



# Virtud y consecuencia en la literatura histórica y filosófica pre-Han y Han: el dilema ético en la filosofía y sociedad china

César Guardé Paz

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universidad de Barcelona

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía Teórica y Práctica

Programa de doctorado: Ética, Política y Racionalidad en la Sociedad Global, (2007-2009)

# Virtud y consecuencia en la literatura histórica y filosófica pre-Han y Han: el dilema ético en la filosofía y sociedad china

César Guarde Paz

Director de Tesis: Antoni Prevosti Monclús



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
<b>I. El dilema ético en Occidente: perspectivas de estudio .....</b>	<b>13</b>
1.1. Definición de dilema moral.....	14
1.2. La antítesis trágica.....	18
1.3. <i>Obligationes non colliduntur</i> .....	29
1.4. ¿Qué obligaciones? ¿Qué moral? .....	36
<b>II. La articulación del concepto de “virtud” en la filosofía pre-Han.....</b>	<b>38</b>
2.1. Marco histórico-cultural .....	41
2.2. Marco lingüístico.....	51
2.3. Lo secular como sagrado: conceptos morales del pensamiento chino pre-Han .....	57
2.3.1. Los orígenes de la ritualidad Zhou y la deferencia filial ( <i>xiao</i> 孝) .....	61
2.3.2. Ritualidad ( <i>li</i> 禮) y justicia/significación del agente moral ( <i>yi</i> 義).....	67
2.3.3. Deferencia filial ( <i>xiao</i> 孝) y justicia/significación del agente moral ( <i>yi</i> 義).....	76
2.3.4. 德 <i>de</i> : metáfora de carisma moral .....	82
2.3.5. La actuación material de 德 <i>de</i> en el mundo (1): el componente cosmológico .....	87
2.3.6. La actuación material <i>de</i> 德 <i>de</i> en el mundo (2): el componente antropológico ....	90
2.3.7. La materialidad de las pasiones físicas: vergüenza y culpa .....	101
2.3.8. <i>Ren</i> 仁: modelo de ética de la virtud y <i>ars contextualis</i> .....	129
2.3.9. Sumario .....	150
<b>III. Tensión trágica y conflicto moral en el <i>Shijing</i> .....</b>	<b>158</b>
3.1. Los tres escritos rituales o <i>Sanli</i> 三禮.....	163
3.1.1. <i>Ritos de Ceremonia</i> o <i>Yili</i> 儀禮.....	163
3.1.2. <i>Clásico de Ritos</i> o <i>Liji</i> 禮記.....	166
3.1.3. <i>Ritos de Zhou</i> o <i>Zhouli</i> 周禮.....	169

3.2. <i>Clásico de Ritos de Dai el Mayor</i> o <i>Da Dai Liji</i> 大戴禮記.....	171
3.3. <i>El Clásico de Poesía</i> o <i>Shijing</i> .....	174
3.4. Poesía como narración dramática y épica .....	179
3.5. Una interpretación poética de la funcionalidad dionisiaca.....	188
3.5.1. Confucio: <i>vitae interpres</i> .....	207
3.6. Poesía himenea: observancia y transgresión de los rituales.....	214
3.6.1. Observancia ritual .....	216
3.6.2. Transgresión poética.....	220
<b>IV. El dilema moral en el tejido filosófico chino .....</b>	<b>257</b>
4.1. El conflicto entre lo civil y lo privado en el confucianismo .....	260
4.2. <i>Intermezzo</i> : Platón, <i>Eutifrón</i> , 4a ss.....	271
4.3. El conflicto interpersonal en el confucianismo .....	275
4.4. Segundo <i>intermezzo</i> : algunos casos particulares de elección filial .....	282
4.5. El conflicto intraestatal en el confucianismo .....	286
4.6. Tercer <i>intermezzo</i> : algunos casos particulares de conflicto civil .....	288
4.7. Colofón.....	292
<b>V. Dilema y elección moral en la historiografía Han .....</b>	<b>296</b>
5.1. Antecedentes ideológicos del <i>ethos youxia</i> .....	298
5.2. Naturaleza y contexto social de los <i>xia</i> .....	307
5.3. Sima Qian y la exteriorización del <i>ethos youxia</i> .....	311
5.4. Yurang: un Áyax oriental .....	314
5.5. La hermana de Nie Zheng: una Antígona oriental .....	322
5.6. Agentes de virtud y destrucción: la imagen de la mujer en la sociedad china .....	327
5.7. Biografías de Mujeres Ejemplares .....	330
5.8. Conflicto entre lo público y lo privado en el <i>Lienüzhuan</i> .....	335
5.9. Conflictos privados interpersonales en el <i>Lienüzhuan</i> .....	347
<b>VI. Conclusión .....</b>	<b>358</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>368</b>

聲一無聽，物一無文，味一無果

“En una sola nota no hay qué escuchar,  
en una sola textura no hay ornamentación,  
en un solo sabor no hay fruto a saborear”.

*Guoyu*, 5.1/98/19–20.

## INTRODUCCIÓN

El presente estudio pretende profundizar en los motivos de elección y conflicto (dilema) filosófico a través del análisis sistemático e interrelacional de las tensiones presentes en –pero también entre los diversos componentes de– el triple texto confuciano: filosofía, poesía e historiografía. Ya en el Medievo chino fue apreciada la profunda contradicción existente entre dos efectos importantes del conjunto de obras clásicas atribuidas a Confucio: los textos rituales y el *Clásico de Poesía* o *Shijing* 詩經, pero que igualmente resultan extensibles a otras obras como las *Analectas* de Confucio o el Mencio. Si en aquellos se establecía el complejo entramado de las normas rituales, en los poemas cuya recopilación la tradición reivindica al mismo Confucio esos mismos *mores* se violan habitualmente. Dicho esto, no sólo existe una aparente contradicción entre el texto filosófico, en el que incluiríamos estas obras epónimas –las *Analectas*, el Mencio– y lo poético, sino una más grande e importante presencia de semejantes discordancias, incluso, dentro de estos. El estado actual de la cuestión confuciana<sup>1</sup> puede resumirse en dos interpretaciones contrarias que intentan posicionarse a uno u otro lado de la amplia espesura bibliográfica que la rodea: los instrumentalistas, por un lado, defienden una relación trascendente entre dos conceptos fundamentales de la cosmovisión ética confuciana, los *li* 禮 o rituales, *mores*, y *ren* 仁, la relación de intimidad que vincula a todos los seres humanos en su actuación cotidiana, permitiéndoles establecer juicios transtradicionales. Según esta visión, ambos conceptos existen independientemente, a pesar de mantener una estrecha relación “emotiva”. En su contra, los defensores de una interpretación prescriptivista del confucianismo conciben *ren* como inmanente con respecto a *li*, de tal forma que actuar con *ren* implica adecuarse a los *mores* preestablecidos y no alejarse en modo alguno de la tradición<sup>2</sup>. Ambas posturas resultan

---

<sup>1</sup> Una recopilación de materiales bibliográficos más o menos recientes puede encontrarse en J. SAHLEEN, “An Annotated Bibliography of Works on Confucius and the *Analects*”, en B.W. VAN NORDEN (ed.), *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, pp. 303–320. Esto no incluye los materiales “clásicos”, es decir, anteriores a la fundación de la República de China el 1 de enero de 1912, recogidos en la monumental *Wuqiubei zhai Lunyu jicheng* 無求備齋論語集成, ed. YAN LINGFEN 嚴靈峰, Yiwen, Taipei, 1966, en 308 volúmenes (existen, a su vez, sus correspondientes ediciones de textos relacionados con los filósofos Laozi, Zhuangzi, Liezi, Mozi, etc.).

<sup>2</sup> Para un estudio más exhaustivo de estas dos interpretaciones y sus partidarios véase KWONG-LOI SHUN, “*Ren* and *Li* in the ‘*Analects*’”, *Philosophy East and West*, 43/3 (1993), pp. 457–479.

perfectamente defendibles con los adecuados pasajes confucianos, lo cual, lejos de significar una contradicción interna, la permanencia de una u otra postura o, inclusive, la diversa autoría de estos *strata*, reclama antes un examen filológico de nuestra propia tradición y nuestras convicciones personales con respecto a lo que debe entenderse por confucianismo. El acercamiento aquí presentado, pues, comprende ambas posturas desde una óptica diferente: en primer lugar, antropológicamente bien comprendido, el ser humano es comunal y requiere de una tradición desde la que desarrollarse, precisando por ello de un núcleo familiar y estatal –y sería absurdo pensar que *somos* sin *ser* en y desde ellos–. A su vez, debe aspirar a completarse a sí mismo trascendiendo, metacuestionando su propia tradición: no negándola u olvidándola, sino reconciliándose con ella. Confucio recorrió su época como un conservador, pero no en el sentido post-ilustrado del término tal y como lo estableciera François-René de Chateaubriand, ni tampoco como oposición a liberalismo alguno. Tanto sus *Analectas* como la tradición inmediatamente posterior, desde Mencio hasta la historiografía Han, exigen al hombre superior o *junzi* 君子 trascender los rituales, al menos, de dos formas peculiares: a través de *ren*, poniendo su corazón en la realización sincera de los rituales, y a través de *yi* 義, la significación personal e individual del agente moral en el mundo. En el primer modo de acción, si bien el hombre superior ha de seguir la tradición, la evaluaría y aceptaría voluntariamente; en el segundo caso, no obstante, el efecto contrario tiene lugar, y el agente moral se enfrenta a la necesidad de buscar una consumación al dilema producido entre sus aspiraciones personales y lo que de él se esperaría como miembro de una comunidad; una consumación, mas no una solución, que no es sino la invención de un nuevo camino con el que purificar su transgresión en caso de haberse producido un *faux pas*. El modo ideal de acción moral tiene lugar cuando confluyen *li* –la tradición transmitida aunque reformulada a través de los siglos– e *yi* –la decisión individual del agente moral–, pero este “deber objetivo” puede verse tambaleado cuando diferentes *telos*, asociados a las virtudes individuales dependientes de cada uno de los roles sociales confucianos, entran en conflicto en sus medios de realización particular. Es entonces cuando surge el dilema y se reivindica la elección. Tales orientaciones conductuales derivadas del sustrato confuciano pueden, a su vez, poseer la actualidad suficiente para servir de guía a modernas generaciones como resultado de comportamientos sociales reproducidos a lo largo de los siglos.



## Metodología

La metodología empleada para el abordaje de la cuestión del dilema moral en el pensamiento confuciano ha sido desarrollada a dos niveles. Por un lado, se ha ahondado breve mas no por ello superficialmente en el contexto histórico, literario y filosófico, *alma mater* de obra y autor, bien para situar la época de gestación del confucianismo, bien para desvelar sus posibles motivaciones y mecanismos. Seguimos en ello a los confucianos y, en especial, a Mencio, quien ya afirmara que el *shi* 士 o estudioso 頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也 “si canta sus poemas, lee sus libros, y no conoce su persona, ¿qué hará? Esto es por lo que examina su época”<sup>3</sup>. En lo posible, hemos huido de una exposición comparativa Oriente/Occidente más allá de lo necesario para asentar las bases de nuestro estudio, reduciendo la misma a la primera parte, en donde se completa la exposición de los conceptos a estudiar dentro del pensamiento chino. Demasiado esfuerzo se ha empleado ya en relacionar transculturalmente el confucianismo con autores clásicos como Platón y Aristóteles, obviando el amplio marco que ofrecen otras filosofías precedentes: Homero, pre-socráticos, poetas trágicos, órficos... No por casualidad hemos recurrido a paralelismos allí en donde la explicación del dilema resultaba más inteligible desde una óptica helena pre-platónica.

En segundo lugar, a nivel filológico hemos optado por la actual tendencia a presentar los textos de forma bilingüe, costumbre que extendemos también a los ejemplos de tradición clásica greco-latina citados. La importancia de la palabra escrita, de su pronunciación, y de la interpretación realizada de determinados conceptos carentes de valencias deontológicas constantes, como son en general los conceptos vinculados a la virtud en el pensamiento confuciano, hace que todo nuestro discurso dependa de cómo se lee un texto original sobre el que caben numerosas interpretaciones. Así, puede resultar claro que un determinado autor se esté refiriendo a la virtud *ren* cuando hable de “benevolencia”, o a *yi* cuando escriba “justicia”, pero el lenguaje que los circunscribe puede oscurecer otros elementos de la frase con los que se pretende fundamentar su discurso. A su vez, se han seguido tres mecanismos de traducción que hemos considerado apropiados para corresponder con honestidad a la

---

<sup>3</sup> *Mengzi*, 10.8/55/24–25 (si no se indica lo contrario, todas las ediciones de textos pre-Han y Han corresponden a la edición ICS). De aquí el dicho actual 知人論世 “para conocer a un hombre hay que estudiar su época”.

referida muestra de las fuentes chinas clásicas (anteriores, pues, a 1912): reclamamos la traducción fea de Ortega, difícil de leer pero clara, transparente, abundante en notas, que responde con gala y lacónica ligereza al carácter mismo del texto chino<sup>4</sup>. De Fray Luis de León, a quien citara el recientemente fallecido Valentín García Yebra, el sano equilibrio entre lo traducido y la traducción, “si fuere posible, contar las palabras, para dar otras tantas, y no mas, ny menos, de la misma qualidad y condicion y variedad de significaciones *que* son y tienen las originales: sin limitallas *a lo que el solo entiende* a su propio sentido y parecer”<sup>5</sup>. Finalmente, el sucinto carácter de la lengua china, así como sus peculiaridades ortométricas, solicita dar a conocer al lector qué se pierde en la traducción<sup>6</sup>. En la medida de lo posible se han respetado ciertas singularidades del texto original, como la clara tendencia al polisíndeton y la expolición, la amplificación (A→AB, forma común de glosa en la literatura Han) o reducción (AB→A), cuya tolerancia se ve reducida en nuestra lengua. El lamento de Séneca en su epístola *ad Lucilius* (58, 1) nos recuerda provocativamente la irreductibilidad de determinados términos filosóficos. No se trata únicamente de una cuestión de lejanía cultural o lingüística, sino de lo ajeno que una ética de la virtud resulta a nuestra acostumbrada deontología: los conceptos de virtud chinos carecen de valencias fijas con las que correlacionar mecánicamente sus significados con aquellos presentes en o accesibles a nuestra lengua. Con todo ello, nos alejamos filológicamente de Bernhard Karlgren y las propuestas chomskianas de Roger T. Ames y Henry Rosemont, Jr. –sobre las cuales, véase el texto– para aproximarnos con cautela a los estudios sobre topicalización de Randy J. LaPolla y los principios fonémicos de Axel Schuessler.

Con la finalidad de examinar los motivos de elección y dilema moral en la sociedad pre-imperial china, hemos dividido nuestro estudio en cinco partes. En la primera se realizará un *tour d’horizon* de las perspectivas occidentales de estudio del dilema ético, desde la

---

<sup>4</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Miseria y esplendor de la traducción”, en *OO.CC.*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, vol. V, p. 451 (=Taurus, Madrid, V, p. 723). Cfr. WALTER BENJAMIN, “La tarea del traductor”, en M.A. VEGA, *Textos Clásicos de Teoría de la Traducción*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 293: “La verdadera traducción es transparente, no cubre el original, no le hace sombra, sino que deja caer en toda su plenitud sobre éste el lenguaje puro, como fortalecido por su mediación”.

<sup>5</sup> FRAY LUIS DE LEÓN, “Exposición del Cantar de los Cantares”, 355 r. (subrayado en el original, códice mss. 12.747, “Proceso de fray Luis de León”, Biblioteca Nacional de Madrid).

<sup>6</sup> JAMES J.Y. LIU, *The Art of Chinese Poetry*, University of Chicago Press, Londres, 1962, p. 20: “assuming that one inevitably misses something in translation, it may be just as well to know what one has missed”.

antítesis trágica en la antigua Hélade hasta el Aquinate, Kant, Mill y Hare, finalizando con las cuestiones más recientes planteadas por Donagan y MacIntyre. Es necesario clarificar que en ningún momento pretendemos ofrecer una teoría ética alternativa o sistematizar cómo un determinado dilema debe ser afrontado. Nuestro discurso es meramente descriptivo, tanto en lo que se refiere a los desarrollos occidentales como a sus homólogos chinos y nuestra valoración se limitará, críticamente, a resaltar aquellos puntos que facilitan o dificultan la comprensión de este fenómeno dentro del confucianismo.

A continuación pasamos a analizar, en la segunda parte, tanto el contexto histórico en el que surge la filosofía confuciana como el marco lingüístico del mismo, recorriendo los diferentes conceptos vinculados a lo moral con precisión filológica: la deferencia filial, la ritualidad, la significación del agente, etc. Tomando como referente el innovador estudio de Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue*, examinamos sucintamente su tesis de una materialidad de lo virtuoso, manifestada físicamente en aquellos individuos que han alcanzado a recorrer la senda del hombre ejemplar o *junzi*. Objeto de consideración especial será el análisis de la materialidad de la vergüenza –frente a la culpa, partiendo de las premisas desarrolladas por Eberhard en *Guilt and Sin in Traditional China*– y su manifestación física en forma de contaminación o suciedad, tema recurrente y eje articulador de numerosos desenlaces trágicos, tanto en la tragedia griega como en la narrativa popular china.

El triple texto confuciano comienza a desplegarse en lo poético y, en concreto, en el mencionado choque entre la expresión aparentemente prescriptivista del ritual, contenido en los *Sanli* 三禮 o *Tres Rituales* y en el *Da Dai Liji* 大戴禮記 o *Registro de Rituales del Gran Dai*, y el *Clásico de Poesía*. A ellos dedicaremos la tercera parte, en la cual, tras profundizar en la gestión, autoría y contenido de estas obras con el fin de contextualizarlas, analizaremos el papel de la poesía y la música en el ritual, la narración dramática y épica y la presencia de elementos que sustentan una visión correlativa y conflictiva de la historia y de la existencia humana. Con tal fin recurrimos a la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, introducida por Nietzsche en la estética con su *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), obra que le valió el suicidio académico anticipado ya por las críticas de Wilamowitz y sus discípulos a su anterior producción filológica. Añadimos, no obstante, una tercera valoración a la que denominamos prometeica, que si bien no ajena al carácter de

Nietzsche –por ejemplo, en el subtítulo de su *Ecce Homo*–, explica mejor el resultado del conflicto ritual–dramático de ciertas representaciones recogidas en el *Clásico de Poesía*. Tras un análisis de la función dionisiaca de ésta, recorreremos los ejemplos de poesía himenea que presentan transgresiones de los rituales recogidos en los *Sanli*.

La poesía es el inicio de toda literatura, y de toda expresión escrita sólidamente establecida. De ella surge la filosofía –poesía despojada de música– y es a ella que dedicamos la cuarta parte. El tejido filosófico confuciano plantea diversas situaciones que pueden integrarse dentro de los problemas de elección y, en especial, dilema moral, cuyas resoluciones son, como muestra un análisis de las diferentes fuentes, varias –el conflicto entre lo público y lo privado, conflictos interpersonales y, finalmente, interestatales, todos ellos careciendo de una “teoría de resolubilidad ética”–. Esto significa que, al no existir un sustrato deontológico que defina la ética china, son las vicisitudes y vivencias particulares de cada agente moral las que establecen el desarrollo de la acción, por lo que ante una situación concreta no puede establecerse una prescripción moral del tipo de “deber objetivo” que promueven otras filosofías, como la mohista, yangista o legista. Huelga decir que, siendo ésta una ética de la virtud particularista, el agente confuciano vive sus roles como padre o hijo, hermano mayor o menor, superior o inferior, en ocasiones yuxtapuestos y a menudo enfrentándose entre ellos, y la única forma de alcanzar a comprender la importancia de tal visión en la gestación de conflictos –y la irresolubilidad de los mismos– es liberarnos de nuestra superioridad contemporánea y aceptar la premisa, ora de lo sobrenatural como motor moral, ora de la ausencia de una jerarquía lineal de virtudes que alcance a armonizar la realidad.

El último elemento del tejido confuciano al que dedicamos la quinta parte lo constituye la historiografía, en donde se narra éticamente lo acontecido: la realidad histórica no es tan importante en cuanto que ha sucedido de una determinada forma, sino en cuanto que su desarrollo conlleva una enseñanza moral; no en el sentido de una fábula con moralina, puesto que, nuevamente, no se nos está diciendo qué hemos de hacer en una determinada circunstancia, ahora y siempre, sino, al contrario, qué han hecho otros agentes morales y cómo ellos han interpretado su realidad en función de “su época” *qí shì* 其世. Los textos centrales de esta última parte serán el *Shiji* 史記 de Sima Qian 司馬遷, obra que inaugura

la literatura histórica, y la recopilación Han de historias de mujeres virtuosas o *Lienüzhuan* 烈女傳, obra de Liu Xiang. Con el primero nos adentramos en la problemática del *ethos youxia* 遊俠, estudiado por Liu en su *The Chinese Knight-errant*, en los orígenes de la moral del caballero errante chino y, especialmente, en los dilemas particulares recogidos en las historias de los guerreros Yurang 于讓 y Nie Zheng 聶政. En el segundo, profundizamos en los 20 casos de conflicto recogidos en el *Lienüzhuan*, protagonizados exclusivamente por mujeres. Si en el primer caso la individualidad y la capacidad de decisión del individuo prevalecen sobre la tradición e, incluso, la propia vida, en el segundo, adicionalmente, se hará especial hincapié en el papel de la mujer en la sociedad china y las capacidades de formulación de su individualidad dentro del constructo familiar y estatal.

Con este estudio, pues, se intenta mostrar cómo desde ese triple texto que constituye el tejido de lo moral en la antigua China, la primacía weberiana de lo universal sobre lo particular constituye un *index falsi* desde el que definir este *ethos*. La distinción del mismo como una ética de la virtud, popularizada por Antonio S. Cua en sus publicaciones en *Philosophy East and West* y *Journal of Chinese Philosophy* y complementada aquí por el desarrollo particularista que exige la presencia de genuinos dilemas morales, resalta la importancia del individuo confuciano y su interrelación con el sustrato cultural y la sociedad que le dan cobijo. Reclaman, finalmente, la recuperación de un importante elemento a veces olvidado –el individuo, necesario para fundamentar cualquier teoría de derechos (*rights*)–, necesario si, honestamente, desea hacerse significativo el confucianismo dentro del diálogo de la sociedad contemporánea y cumplir esas palabras con las que Rosemont concluye su introducción filosófica al texto de las *Analectas*:

“Antes bien deba el lector considerar seriamente la posibilidad de que pueda haber mucho más en este texto que habla no sólo a los asiáticos del este, sino tal vez a todos; no sólo a los estudiosos del pasado, sino tal vez a todos aquellos que desean ayudar a dar forma a un futuro más decente y humano, hoy”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> R.T. AMES y H. ROSEMONT, JR. (ed.), *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, Random House, Nueva York, 1999, p. 19.

## I. El dilema ético en Occidente: perspectivas de estudio

Desde la antigüedad clásica hasta la literatura contemporánea, la presencia de situaciones dilemáticas en las que uno o varios sujetos moralmente capacitados *debían* enfrentarse –a menudo trágicamente– con requerimientos de carácter moral aparentemente contradictorios ha fascinado a autor y lector por igual. Ya sean las antiguas tragedias griegas, enraizadas en una próspera tradición que remonta sus orígenes a Homero, o sus homónimas shakesperianas, inspiradas en temas clásicos no necesariamente áticos, y pasando por las *fabulae praetextae* romanas que, según informa Horacio en su *Ars poetica*, “nil intemptatum nostri liquere poetae, nec minimum meruere decus uestigia Graeca ausi deserere”<sup>8</sup>, el alma de lo literario y el gusto por lo estético que consuman la catarsis de lo trágico han contrastado con la docta opinión del filósofo nacido tras Platón quien, en palabras de Schopenhauer, baila “con bufonadas filosóficas, ejecutadas sobre la tumba de Kant”<sup>9</sup>. Empero, esta visión, ora esquilea ora sofoclea, de la existencia humana murió, mitológicamente hablando, con Eurípides y Sócrates, con el platonismo desde el que el proyecto filosófico occidental ha desestimado el fenómeno dilemático ateniéndose a la existencia de un orden moral objetivo que nuestras percepciones, no obstante, impiden armonizar, pero que no es tal en cuanto que su resolución trasciende las barreras de lo gnoseológicamente humano, presentándose este orden ante nosotros como engañosamente contradictorio. Así fue entendido por la posteridad, en una fina línea que se extiende ya desde la deontología de Santo Tomás hasta un Kant y la filosofía contemporánea resultante: la idea ilustrada de que “la mejor teoría moral existente debe mostrar que, o bien los requerimientos morales nunca entran en conflicto, o bien tales conflictos son siempre resolubles encontrando la acción apropiada”<sup>10</sup>. Pero antes de embarcarnos en esta breve incursión por las sendas de la genealogía del fenómeno moral chino y, en particular, confuciano es tarea ineludible definir y precisar la *Gretchenfrage* en torno a la cual girará este estudio.

---

<sup>8</sup> Hor. *Ars.P.* 285–7.

<sup>9</sup> *W I*, p. 204/206, en A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, trad. RAFAEL–JOSÉ FERNÁNDEZ y M.ª MONTSERRAT ARMAS CONCEPCIÓN, Akal, Madrid, 2005, III, § 31.

<sup>10</sup> W. SINNOTT–ARMSTRONG, *Moral Dilemmas*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 2.

### 1.1. Definición de dilema moral

Ante un sujeto moralmente serio y capacitado para la reflexión moral, un dilema de esta índole acontece cuando, confrontado con una decisión basada en requerimientos morales, se presentan dos o más alternativas con igual valor sin que sea posible que una prevalezca sobre la otra e imposibilitando al agente moral el llevar a cabo ambas, no existiendo mundo posible alguno en el que una y otra puedan realizarse conjuntamente. Obviamente, las diferentes posibilidades morales deben ser realizables de forma independiente las unas con respecto de las otras, suscitando confusión, perplejidad o contradicción únicamente al entrar en contacto interrelacional con ellas mismas. Ilustraremos nuestra definición con diferentes ejemplos extraídos, respectivamente, de la antigüedad clásica helena y china: Antígona y Agamenón, tal y como nos son presentados por Sófocles y Eurípides, y las historias de Nie Zheng 聂政 y Yurang 豫讓, recogidas por el historiador chino Sima Qian 司馬遷.

Como es sabido, la *Antígona* sofoclea se contextualiza en la batalla fraternal entre Polinices y Eteocles, hijos ambos de Edipo y aspirantes al trono de Tebas. Eteocles ha violado el acuerdo entre ambos de reinar sucesivamente, por lo que Polinices se ve obligado a atacar su propia ciudad para restituir su legítimo reinado. En la batalla ambos hermanos se matan mutuamente, y es Creonte, su tío, quien toma el trono y censura la realización de los ritos funerarios pertinentes en honor a Polinices. Antígona, su hermana, se encuentra así atrapada entre la Escila de violar las leyes civiles que impiden que un traidor sea sepultado debidamente y la Caribdis de su cumplimiento del deber familiar y religioso para con su hermano. La *tragica persona* decide imponer los valores divinos sobre la ley civil y dar sepultura a Polinices en dos ocasiones, pero es finalmente descubierta y condenada a muerte por el rey. La tragedia sobreviene finalmente en forma de suicidio: de Antígona primero, incapaz de llevar a cabo su deber moral para con su propia sangre, y de Hemón, hijo de Creonte, y de su madre Eurídice, después.

Paralelamente, el historiador y astrólogo chino Sima Qian nos narra un suceso similar acaecido en el s. IV a.C. durante el caos social que fueron los Reinos Combatientes: la historia del caballero Nie Zheng quien, por lealtad y gratitud al ministro del estado de Han 韓 Yan Zhongzi 嚴仲子, asesinó a otra figura importante del gobierno de la época que

amenazaba al señor de éste, el noble Xia Lei 俠累, para inmolarse seguidamente sobre el filo de su propia espada. El cadáver de Nie Zheng, violentamente desfigurado, fue colgado en el mercado ofreciéndose una recompensa a quien fuese capaz de identificarlo. La noticia, sin embargo, llegó a oídos de una joven de nombre Rong 榮, hermana de Nie Zheng, quién se apresuró al mercado del estado de Han para recuperar el cadáver del caballero. Según la ley, los familiares inmediatos de Nie Zheng debían ser igualmente ajusticiados por su delito, por lo que Rong se encontraba, como Antígona, entre la Escala de la piedad fraternal y la Caribdis de la pena capital: no podía, en modo alguno, dejar a su hermano olvidado, sin nombre ni tumba en la que yacer; pero a su vez, el mero intento de presentarse como hermana del mismo la incapacitaría para darle una sepultura adecuada: 妾其柰何畏歿身之誅，終滅賢弟之名！ “¿cómo yo misma, temiendo al ser ejecutada que muera mi cuerpo, podría permitir que se borrara por siempre el nombre de mi virtuoso hermano menor!”, y con este grito Rong muere abrazada sobre su hermano<sup>11</sup>.

En la misma época, aunque unos cincuenta años antes de la muerte de Nie Zheng, cuenta el mismo historiador que vivió un caballero de nombre Yurang. Habiendo servido con el conde Zhi 智, éste se vio amenazado por la alianza de los estados de Zhao 趙, Han y Wei 魏, quienes vencedores dividieron sus tierras entre los tres reinos. El vizconde Xiang 襄 de Zhao, que guardaba gran resentimiento hacia el conde Zhi, no sólo tomó su vida, sino que llegó al extremo de barnizar su cabeza para usarla como cáliz. Yurang huyó entonces a las montañas para urdir un plan con el que vengar a su señor: se disfrazaría de convicto para infiltrarse en palacio y, teniendo como excusa reparar las letrinas, buscaría la oportunidad de asesinar al vizconde Xiang. Yurang es descubierto mas, asombrado por la virtuosidad de un noble de tan bajo rango, el vizconde decide liberarlo para que sirva como ejemplo de la integridad de ambos. Yurang, sin embargo, no abandona su empresa retributiva: habiendo dañado su cuerpo hasta hacerse irreconocible, planea una emboscada al vizconde Xiang. Nuevamente es descubierto, mas éste se niega a concederle un nuevo indulto. Yurang habla entonces:

---

<sup>11</sup> *Shiji*, 86/2522–2526 (los textos históricos se citarán a partir de la edición de Zhonghua shuju de las 24 historias dinásticas, *Ershisi shi* 二十四史).



前君已寬赦臣，天下莫不稱君之賢。今日之事，臣固伏誅，然願請君之衣而擊之，焉以致報讎之意，則雖死不恨。

“Anteriormente su señoría exculpó ya generosamente a este súbdito y Bajo el Cielo no hay quien no pondere la virtud de su señoría. Sobre lo ocurrido el día de hoy, este súbdito firmemente admite su castigo, espero sin embargo poder pedir las ropas de este señor y golpearlas, para con ello mostrar mi intención de retribuir tal enemistad, y aunque muera no tendré entonces arrepentimiento alguno”<sup>12</sup>.

Xiang ordena entonces que la guardia entregue sus prendas a Yurang, quien tomando su arma las enviste con tres estoques para, finalmente, dejar caer su cuerpo sobre su propia espada, muriendo.

Como ejemplo póstumo es necesario mencionar brevemente un episodio de la historia de Agamenón recogido por Eurípides en su *Iphigenia in Aulis* y cuyo desenlace puede encontrarse en la homónima tragedia esquiléa, *Agamenón*, con la que da comienzo su *Oresteia* en torno a la fatídica Casa de Atreo. Según nos cuenta Eurípides, Agamenón habría solicitado un oráculo al adivino megárico Calcas, quien informó al ejército griego del designio divino de Ártemis de recibir el sacrificio de Ifigenia, hija del rey, a cambio de vientos favorables a las tropas micénicas. El dilema de Agamenón es manifiesto: es su obligación como rey (obligación civil) conducir sus tropas a Troya, pero esto no puede realizarse sin incumplir sus obligaciones como padre, la protección de la vida de Ifigenia (obligación natural). Agamenón, habiendo planeado el sacrificio de su hija, se arrepiente; pero cuando Ifigenia descubre el oráculo decide inmolarse para satisfacer a la diosa y complacer a las tropas. En el apéndice a la tragedia eurípidea, en el momento en que Ifigenia es degollada aparece en su lugar un ciervo que, sacrificado a Ártemis, asegura a la hija del rey un lugar junto a los dioses.

El *topos* de esta historia ofrece un interesante paralelismo desde el que comenzar nuestra suerte de genealogía histórica del dilema moral en Occidente y las diversas reflexiones que en torno a él se han hecho: la acusación nietzscheana de que Eurípides socratizaba sus reflexiones trágicas, desde la cual se enuncia su *Die Geburt der Tragödie* y que surge, como

---

<sup>12</sup> Ibid., 86/2519–2521. La historia, con ligeras diferencias, se encuentra también en las *Estrategias de los Estados Combatientes* o *Zhanguo ce*. Según Liu Tseng-kuei (“Taboos: an aspect of belief in the Qin and Han”, en J. LAGERWEY y M. KALINOWSKI (ed.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, vol. 2, p. 926), las prendas eran consideradas, como la sombra, parte del cuerpo de la persona.

es sabido, de un verso de las *Ranas* de Aristófanes transmitido a través de Diógenes Laercio<sup>13</sup>, presenta una interesante correspondencia con la historia bíblica de Abraham, a quien Yahvé le pide que entregue a su hijo Isaac en sacrificio (Gén. 22). Por supuesto, Yahvé pretende probar aquí la fe de Abraham induciéndolo a entrar en un aparente dilema moral: debe a la vez satisfacer sus obligaciones como padre hacia su hijo, pero también es necesario que escuche los designios divinos de Yahvé. La semejanza con Ifigenia es notoria, no sólo en tanto que ambos son ofrecidos como sacrificio para ser finalmente sustituidos por un animal, sino en cuanto que la epopeya helena pone en duda que las obligaciones divinas se encuentren por encima de las humanas<sup>14</sup>. En este aspecto, la conclusión del relato de Ifigenia se presenta como antítesis de Abraham y su hijo Isaac que, al contrario, creen que es la obligación divina la que se halla por encima de las leyes civiles y los ideales que atan a los hombres (*mores*). Si bien esta perspectiva inapropiadamente estética caracterizó las tragedias eurípideas a ojos de la antigüedad clásica –sus contemporáneos, y Aristófanes entre ellos<sup>15</sup>, las remitían a ideales morales y estéticos evidentemente distintos a sus predecesores–, la perplejidad eurípidea se desvela al negar no las leyes civiles, sino el componente divino que posee la tragedia. Por ello, Eurípides conserva su dramatismo con la muerte de Ifigenia, pero al racionalizar su destino, su *fatum*, niega el elemento trágico que posee la misma. En el caso concreto de las escrituras judaicas la tragedia está totalmente ausente –el dilema no puede en modo alguno producirse. En términos tomistas, Abraham sólo puede estar *perplexus secundum quid* en cuanto que duda de la bondad de Yahvé: únicamente ratificada su fe en la superioridad de las obligaciones divinas sobre las humanas puede su perplejidad disiparse, pues un orden moral tal que entrara en contradicción consigo mismo no podría haber sido creado por Yahvé. Desde este monismo moral abordaremos, a continuación, el discurrir histórico del dilema moral en Occidente y las diversas soluciones planteadas en los últimos dos milenios y medio.

---

<sup>13</sup> fr. 392, en D.L. II 18. Nietzsche tuvo conocimiento de la relación entre Sócrates y Eurípides a través de la enciclopedia bizantina Suda, ε 3695, en la que se hace al segundo discípulo del primero.

<sup>14</sup> EURÍPIDES, *Medea and Other Plays*, trad. J. DAVIE, Penguin Classics, Londres, 1996, p. xxx.

<sup>15</sup> Av. 1282 y 1553–4.

## 1.2. La antítesis trágica

“Todo lo trágico descansa sobre una irreconciliable antítesis. En cuanto la reconciliación ocurre o se hace posible, desaparece lo trágico”<sup>16</sup>. Con estas palabras de Goethe a su amigo el canciller Friedrich von Müller, parafraseadas con frecuencia en discusiones modernas en torno a la tragedia griega, queremos iniciar nuestra reflexión en torno al dilema moral y su perseverancia en la literatura occidental. La opinión que sobre Goethe se tiene exhibe un hábito sintomático en las diversas interpretaciones que del fenómeno dilemático y su manifestación trágica se han realizado hasta la fecha, y es por ello que prescindiremos de estos análisis superficiales que no alcanzan a penetrar la cuestión central, la *Gretchenfrage* goethiana: lejos de toda inercia formalista o psicoanalista, como en ocasiones ha sido abordado el tema, es únicamente el análisis de la situación histórica y política condición *sine qua non* para acceder a la *Weltanschauung* que define lo que de filosófico hay en la tragedia griega<sup>17</sup>.

El estudio histórico y religioso de la tragedia dio comienzo con la Escuela de Cambridge, encabezada por la lingüista Jane Ellen Harrison y los filólogos George Gilbert Aimé Murray y Francis McDonald Cornford, bajo los estímulos de la polémica obra de Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. Según esta lectura, la tragedia tendría su origen en los conflictos políticos entre la aristocracia rural conservadora apegada a la religión tradicional y el culto a los héroes, y el pueblo bajo entregado a los cultos populares (y democráticos) al dios Dionisio. Durante este período, inmediatamente anterior a la legislación establecida por Solón, Atenas consiguió hacerse con el dominio político de diversas ciudades áticas creando el más opulento estado de toda Grecia. Pero este proceso de amalgamamiento político (συνουκισμός) generó una gran masa privada de los privilegios de la *polis*: el pueblo o *demos*. Tras el fracaso del código draconiano en el s. VII Solón fue nombrado reformador y legislador, creando una nueva constitución en la que se daban encuentro, se fusionaban, el *ethos* popular y el

---

<sup>16</sup> Carta de Goethe al canciller Friedrich von Müller, fechada el 6 de junio de 1824: “Alles Tragische beruht auf einem unausgleichbaren *Gegensatz*. So wie Ausgleichung eintritt oder möglich wird, schwindet das Tragische” (*Gespräche*, 3.1, p. 697, cursiva en el original).

<sup>17</sup> Por ejemplo, el Dr. C. Fred Alford defiende una interpretación kleiniana de lo que él denomina “the Dionysian crisis”, calificando a los griegos de civilización “paranoide–esquizoide” (*sic*), en *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale University Press, Londres, 1992, pp. 49 ss. Para una crítica a esta obra, véase la reseña de Anne Pippin Burnett en *The American Journal of Philology*, 115/3 (otoño, 1994), pp. 461–464.

aristocrático<sup>18</sup>. No sólo la historia posterior, sino también la tragedia, surgen de este conflicto inicial entre dos aspectos contradictorios e irreconciliables de la sociedad helena: el apolíneo–aristocrático y el dionisiaco–popular, *polis* y *demos*. Desde una perspectiva política, el *ethos* trágico valida y reafirma el orden social entre hombres y dioses a través del sacrificio/ritual<sup>19</sup>, manteniendo una inescindible unidad entre la *polis* y los cultos a sus dioses ancestrales. Aunque los problemas a los que se enfrenta la tragedia son fundamentalmente religiosos<sup>20</sup>, este concepto debe ser entendido en su sentido clásico, no moderno: el respeto a los antepasados o la obligación a dar sepultura son preceptos morales y religiosos no directamente dependientes de las divinidades helenas, transmitidos como parte del *mos maiorum* o del *palaaios logos* nombrado por Platón en su *Epístola Séptima* (335a). No hay elemento divino alguno –aunque sí valores– que intervenga en los hechos y decisiones que rodean el dilema moral de Antígona, tan solo el conflicto entre el *mos* civil y su *mos* personal. Y en aquellos casos en los que, por ejemplo Edipo, el agente moral se entrega fatídicamente a su destino, violando los más sagrados preceptos de no cometer incesto ni parricidio, son las hilanderas a las que el mismo Zeus está sujeto quienes causan el desenlace final y con ello la resolución –trágica– del conflicto. Que la opinión inicial de Goethe interpretada desde una posición deontológica o prescriptivista es errónea queda patente ante una lectura atenta de estas tragedias, pues el dilema, aunque resuelto, no desaparece, sino que acontece una violación civil o personal de los *mores* helenos: Edipo enfrentado a sus crímenes familiares, Antígona incapaz de enterrar a su hermano, o Heracles poseído por la locura de Hera asesinando a toda su familia. A este hecho, vulgarmente denominado “pecado” o “culpa” a través de una interesante proyección de nuestra psiche cristiana occidental, los griegos lo denominaron *ἁμαρτία*, y deseaban con ello significar un defecto o error moral causado por la ignorancia pero que, a pesar de su carácter moralmente censurable, podía resultar necesario<sup>21</sup>. Esta necesidad no implica perdón o expiación, concepto nuevamente ajeno a la cultura

---

<sup>18</sup> JOSÉ ALSINA, *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1971, pp. 15–17.

<sup>19</sup> J.-P. GUÉPIN, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1968, pp. 1 ss., en donde se discute el papel del héroe como inmolación ritual que vincula dioses y hombres. No en vano, fue la de los héroes edad intermedia entre ambos.

<sup>20</sup> D.D. RAPHAEL, *The Paradox of Tragedy*, George Allen & Urwin, Londres, 1960, p. 37.

<sup>21</sup> Sobre este concepto, véase T.C.W. STINTON, *Collected Papers on Greek Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 143–185, originalmente publicado en *The Classical Quarterly*, 35 (1975), pp. 221–254 con el título “*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy”.

griega<sup>22</sup>, sino la necesidad de una purificación física de la ἀμαρτία cometida y ante la cual Heracles nos sirve nuevamente de modelo: destinado a realizar sus doce trabajos para alcanzar esa *catarsis* trágica que, según ha defendido Lesky, se remite etimológicamente al campo de la medicina<sup>23</sup>.

Parece pues, que la finalidad última de la tragedia consistió en un movimiento paideico destinado a influir de algún modo sobre el espectador, provocando en él una sensación de impotencia hacia el mundo, pero también de liberación, a través del *pathei mathos*:

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ-  
σαντα, τὸν πάθει μάθος  
θέρντα κυρίως ἔχειν.

“Zeus puso a los mortales en el camino  
del saber, cuando estableció con fuerza la ley que se adquiera  
la sabiduría con sufrimiento”<sup>24</sup>.

No resulta extraño, pues, que el mismo Platón reconozca en Homero al padre de la tragedia griega y que encuentre en él un vínculo con el flujo agónico de Heráclito<sup>25</sup>, pues Homero y su obra representaban, antes y después de Platón, el *modus vivendi* propio de la *polis*<sup>26</sup>. A pesar de la temprana muerte de la tragedia con la democratización eurípidea de la misma representada en *Las Ranas* (948–9), el lenguaje ático nunca llegó a articular

---

<sup>22</sup> El concepto de “pecado” tampoco pertenece a la misma, de ahí que Heracles o Edipo puedan ser agentes culpados de crímenes de los que no han sido conscientemente responsables. Véase H. LLOYD-JONES, “Zeus, Prometheus, and Greek Ethics”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 101 (2003), p. 50.

<sup>23</sup> ALBIN LESKY, *La tragedia griega*, trad. JUAN GODÓ COSTA, El Acantilado, Barcelona, 2001, p. 39. Lo mismo puede decirse, como se verá más adelante, respecto a sus análogos chinos, en donde la “mancha” era física y la purificación, habitualmente, sacrificio físico o suicidio. Sobre el concepto de *catarsis*, Cfr. CARMEN TRUEBA, *Ética y Tragedia en Aristóteles*, Anthropos, Barcelona, 2004, capítulo 2.

<sup>24</sup> Esquilo, *Ag.* 176–181, traducción en *Tragedias*, trad. B. PEREA MORALES, Gredos, Madrid, 1986. Cfr. STEPHEN HALLIWELL, “Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy”, en J. GREGORY (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 394–411, así como las palabras de Schopenhauer, “El placer que hallamos en la *tragedia* no pertenece al sentimiento de lo bello, sino al de lo sublime; [...] Precisamente por eso se despierta en nosotros la consciencia de que debe de haber en nuestro ser algo que no podemos conocer positivamente, sino sólo negativamente, algo que *no* quiere la vida. [...] cada tragedia exige una existencia completamente diferente, un mundo distinto, a cuyo conocimiento sólo podemos acceder de manera indirecta”, en *W II*, p. 494 (=Compl. III, 36, p. 873).

<sup>25</sup> *Teet.* 152e. También Aristóteles reconoce en el rapsoda jonio un predecesor de la tragedia, por ejemplo en *Poet.* 1449a1. Cfr. W. KAUFFMANN, *Tragedia y filosofía*, trad. S. OLIVA, Seix Barral, Barcelona, 1978, pp. 217 ss.

<sup>26</sup> R. C. JEBB, *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*, Ginn, Boston, 1894, pp. 82–83.

plenamente el ideal democrático, permaneciendo esencialmente aristocrático. De esta síntesis ática surgirá la primera representación trágica, que será llevada a cabo por Tespis en el año 534, en pleno reinado del sucesor de la fallida democracia ateniense, el tirano Pisístrato<sup>27</sup>.

Con Platón, o con Sócrates, herederos ambos de la tragedia euripidea, “philosophiam devocavit e caelo”<sup>28</sup>. Si el *milieu* temporal de la tragedia griega se caracterizaba por evitar ilustrar dilemas morales a través del simplista procedimiento de unos códigos racionalmente cognoscibles, descriptivistas, exteriorizando complejas relaciones en el marco de un debate insolucionable –sin aprobar o condenar las acciones, mostrándolas únicamente desnudas–, el diálogo platónico tomará el rumbo contrario disparando las insípidas flechas de su idealismo contra la tragedia, pero mimetizándola de forma inequívoca: no por casualidad, Platón conoció a Sócrates en el teatro de Dionisio, entregando al fuego de Hefesto sus recreaciones poéticas –pintura, tragedia, poesía–, y no es difícil imaginar a aquél, su maestro, argumentando contra la moral trágica y las inferiores creaciones de esta estética literaria<sup>29</sup>. Así nos ha sido transmitido por el ateniense en varios de sus diálogos: la poesía –y en ello se incluye la tragedia–, al igual que la pintura, son para Platón imitaciones de una realidad objetiva superior, y es por ello que constituyen una limitada aproximación a la verdad de la que el filósofo debe distanciarse prudencialmente con su discurso racional. No obstante, la *raison d’être* del enfrentamiento platónico contra la tragedia y, a la par, con la posibilidad de la existencia del dilema ético, no surge del carácter ontológicamente inferior de las creaciones poéticas: en efecto, del mismo Sócrates se nos dice que *mitologea* –cuenta mitos–, pero sus mitos presentan una diferencia inequívoca con aquellos narrados por los poetas y, en especial, por los poetas trágicos<sup>30</sup>, y esta diferencia es el carácter moralmente bueno de los mismos frente a lo trágico, en términos nietzscheanos, la “moralinfreie Tugend”<sup>31</sup> ausente en los diálogos socráticos:

---

<sup>27</sup> Una historización del proceso trágico, de Tespis a Eurípides, puede encontrarse en el erudito estudio de ALSINA, pp. 17 ss.

<sup>28</sup> Cic. *Tusc.* 5.4.10.

<sup>29</sup> D.L. III 5–6.

<sup>30</sup> *Gorg.* 493, *passim*.

<sup>31</sup> Sobre esta expresión de Nietzsche, que aparece, por ejemplo, en AC §2, véase FR. NIETZSCHE, *L’Anticrist*, ed. ANTONIO MORILLAS, Llibres de l’Índex, Barcelona, 2004, nota 38.

οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ’ ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, [...] αὐτοὶ δ’ ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίας ἕνεκα, ὅς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοίτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ’ ἀρχὰς ἐνομοθετήσαμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν.

“en nuestro Estado no hay hombre alguno como él [el poeta] ni está permitido que llegue a haberlo, [...] En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a unas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares”<sup>32</sup>.

Este narrador de mitos, Sócrates, o el verdadero filósofo platónico, es una “especie completamente distinta” del poeta trágico, aquél que recrea lo irritable y variado, lo sustancialmente más fácil de imitar, “las terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase”<sup>33</sup>. La supervisión socrática repudia, pues, las historias de Homero y Hesíodo y los poetas y artífices de imitaciones trágicas que muestran contrastes, contraposiciones e incongruencias de carácter moral, pues según ellos:

καὶ τῶν θεῶν ἄρα [...] ἄλλοι ἄλλα δίκαια ἡγοῦνται κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ καλὰ καὶ αἰσχρὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ: οὐ γὰρ ἂν που ἐστασίαζον ἀλλήλοις εἰ μὴ περὶ τούτων διεφέροντο [...] ταῦτ’ ἄρα, ὡς ἔοικεν, μισεῖται τε ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ φιλεῖται, καὶ θεομισῆ τε καὶ θεοφιλή ταῦτ’ ἂν εἶη. [...] καὶ ὅσα ἄρα καὶ ἀνόσια τὰ αὐτὰ ἂν εἶη, ὧ Εὐθύφρων, τούτῳ τῷ λόγῳ.

“los dioses [...] unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas [...] Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses. [...] Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías”<sup>34</sup>.

Lo que Platón busca no es, pues, una catarsis de índole trágica basada en el conocimiento de la realidad empírica que nos rodea –una realidad asentada en el sufrimiento humano–, sino una respuesta agradable que le conduzca a una verdad situada en el mejor de los mundos posibles, una realidad sobre la que introducir un orden ante el cual el caos aparente de nuestro mundo no es más que un reflejo imperfecto fruto de la ignorancia del lego, del profano no

<sup>32</sup> *Rep.* III 398a, de la traducción de CONRADO EGGERS LAN, en Gredos, Madrid, 1986.

<sup>33</sup> *Ibid.* III 396c; X 605a; *Eutifr.* 6b, de la traducción de J. CALONGE RUIZ ET AL., Gredos, Madrid, 1997.

<sup>34</sup> *Eutifr.* 7e–8a.

iniciado en la gnosis filosófica, y de su incoherente y desordenada alma<sup>35</sup>. Para Platón una moral que permita la existencia de conflictos irresolubles, o en los cuales su resolución implique una pérdida de algún tipo, constituyen una moral desamparada de la razón y, en consecuencia, una mimesis negativa de la verdad última. Tal racionalización conduce inexorablemente a un proceso de desestetización (*Entkünstung*) que ha repercutido en la vocación de totalidad de gran parte de la filosofía posterior: la necesidad de que el conflicto se resuelva en armonía, de que exista una respuesta ética efectiva a cualquier problema moral y que, por ello, no pueda ni deba haber conflicto entre diversos fines éticos. *In nuce*, existe una respuesta racional a los grandes problemas de la vida<sup>36</sup>. Esta visión sin duda contrasta con el carácter original de la religión griega, definida por el genial filólogo británico Lloyd-Jones como el “hard realism” de las acciones deplorables que todos podemos alcanzar a realizar por razones totalmente exteriores a nosotros mismos: si bien los dilemas morales de Agamenón y Abraham surgen de un imperativo divino, ni Edipo ni Antígona son culpables de sus desgracias, sino que son las decisiones tomadas por otros sujetos éticos –los padres de Edipo, el tío de Antígona– las que abocan al agente a su trágico destino, a sufrir las consecuencias del dilema –nótese que en ambos casos, tanto en los mitos griegos como en la historia del patriarca bíblico, el énfasis trágico se acentúa con el vínculo consanguíneo de la estirpe familiar<sup>37</sup>.

El diálogo platónico, pues, pretende cumplir la misma función paideica de la tragedia, pero sustituyéndola en el marco de una filosofía racional que elimine los dilemas éticos y abogue por una alternativa a los educadores tradicionales de la *polis* –¿cabría entender, tal vez, el socratismo como una filosofía del *demos* impuesta a la *polis*?–: Hesíodo, Homero, Simónides, Píndaro o los creadores de tragedias citados como educadores por Aristófanes en sus *Ranas* (1063–6), todos ellos discurren por las páginas del diálogo platónico como interlocutores indirectos de los adversarios socráticos y, como en la tragedia, se produce en el

---

<sup>35</sup> *Eutifr.* 14e. Cfr. STEPHEN G. SALKEVER, “Tragedy and the Education of the *Demos*”, en J. PETER EUBEN (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986., pp. 284–285.

<sup>36</sup> G. CUPIDO, *L’anima in conflitto. “Platone tragico” tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Il Mulino, Bolonia, 2002, p. 151. Cfr. LLOYD-JONES, p. 72.

<sup>37</sup> Y no sólo esto: el agente moral se encuentra en un proceso de maduración sexual –por ejemplo, Antígona sería pronto desposada al hijo de Creonte, Edipo contrae matrimonio con su propia madre, etc.–, y por tanto de crecimiento, de paso a una etapa en la que deberá por vez primera enfrentarse al mundo y decidir, *inventar*. Véase MICHAEL J. ANDERSON, “Myth”, en GREGORY, pp. 124–125.



diálogo una oposición entre dos puntos de vista fundamentalmente morales. Pero al contrario que en aquella, en éste se lleva a la contradicción interna al no-Sócrates, al que pretende defender una visión relativista, irracional o estéticamente ilusoria (poética) de la realidad.

La apofántica platónica con respecto a la tragedia no parece haber permeado al Estagirita. El discípulo de la Academia, en efecto, habló larga y minuciosamente del texto trágico, y aunque destacados filólogos han apuntado a la ignorancia que tanto Aristóteles como cualquier otro de sus contemporáneos profesaba en torno a los *orígenes* del género –que hoy, arqueológica y filológicamente, deberían resultarnos al menos más diáfanos–, es lícito atrevernos a pensar que su comprensión de la misma y de la experiencia inmediata de sus representaciones dramáticas lo sitúan en una posición privilegiada para decir no sólo qué era la tragedia para el hombre antiguo, sino qué significado y valor tenía, cuanto menos, en la Hélade alejandrina. La ecuación entre dilema moral y tragedia, hoy sólo aparente para el hombre post-kantiano, resultó sin embargo evidente tanto para el griego del s. IV a.C. como para el *uomo universale* renacentista del cual hablaba Nietzsche a propósito de su ya mencionada “moralinfreie Tugend”. No en vano, el texto de la *Poética* aristotélica en el cual se discute positivamente la tragedia –y sus temas: el conocimiento como sufrimiento, el dilema moral– fue prácticamente desconocido en la Antigüedad, llegando incluso a desaparecer de la tradición exegética de Alejandro de Afrodisias o de Boecio –en este caso, por haber sido ejecutado por Teodorico el Grande antes de poder proceder a su edición comentada del *corpus aristotelicum*–. Hasta el s. XV, y por tanto con el Renacimiento, no se recupera esta importantísima obra del Estagirita: pero el paso del tiempo ha afectado gravemente al texto, del cual hemos perdido su segundo libro. Tal fue su fatídico destino que el texto griego nos ha llegado muy tardíamente en un manuscrito de los *Rhetores Graeci* de finales del s. X (el *Parisinus 1741*, que no es sino una recopilación de retórica griega), y su *vetus translatio latina* data del s. XIII, de la mano del Guillermo de Moerbeke, también autor de la traducción latina de la *Metafísica* de la que se sirvió Santo Tomás de Aquino. Es por ello que, aunque la influencia del Estagirita fuera minúscula, cuando no inexistente, nos es lícito tomar prestada su opinión para precisar algunos puntos de la controversia platónica –su *teatro*

*antitrágico*— en torno a la discusión dilemática en la Antigüedad<sup>38</sup>.

La obra en cuestión, o lo que nos ha llegado de ella, debe ser clasificada entre las acroamáticas o esotéricas, esto es, destinadas a ser escuchadas, por lo que puede deducirse que, al contrario que los textos exotéricos que no han llegado a nosotros, Aristóteles habría utilizado estos para educar a sus alumnos. Por tanto, la primera atribución que cabe dar al texto del Estagirita es de paideica: la poesía y la tragedia, a pesar de ser una imitación más o menos perfecta de la realidad —y en esto coincide con su maestro (1448b5)— poseen un valor motivacional y cognoscitivo<sup>39</sup>. El pasaje clave para comprender el valor de la tragedia y del conflicto deontológico que se encontraba en lo más profundo de la religión y cultura helenas puede leerse en 1449b23–28, y ha sido profusamente comentado desde su redescubrimiento en el Renacimiento<sup>40</sup>:

Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας τελείας, μέγεθος ἔχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἐκάγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

“Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado [...] actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones”.

“Esforzada”, σπουδαία, es un término vinculado en el Estagirita al carácter virtuoso de la acción —por ejemplo en *Metaf.* 1021b24 y *EN* 1151a27—, mientras “completa”, τελεία, remite a la constitución perfecta de la misma. La acción que acontece en una tragedia es, por tanto, virtuosa en sí misma, paideica e hiperbórea, esto es, de gran magnitud o altura (μέγεθος ἔχούσης), y el lenguaje que la expresa, a diferencia de la comedia, delicioso y gratificante alimento (ἡδυσμένῳ) al paladar del espectador. Siendo pues una acción, ésta ha de *tener lugar*, es decir, la tragedia, y en esto comparte escenario literario con la metodología platónica del diálogo, no es una mera narración sino un actuar de los personajes en la que la

---

<sup>38</sup> Para una excelente discusión de estas y muchas otras apasionantes anécdotas textuales, véase la *Introducción* a la ejemplar edición del catedrático de griego clásico Valentín García Yebra, en Gredos, Madrid, 1974 (edición trilingüe).

<sup>39</sup> Cfr. G. SORBOM, *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Svenska Bokförlaget, Estocolmo, 1966.

<sup>40</sup> Véanse las noticias recogidas por Yebra en su *Apéndice I*, op. cit., pp. 352–375.

acción se impone a los mismos a través del error, no de la maldad<sup>41</sup>. De aquí deduce el Estagirita los tres principios básicos y, ante todo, acentúa la disparidad de su pensamiento para con su maestro: la acción trágica retrocede sobre sí misma en un proceso de cambio (μεταβολή) en sentido contrario (περιπέτεια), de lo desconocido a lo conocido (ἀναγνώρισις), produciendo el “lance patético” (πάθος) de la acción destructora fruto del error –la muerte, el suicidio, el tormento... nuevamente el *pathei mathos*<sup>42</sup>. Y es importante, ante todo, destacar que es el gran error (ἀμαρτίαν μεγάλην) lo que acontece, y no la maldad o incapacidad para la acción moral<sup>43</sup>, como creía Platón al rechazar la tragedia.

Finalmente, nos hallamos una vez más ante la catarsis, esa finalidad de la tragedia tal y como la entiende Aristóteles. Sin el efecto emotivo, sin una combinación de las dispares afecciones de alegría y dolor, risa y lágrimas, no hay movimiento trágico ni acción dramática. La catarsis es, y esto habrá de ser recordado cuando se analicen los dilemas morales en China, un fenómeno profundamente físico, como lo es ora la virtud y su contrario, la incapacidad técnica, ora el resultado de ambas. Esta característica es común a muchas sociedades basadas en los conceptos relativos a la vergüenza antes que al pecado o el perdón, que son por sí mismos fenómenos psicológicos y no físicamente distintivos. Es por ello que el asesinato que Heracles comete, o el incesto y parricidio de Odiseo, deben ser limpiados *físicamente* a través de una prueba que purifique el acto, que demuestre que la persona erró por desconocimiento y no por incapacidad (i.e., maldad) –en esto consisten, únicamente, los doce trabajos de Heracles, o la autoinfligida mutilación de Edipo: purificación, que conduce a la compasión de la que nos habla el Estagirita.

Esta opinión, que ha sido encarecidamente defendida por el erudito catedrático de filología griega Valentín García Yebra frente a toda la tradición exegética moderna, se encontraba ya presente en las interpretaciones renacentistas del pasaje en cuestión. Así,

---

<sup>41</sup> 1450ab. Nótese que δρώτων, “acción, gesta, trabajo”, hacía también referencia a los sacrificios rituales. Cfr. Pl. *Rep.* III 394c, para una opinión semejante.

<sup>42</sup> 1452a22. Recomendamos encarecidamente las impagables notas de Yebra a estos pasajes, para una mayor profundización filológica.

<sup>43</sup> No debe olvidarse que el sentido clásico de *virtus* es el de “capacidad” o “aptitud” tanto física como moral, como bien recuerda Morillas en la nota 37 al ya mencionado pasaje nietzscheano. Por ejemplo, μοχθηρία es entendido como carencia de capacidades técnicas por Platón, en *Pol.* 302a, así como por su contemporáneo el orador Antifón, en 4.2.4.

Giovambattista Giraldi Cintio resaltó como “la Tragedia coll’horrore, et colla compassione, mostrando quello che debbiam fuggire, ci purga dalle perturbationi, nelle quali sono incorse le persone tragiche”<sup>44</sup>, mientras Giovanni Battista Pigna, más preciso, explica que la tragedia “non purgat quia cautiores evadamus, et permotiones illae nos humanae vitae calamitatem edoceant”, sino que “aegra mens reficitur, et cessat a duris cogitationibus, ita ut animus omni solitudine exuatur”<sup>45</sup>.

La presencia de la *Poética* aristotélica en el Renacimiento europeo no corresponde en modo alguno a un fenómeno aislado. La apropiación romana de la tragedia griega, de la que se hizo partícipe el estoico cordobés Séneca, infundió notables influencias sobre la cultura renacentista y neoclásica e inspiró insignes tragedias de tema griego. Pero las condiciones alimenticias que hicieron posible la tragedia de la Hélade no llegarán a darse en unas tierras latinas cuya sequedad aplastará, con su lenguaje cultural, el espíritu homérico–heraclíteo. La primera de estas tragedias puesta en escena en los *Ludi Romani*, en el año 240 a.C., fue una adaptación latina llevada a cabo por el *semigraecus* Lucio Livio Andrónico, *Odusia*, y de ella nos informa el mismo Cicerón que “non satis dignae quae iterum legantur”<sup>46</sup>. La disolución de estas tragedias originalmente áticas en *fabulae crepidatae* latinas fue ciertamente casual—Andrónico fue capturado en Tarento durante la conquista romana en el año 272 a.C. y es por ello que no hizo sino transmitir lo que su corazón heleno todavía guardaba—, mas su éxito no será en modo alguno relativo: Gnaeo Nevio, autor de una *Poenicum Bellum* en la que él mismo participó, fue el primero en transformar el nuevo género de Andrónico en una tragedia épica puramente romana e integrada por temas autóctonos y, particularmente, centrada no ya en eventos mitológicos suprahistóricos, sino contemporáneos y cercanos a sus conciudadanos<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> G. GIRALDI CINTIO, *Discorsi intorno al comporre de i Romanci, delle Comedie et delle Tragedie, e di altre maniere di Poesie*, Venecia, 1554, p. 219, en YEBRA, p. 353.

<sup>45</sup> G. BATTISTA PIGNA, *Poetica Horatiana*, Venecia, 1561, p. 76, en YEBRA., p. 355. Es necesario resaltar que la opinión aristotélica en torno a la tragedia está directamente vinculada a su idea del justo medio, recogida en *EN* 1131b15, que permite la coexistencia de dos fines contradictorios ante los cuales debe escogerse, por justo, el mal menor (ἐλαττον κακόν).

<sup>46</sup> Cic. *Brut.* 71–2.

<sup>47</sup> Sobre estas *fabulae praetextae*, véase la excelente contribución de HARRIET I. FLOWER, “*Fabulae Praetextae* in context: when were plays on contemporary subjects performed in Republican Rome?”, *The Classical Quarterly*, 45 (1995), pp. 170–190, así como la más completa recopilación de fragmentos y estudios al respecto,

Esta herencia griega, aunque agostada, se perpetuó sin embargo en autores como Séneca, extendiéndose al Renacimiento primero<sup>48</sup> y a Francia e Inglaterra después a través de diversas traducciones<sup>49</sup>. La *Medea* eurípidea influyó sobre su homónima latina, obra del cordobés, y ésta, a su vez, influyó sobre la primera tragedia del neoclasicismo francés, *Médée*, publicada en 1635 por Pierre Corneille –casi dos siglos después, Franz Grillparzer realizará una nueva adaptación–. En la corte inglesa de Isabel I se depositaron también las bendiciones de esta lectura genética: el género griego fue renovado por Thomas Sackville y Thomas Norton, autores de la primera “tragedia isabelina”, *Gorbonuc*, finalizada en 1561 y representada el 18 de enero del año siguiente en la misma corte. Sin embargo, aunque levemente inspirada en temas griegos, la tragedia postrenacentista ya no es tragedia en el sentido heleno del término y lo que nos ofrecen estas recreaciones isabelinas se reduce a sangrientos enfrentamientos familiares en torno a ideas de venganza y honor. Séneca, finalmente, será también una importante influencia para el dramaturgo Thomas Kyd, introductor de la venganza sobrenatural en su representación dramática *The Spanish Tragedy* (1582–1592)<sup>50</sup>, referencia para el teatro inglés y considerada, como anticipo de la obra cumbre del “Bard of Avon”, una suerte de *Ur-Hamlet*. Esta pervivencia histórica del perfil inacabado que la tragedia y, en particular, de la tragedia como fenómeno estéticamente griego, supone haber olvidado ya la sensación fatídica que produce ese final esperado, evidente, pero que no debería haber llegado, y apunta, una vez más, a que el error del platonismo y de toda la filosofía posterior profundamente antitrágica –a excepción, tal vez, de Aristóteles–<sup>51</sup> subyace en el carácter sedentario de las mismas ausente en toda *filosofía caminada*.

---

en G. MANUWALD, *Fabulae Praetextae. Spuren einer literarischen. Gattung der Romer*, Verlag, Munich, 2001.

<sup>48</sup> Charles E. Whitmore ha estudiado el fenómeno trágico en el Renacimiento, en su clásica obra *The Supernatural in Tragedy*, Kessinger Publishing, Montana, 2004 (reed. 1915), pp. 177–200.

<sup>49</sup> Sobre Séneca y su metatragedia ha escrito profusamente A.J. Boyle, por ejemplo *Tragic Seneca: an essay in the theatrical tradition*, Routledge, Nueva York, 1997, o el más reciente *An Introduction to Roman Tragedy*, Routledge, Nueva York, 2006, especialmente pp. 27 ss.

<sup>50</sup> El mismo tema se encuentra ya presente, no obstante, en la tragedia eurípidea *Hecuba*, 37–41. Cfr. WHITMORE, pp. 102–104.

<sup>51</sup> Werner W. Jaeger fue el primero en desarticular ese anacrónico edificio en que se había convertido el aristotelismo, contextualizando las obras del Estagirita como algo vivo cercenado por contradicciones internas, en su tesis de doctorado *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (pub. Weidmann, Berlín, 1923). La traducción española, a cargo de José Gaos, fue publicada en México en 1946 a partir de la edición inglesa y reeditada posteriormente con revisiones añadidas por el mismo Jaeger a la segunda edición inglesa de 1948, revisada durante su exilio a causa de su oposición a la *Gleichschaltung* nacionalsocialista.

### 1.3. *Obligationes non colliduntur*

La inconcebibilidad de la colisión entre deberes y obligaciones forma parte, como ha precisado George Steiner, del sentido judaico del mundo en cuanto que para éste el orden del universo es racionalmente cognoscible por la razón humana, Yahvé un dios justo y su providencia, aunque lenta –como en el caso de Job–, acaba siempre presentándose<sup>52</sup>. Así traiciona a Engels su afiliación judaica cuando afirma, en su *Anti-Dühring*, que “Ciega es la necesidad únicamente, *mientras la misma no es entendida*”<sup>53</sup>, y es por ello que el Antiguo Testamento está exento de tragedia alguna –no porque ésta sea, como afirma Steiner siguiendo el mito weberiano, “privativa de la tradición occidental”, sino porque al judaísmo, como al platonismo y al cristianismo después, le es ajena. Resulta por ello inadecuada esa afirmación kierkegaardiana según la cual la pasión del Cordero de Dios habría representado “la más profunda tragedia”<sup>54</sup>, pues ni Cristo peca ni padece desconocimiento de falta alguna, ni se halla en su persona dilema moral alguno –esta imperfección es defendible, únicamente, desde postulados arrianistas como el socianismo–. Esto supo verlo y expresarlo magistralmente el novelista ruso F.M. Dostoievski en su novela *El Idiota*, en donde retrata a Cristo no como un héroe –trágico o no–, sino como un ideal futuro inaprensible a nuestra existencia terrenal<sup>55</sup>.

La tragedia se enfrenta a una afirmación opuesta al judeocristianismo: que la necesidad es terriblemente ciega y los dioses raramente se compadecen de la desgracia humana –muestran ἀπάθεια, carencia de sensibilidad emotiva alguna por las experiencias, buenas o malas, del género humano–. Pero esto es una falta moral que el mundo no puede permitirse. Ha sido reivindicado, en ocasiones, que la desmitificación de la moral en la patrística latina, y más concretamente en San Agustín, surge del realismo radical presente en la doctrina

---

<sup>52</sup> En su discutido *La Muerte de la Tragedia*, trad. E.L. REVOL, Monte Ávila, Venezuela, 1970, pp. 9–10.

<sup>53</sup> S. S. KIERKEGAARD, *SKS XX*, p. 143: “Men Jødedommen er for ethisk udviklet hertil” [“Mas el judaísmo está demasiado éticamente desarrollado para esto”]. Para la cita, repetida en diversas ocasiones por Lenin y atribuida por Steiner a Marx, véase *MEW XX*, p. 106: “*Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird*” (cursiva en el original).

<sup>54</sup> *SKS XX*, p. 135, “dybeste tragedie, fordi Christu [...] bar al Verdens Synd”.

<sup>55</sup> F.M. DOSTOIEVSKI, *PSS 28.2:251* (carta a su sobrina Sofía A. Ivanova fechada en enero de 1868). La idea de Jesús como héroe remite a Ernest Renan y fue criticada por Nietzsche en *NF 15 [9]* y, especialmente, en 14 [38] (ambos de la primavera de 1888). En el primer fragmento Nietzsche cita explícitamente a Dostoievski en dos ocasiones.

cristiana –una *acusación* positiva que ya realizara Lloyd-Jones sobre el pueblo griego<sup>56</sup>, pero huelga decir que esta concepción se encontraba ya *in nuce*, no obstante, tanto en la obra neoplatónica de Plotino como en el famoso e influyente tratado del *ultimus romanus* Boecio, *De consolacione philosophiae*, en donde se recupera, por un lado, el concepto de razón divina y de perplejidad ante el problema del mal y, por otro, la idea cercana a ello del *pathei mathos* o la filosofía como sufrimiento de un alma cuyas pasiones (“*gaudia*”, “*timor*”, “*spes*” y “*dolor*”) deben ser purgadas convenientemente si se quiere seguir el camino de la filosofía:

“Quoniam uero quis sit rerum finis ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; [...] has fortunarum uices aestimas sine rectore fluitare”,

“Como ignoras cuál es la finalidad de las cosas, juzgas poderosos y afortunados a los hombres malvados y criminales; [...] crees que la Fortuna, arbitraria y sin piloto, navega a la deriva”,

y más adelante, la personificación de la Filosofía le recuerda que

“Habemus maximum tuae fomitem salutis ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis”.

“la fuente más importante para tu salvación reside en tu correcta opinión sobre el gobierno del mundo, ya que crees que está sometido no a los accidentes del azar sino a la razón divina”<sup>57</sup>.

Así reza en adonios el poema que prepara a Boecio, pero también al lector, para la verdadera *consolatio* del Libro II:

1 “Nubibus atris condita nullum fundere possunt sidera lumen.	“Por negras nubes ocultas, las estrellas no pueden difundir ninguna luz.
5 Si mare uoluens turbidus Auster misceat aestum, uitrea dudum parque serenis	Si, agitando el mar, el violento Austro desencadena la tempestad, poco antes cristalina y similar a un día

<sup>56</sup> M. LORIAUX, “The Realists and Saint Augustine: Skepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought”, *International Studies Quarterly*, 36/4 (1992), pp. 416–417. No obstante, la misma idea se encontraba ya en el neoplatonismo, por ejemplo, en Plotino, *Enn.* I.1.1.

<sup>57</sup> Boec. *Consol.* I, 6, 19–20. Para la traducción, véase Boecio, *La consolación de la filosofía*, ed. Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997.

10 unda diebus mox resolutio sordida caeno uisibus obstat, quique uagatur	sereno, el agua manchada por el removido fango, se oculta pronto de las miradas. Y el torrente que baja
15 montibus altis defluus amnis saepe resistit rupe soluti obice saxi	desde las altas montañas deslizándose, a menudo se detiene ante el espectáculo de una masa desprendida de la roca.
20 tu quoque si uis lumine claro cernere uerum, tramite recto carpere callem:	También tú, <i>si quieres</i> <i>con clara mirada</i> <i>percibir la verdad,</i> y por el camino recto recorrer el sendero,
25 gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato nec dolor adsit, nubila mens est	expulsa los placeres, expulsa el miedo, ahuyenta también a la esperanza, y que no haya lugar para el dolor. El espíritu está turbado
30 uinctaque frenis haec ubi regnant”.	y atado por cadenas, cuando reinan estas pasiones” <sup>58</sup> .

Más allá de Boecio, será el obispo hiponense quien someta a un análisis más consciente la existencia de situaciones que pueden resultar moralmente conflictivas. Dos son las ocasiones en la que San Agustín centra su atención sobre esta problemática: la primera, discutida en el libro XIX de su *Ciudad de Dios*, examina el caso de un magistrado que debe tomar decisiones legislativas relativas a la tortura de posibles culpables. Este juez se encuentra ante el dilema de condenar a un inocente que sólo será visto como tal una vez se haya confirmado, a través de la tortura, que no es culpable de tales cargos. Al ser el juez necesario para mantener la justicia y el equilibrio de la sociedad, no puede prescindir de ejercer su autoridad legislativa aunque esto le lleve a torturar a un inocente en el curso de su proceso. En esta situación, la ignorancia en torno a la culpabilidad o inocencia del acusado es la que conduce al aparente conflicto moral del juez, y es por ello que, para el hiponense, “*miseria certe hominis*”<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Ibid., I, 7. Cursiva nuestra.

<sup>59</sup> CD XIX, 6.



El segundo problema sobre el que San Agustín centra escuetamente su atención es la guerra justa: aquellas situaciones en las que el hombre se ve empujado a matar por un bien mayor, y que demuestran una vez más la miseria de la existencia humana:

“quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis aduersae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeua quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur”.

“Porque de no ser justas nunca debería emprenderlas, y, por tanto, para el hombre sabio no existiría guerra alguna. Es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas. Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como éstos, tan enormes, tan horrendos, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia (*miseriam*)”<sup>60</sup>.

Esta polémica será continuada por Santo Tomás de Aquino en su inacabada *Summa Theologica* –obra finalizada póstumamente por Reginaldo de Piperno–, en donde, hablando de la mentira, afirmará que “minus malum est eligendum ut vitetur majus malum”, de igual forma que un médico amputa una pierna para prevenir que la infección de una parte se extienda a todo el cuerpo:

“Praeterea, minus malum est eligendum ut vitetur maius malum, sicut medicus praecidit membrum ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum praeservet ab homicidio, et alium praeservet a morte”.

“Todavía más: se debe elegir el mal menor para evitar un mal mayor, como el médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero al introducir en el pensamiento de alguien falsas opiniones es menor daño que el asesinar o ser asesinado, Luego el hombre puede mentir lícitamente para evitar que uno cometa un homicidio y para salvar a otro de la muerte”<sup>61</sup>.

En situaciones de esta índole tanto la mentira como las promesas incumplidas pueden justificarse de muy diversas formas, ya sea bien por la imposibilidad que presentan ante sucesos ajenos al agente moral, bien porque en ellas se ha prometido algo que sería pecado<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> CD XIX, 7. Para la traducción, véase la edición bilingüe de Victorino Capanaga, en *Obras Completas de San Agustín: La Ciudad de Dios*, Editorial Católica, Madrid, 1988<sup>4</sup>, vols. XVI–XVII.

<sup>61</sup> ST II–II, q.110, a.3, arg.4 (traducción española de la edición de B.A.C., Madrid, 1953–1960). La idea remite a Cicerón, *Rep.* III 35 (apud. Isid. *Etym.* 18, 12 ss.). Un correcto estudio sobre el esta cuestión en el Aquinate puede encontrarse en DANIEL MCINERNEY, *The difficult good: a Thomistic approach to moral conflict and human happiness*, Fordham University Press, Nueva York, 2006.

<sup>62</sup> *Ibid.*; cfr. II-II, q.62, a.2. El Aquinate ofrece diversos ejemplos de mentiras justificables extraídos de las escrituras, por ejemplo Gén. 17; Ex. 1:21; Judith 15; etc. La referencia de Santo Tomás a la promesa de retorno de San Pablo a Corinto (*Hech.* 18:21) es sin embargo innecesaria, pues el apóstol añade tras su promesa “τοῦ

Según esta visión, los dilemas morales sólo serían tales desde la incertidumbre gnoseológica que supone la ignorancia por parte de un agente moral serio, es decir, la perplejidad del agente sólo es tal en cuanto que es relativa a un segundo factor, esto es, el sujeto se halla *perplexus secundum quid*, pero nunca en una situación real de *perplexus simpliciter* –visión compartida, entre otros, por Georg Henrik von Wright, Peter Geach, Alan Donagan y Alasdair MacIntyre. Este segundo factor, el *quid*, constituye la asunción moral errónea tomada por el agente moralmente responsable y que, al corregirse, hace desaparecer su perplejidad inicial. Esto significa que en el sistema tomista y, en líneas generales, en el cristianismo y en gran parte de la filosofía posterior, las inconsistencias morales únicamente se entienden como tales en cuanto que surgen ante el imperfecto conocimiento de los seres humanos. El aristotelismo ya defendió esta imposibilidad de encontrarse ante un conflicto real de virtudes al afirmar ora la unidad de las mismas en una *scala virtutum*, ora su articulación a través de la recta razón de la cual son un modo de ser<sup>63</sup>; pero el Aquinate trasciende al Estagirita al responder en su alegato a los tres ejemplos del *Moralium* de San Gregorio<sup>64</sup> que, “como en silogísticas, así también en las morales [...] la ley eterna no puede fallar, pero sí la razón humana”.

Esta línea, reivindicada al platonismo por el tomismo en el s. XIII, desembocará tres siglos después sobre el deísmo inglés y, a su vez, sobre la lógica ilustrada –*Aufklärung* o su equivalente inglés *Enlightenment* capturan mejor el sentido del *milieu*– del siglo siguiente, y es remarcable observar como el *Kantianismus* va a imponer su particular visión de la realidad incluso sobre aquellos que no necesariamente comparten su concepción del mundo. Para el filósofo de Königsberg resulta imposible concebir que puedan ser impuestos sobre un agente moralmente responsable dos obligaciones cuando ambas no pueden llevarse a cabo simultáneamente, pues tanto “obligación” como “deber” son conceptos generales con los que se expresan necesidades objetivas de determinadas acciones morales<sup>65</sup>. En el caso de un aparente dilema moral (“*collisio officiorum s. obligationum*”), y dado que racionalmente resulta inaceptable la colisión real de tales obligaciones y deberes (“*obligationes non colliduntur*”), es necesario asumir que una de ellas será “non obligantes” y que la más fuerte

---

θεοῦ θέλοντος”.

<sup>63</sup> Arist. *EN* 1144b25–35.

<sup>64</sup> *Moralium Libri sive Expositio in Librum B. Job*, XXXII, 20, 36–38 (=PL 76, 657–8). Cfr. en el Aquinate, I–II, q.19, a.6, ad 3; II-II, q.62, a.2, o. 2; III, q.64, q.6 ad 3; *de Veritate*, q.17, a.4, ad 8.

<sup>65</sup> I. KANT, *MS* 4:224. Sobre esta idea de “overriding”, véase SINNOTT–ARMSTRONG, pp. 15–22 y 229, n. 10.

de las dos prevalecerá sobre la otra (“fortior obligandi ratio vincit”). Esta distinción no es en modo alguno diferente a la que se establece entre obligaciones perfectas e imperfectas tal y como ya las definiera el tenaz adversario de Leibniz<sup>66</sup>, o entre el “minus malum”/“majus malum” del Aquinate, y es especialmente cercana a esa filosofía sintomática de la que Kant es su más fiero oponente, el utilitarismo. En efecto, para el filósofo utilitarista existe igualmente un valor moral último al que pueden reducirse todas las necesidades y obligaciones, consistente en maximizar el provecho que produce la situación. Y aunque es en este punto que el hedonismo de John Stuart Mill se sitúa en las antípodas del dicho kantiano “fiat justitia, pereat mundus”<sup>67</sup>, esto sólo aprueba el antiguo *dictum* según el cual los extremos acaban tocándose –el monismo kantiano deontológico y el pluralismo consecuencialista del británico liberal Mill: “the promotion of happiness is the ultimate principle of Teleology”<sup>68</sup>. Gilbert Harman ha sabido sintetizar en una genealogía lingüística las sutilezas del fenómeno moral en Occidente, desde el cual *realismo* se define bajo la creencia de que la realidad, tanto física como moral, es reductible a un único principio o ley:

“La idea de que hay algo semejante a la ley moral se refleja en nuestro uso del lenguaje. Hablamos de obligaciones morales, de deberes morales, de derechos morales y de excusas morales; y estas nociones –deber, derecho, obligación y excusa– parecerían tener sentido únicamente en relación con algún tipo de ley”<sup>69</sup>.

En esta trampa del lenguaje continúa inmerso el discurso moderno en torno a esta cuestión, discurso a debate hoy, principalmente, entre el intuicionismo deontológico de Sir David Ross y la teleología aristotélica de un MacIntyre. Ross es, por supuesto, quien primero planteó la distinción entre deberes *prima facie* y deberes “all-things-considered” en su conocida obra *The Right and the Good*, publicada en los años treinta como respuesta a los

---

<sup>66</sup> SAMUEL VON PUFERDORF, *The whole duty of man according to the law of nature*, Londres, 1735<sup>5</sup>, I.2.14; I.9.3.

<sup>67</sup> Kant, *Frieden* 8:378, 35.

<sup>68</sup> J.S. MILL, *A Sytem of Logic Ratiocinative and Inductive*, VI.12 § 7. Cfr. § 8: “the application of the general logic of scientific inquiry to the moral”. No sin razón supo ver Nietzsche la filiación de Mill, cuando jocoso exclama: “El ‘amor al género humano’, con ayuda de una educación racional –Stuart Mill, ¡para morir de risa!”, (*NF* 8 [46], invierno de 1880–1881, en *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*, ed. DIEGO SÁNCHEZ MECA, trad. M. BARRIOS y J. ASPIUNZA, Tecnos, Madrid, 2008). Para una crítica deontológica al utilitarismo, véase JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, I. 6 (tr. MARÍA DOLORES GONZÁLEZ, FCE, Madrid, 1995<sup>2</sup>).

<sup>69</sup> G. HARMAN, *La Naturaleza de la Moralidad. Una Introducción a la Ética*, tr. CECILIA HIDALGO, UNAM, México, 1983, p. 75, corrigiendo “derecho moral” por “ley moral” (“moral law”).

argumentos intuicionistas de G.E. Moore<sup>70</sup>. La terminología rossiana no debe confundirnos por lo novedoso de la misma: al hablarnos de *prima facie* Ross está en realidad diciendo lo mismo que el Aquinate, esto es, que únicamente a primera vista (*prima*) parece o aparece (*facie*) como dilemática una situación moral determinada, pero que tal apariencia es ella misma ilusoria, esto es, nuestra perplejidad para con el dilema moral no es ni puede ser *simpliciter*. Ross distingue siete deberes de este tipo: la beneficencia, la justicia, la gratitud, el mantenimiento de la promesa, la mejora personal, el no dañar (*primum non nocere*) y la compensación<sup>71</sup>. Según esta visión, el mundo está constituido de tal forma que se producen conflictos y colisiones entre estos deberes, pero el agente moral debe ejercer una responsabilidad tal que le permita valorar qué deberes sobrescriben a otros en una determinada situación –y eliminándose así el conflicto moral, “the moral order expressed in these propositions is just as much part of the fundamental nature of the universe”<sup>72</sup>.

A pesar de ello, es necesario señalar que la perspectiva pluralista compartida por los utilitaristas en general, y por Ross en particular, implica una cierta arbitrariedad en la elección que el agente responsablemente moral debe realizar. Es ante esto que autores como R.M. Hare han enfocado sus estudios a intentar absolutizar los principios morales descritos por Ross como *prima facie* incluyendo excepciones dentro de los mismos que deben serles prescritas –de ahí su denominación de prescriptivistas–: al encontrar una situación moralmente conflictiva, es imperativo modificar *ad hoc* uno o ambos principios morales para evitar con ello el conflicto. Lo que el prescriptivismo sostiene es que los principios morales son establecidos dentro de una cultura y un lenguaje, pero en lugar de progresar, se robustecen hasta hacerse extremadamente rígidos bajo el yugo dictatorial del lenguaje (volviéndose únicamente descriptivistas). Esto implica que aquellos que afirman la existencia efectiva de conflictos morales irresolubles se hallan atrapados por la fuerza del lenguaje sin ser capaces de avanzar más allá de lo meramente intuitivo, poseídos por cierta carencia moral viven aprisionados en principios ingenuos, imperfectos o incompletos. La fuerza evaluativa

---

<sup>70</sup> W.D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1930, y ampliado en 1939 en su *Foundations of Ethics*.

<sup>71</sup> Id., 1930, pp. 26–27.

<sup>72</sup> Ibid., p. 29. Ross confunde aquí cancelación con justificación. ¿Está justificada la elección moral de una acción A sobre una acción B, cancelando la primera a la segunda, para con ello ejercer la realista visión del mundo que pretende Ross? Véase SINNOTT–ARMSTRONG, p. 99.

del lenguaje moral debe ser entonces revivida corrigiendo con prescripciones las (inexactas) aseveraciones del agente moral<sup>73</sup>.

#### 1.4. ¿Qué obligaciones? ¿Qué moral?

Dentro del debate moral contemporáneo, en el cual se entrecruzan los hilos de la multiculturalidad con los de avances en teoría ética occidental (democracia y derechos humanos, fundamentalmente), Alan Donagan y Alasdair MacIntyre han presentado sendas propuestas que tienen en común no sólo su filiación aristotélica, sino el recurrir a un marco filosófico comparativo sin el cual el estudio de la moral, o de la ética, resultaría inefectivo o incompleto<sup>74</sup>. Estos autores sostienen que las ideas morales de una determinada cultura son irreductibles a ella misma, poseen un acontecer espacio-temporal propio dominado no sólo por las condiciones históricas desde las cuales se ha desarrollado, sino por el propio lenguaje (su sintaxis, su vocabulario), y es por ello que si se pretende alcanzar un acuerdo moral en torno a cuál es el mejor o más apropiado discurrir filosófico, es necesario tener en cuenta estas diferencias y asumir, a su vez, que nuestra propia tradición puede estar equivocada, puede no ser capaz de alcanzar a definir –tanto cultural como lingüísticamente– lo que implica ser un miembro de la especie o comunidad humana. MacIntyre, junto a Noam Chomsky y su discípulo, Henry Rosemont, Jr., es tal vez una de las más críticas voces contra el liberalismo occidental, defensor de cierta síntesis de aristotelismo y agustinismo a través de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, desde la cual interpreta el desarrollo y aplicación de la moral humana en términos modernos. MacIntyre ha sido acusado por Hare de descriptivista y relativista<sup>75</sup>, en cuanto que el filósofo escocés sostiene la existencia de realidades culturales

---

<sup>73</sup> R.M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 53, 150. Cfr. Id., *Moral Thinking. Its levels, method, and point*, Oxford Clarendon University Press, Oxford, 1981, p. 26. Su discípulo, Bernard Williams, ha analizado la misma cuestión en su *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 166, 171–2. En realidad esta visión no es más que la puesta en escena de una ética de la virtud particularista desde el supuesto idealista de una deontología de las virtudes, es decir, una justificación *ad hoc* de Ross.

<sup>74</sup> Véase la discusión de MacIntyre en su comentario “Questions for Confucians. Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community”, en KWONG-LOI SHUN y D.B. WONG (ed.), *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 203.

<sup>75</sup> R.M. HARE, *Essays in Ethical Theory*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 113. A esto ha respondido Henry Rosemont, Jr., en su ensayo “¿Democracia de quién? ¿Qué derechos? Una crítica confuciana al

intransferibles que no nos permitirían –o bien limitarían nuestra capacidad para– discutir cuestiones morales con otros pueblos, otras culturas, por pertenecer éstas a sus *mores* particulares, sus creencias, valores y textos compartidos; es por ello que estos pueblos deben desarrollar sus propios valores –sus propias soluciones *prima facie*– a través de su propia experiencia y del contacto con otras culturas que mantengan valores diferentes (y no necesariamente superiores), hasta alcanzar un nivel de desarrollo tal que permita su convivencia en la telaraña policontextual que es esa indefinible –y probablemente indefendible– *aldea global*<sup>76</sup>. La afirmación de la irreductibilidad de ciertos principios no es, al contrario de lo que pretende Hare, un recurrir al relativismo moral desde el cual todo nos está permitido bajo la excusa del respeto y la tolerancia a otras culturas, sino un alegato a una ética de la virtud culturalmente particularista. Lo que tanto Donagan como MacIntyre sostienen es la existencia de unos principios comunes –o relativamente comunes– a los que toda cultura aspira naturalmente, y que toda cultura está obligada a descubrir, especialmente en el mundo de hoy, en esa aldea global multicultural en la que los enfrentamientos parecen inevitables y el consenso lejano, y en cuyo seno un dilema moral es síntoma, a su vez, de progreso moral. Para ello, y de hecho es así en toda la tradición occidental desde Sócrates/Platón, en el punto culminante de esta reflexión se aspira al conocimiento de la existencia de una realidad objetiva última contextualizada en un sujeto ideal completamente racional, ante el cual la aparición de un conflicto moral se hace impensable, reduciéndose todo conflicto, en última instancia, a un fallo de nuestro intelecto, a una teoría moral inmadura, o a nuestra ignorancia *perplexa secundum quid*<sup>77</sup>.

---

liberalismo occidental moderno”, traducido en *La Torre del Virrey*, 9 (2011), p. 69: “no haría bien alguno defender, por ejemplo, la circuncisión genital femenina únicamente en base a que se encuentra ubicada en una cultura diferente a la occidental, mas con su propia integridad, y que por ello debe dejársela evolucionar de acuerdo a su propia dinámica”.

<sup>76</sup> MACINTYRE, p. 218. Cfr. Id., “Relativism, Power and Philosophy”, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59/1 (1985), pp. 5–22, pronunciada en 1984 ante la misma. Obviamente, puede imputarse a MacIntyre que considere su interpretación del tomismo como el más alto nivel moral alcanzado por la humanidad, pero es a su vez encomiable que no encubra bajo argucias lingüísticas su filiación filosófica.

<sup>77</sup> Id., “Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, supl. (1990), pp. 367–382. Para la lectura que de Aquinas realiza Donagan, y sus diferencias con MacIntyre, véase “Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy” en *The Philosophical Papers of Alan Donagan. Volume II: Action, Reason, and Value*, ed. J.E. Malpas, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 156, originalmente leído en abril de 1991 en la conferencia “Moral Dilemmas: Theory and Practice”, en la Universidad de Minnesota, y publicado en *Ethics*, 104 (1993), pp. 7–21.

## II. La articulación del concepto de “virtud” en la filosofía pre-Han

En uno de los pasajes más discutidos de las *Analectas*, Confucio responde a su discípulo Yan Yuan 顏淵 sobre el significado de uno de los pedestales filosóficos del proyecto moral confuciano:

克己復禮爲仁

“Realizándose/Controlándose a sí mismo, restaurar la ritualidad tradicional, es *ren*”<sup>78</sup>.

Sin entrar a considerar en este momento el significado preciso de la terminología confuciana, el punto transcendentamente relevante en este pasaje es el modo en que se desempeña la técnica orismológica de Confucio. A diferencia de lo que sería una moderna ética, esto es, el estudio de los hábitos morales culturalmente condicionados en una normativa que prescriba qué es correcto y qué es incorrecto en determinadas situaciones morales, lo que Confucio nos ofrece es un *ethos*, esto es, una relación de conceptos que se apoyan mutuamente tomando como sustento la tradición, las costumbres propias de un pueblo<sup>79</sup>, algo que se hace evidente en otros pasajes relevantes a la discusión del mismo término, *ren*:

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。」

“Zhong Gong preguntó sobre *ren*. El Maestro dijo: ‘Al salir fuera del hogar actuar como si se recibiese a un gran invitado, tratar con el pueblo como si se efectuase un gran sacrificio’”.

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」

“Fan Chi preguntó sobre *ren*. El Maestro dijo: ‘Allí donde habites actúa con reverencia, en los deberes

---

<sup>78</sup> *Lunyu*, 12.1/30/13.

<sup>79</sup> En griego existía una cierta diferencia entre el ἦθος o “carácter”, de donde nuestra “ética”, y el ἔθος o “costumbre”, equivalente a nuestra “moral”, palabras que habitualmente se confunden antes de Aristóteles, mostrando poca consistencia en su uso desde Hesíodo hasta Platón (véanse los ejemplos en H.G. LIDDELL, R. SCOTT y H.S. JONES, *Greek-English Lexicon, with a revised supplement*, Oxford University Press, Oxford, 1996<sup>9</sup>). Aristóteles será el primero en definir la primera en función de la segunda, en *EN* 1103a17. Etimológicamente ambas palabras comparten la misma raíz indoeuropea \**swēdh-* / \**σῴεθ-* y no muestran distinción alguna (por ejemplo, el sánscrito *svadhā*, “carácter”, pero el gótico *sidus*, “costumbre”).

que lleves a cabo actúa con respeto, en tu relación con las personas actúa con integridad”.

子貢問為仁。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

“Zi Gong preguntó cómo ejercer *ren*. El Maestro dijo: ‘El trabajador que desee sobresalir en su oficio, debe primero afilar sus herramientas. Habitando en este estado, hay que servir a sus grandes oficiales de talento, hay que avenirse con sus *shi* de *ren*’”<sup>80</sup>.

Lo que aquí se ofrece no es una definición *in sensu stricto* que nos permita racionalizar –es decir, contar, calcular, delimitar– el significado de un determinado concepto moral, ni tampoco debe pensarse que la pregunta de sus discípulos esté en sí misma dirigida con semejante intención<sup>81</sup>. Lo que Confucio propone, pues, es una invitación a entender el significado de una acción (為仁, “ejercer *ren*”) a través de la ejemplificación de un agente moralmente responsable, y a través de la relación de éste con otros agentes morales igualmente responsables, los grandes oficiales y *shi* virtuosos –los dos últimos rangos de la aristocracia– que han adquirido la excelencia moral en el pasado, y que sirven de ejemplo a cómo dirigir la acción moral ante determinadas situaciones problemáticas para el agente. Es por ello que, frente a la deontología kantiana o el consecuencialismo utilitarista –que podrían definirse émicamente como una ética sin moral–<sup>82</sup>, la ética confuciana debe ser definida, en primer lugar, como una “ética de la virtud” que proporciona una guía al individuo a través de la descripción accidental de personalidades de gran carácter, antes que una aplicación de principios generales que identifiquen sus acciones y su carácter como correcto o incorrecto<sup>83</sup>.

La acusación dirigida a la deontología y los consecuencialistas es, desde esta perspectiva, tan diáfana como concluyente: abordan sólo valores, lo que justifica, y fracasan al examinar

---

<sup>80</sup> Respectivamente, 12.2/30/24; 13.19/35/25; 15.10/42/23–24. Sobre los *shi*, caballeros eruditos u oficiales, v. *infra*.

<sup>81</sup> *Wèn* 問, “preguntar” o “indagar acerca de”, es la forma exoactiva de *wén* 聞, “oír”, “oler”, y está relacionado por tanto con el carácter oral de la enseñanza (A. SCHUESSLER, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2007, pp. 514–515). Existe también un cierto paralelismo entre la voz sánscrita *bodh-*, “percibir”, “despertar”, y diversas palabras derivadas de la misma raíz para “oler”, como el avéstico *pait-*, el khotanés *butte*, etc. (J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Berna, 1959, § bodh-).

<sup>82</sup> La pretensión globalizadora de alcanzar una “cultura común” o un consenso de tales características en el discurso moral arriesga liberar a la ética de la moral, esto es, reducir aquella a un mero conjunto de normas cuasi-legales desprovista de fondo cultural alguno.

<sup>83</sup> D. WONG, “Comparative Philosophy”, en ANTONIO S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge, Nueva York, 2002, p. 52.



las motivaciones estructurales del hacer ético<sup>84</sup>. Aceptado esto, los recientes análisis conceptuales en ética confuciana llevados a cabo por Antonio S. Cua o el equipo de Roger T. Ames podrían no alcanzar a iluminar lo que la filosofía confuciana intenta decirnos realmente, siendo insuficientes para alcanzar nuestro objetivo. Por ello, una exposición adecuada del *ethos* chino pre-imperial debe ofrecer al lector, previamente, un adecuado contexto histórico desde el que enfocar el desarrollo y nacimiento de la misma, tarea tanto más importante en cuanto que este período representa el *axis* del nacimiento cultural y moral de China, así como su independencia de la superstición que caracterizó los conceptos pre-morales en dinastías o períodos históricos anteriores<sup>85</sup>. Esta visión histórica no se perderá al discurrir sobre la evolución de los conceptos morales: primeramente, y una vez delimitado el marco lingüístico desde el que se abordará la cuestión, penetraremos en la dinámica de la tradición *ru* 儒 –denominada confuciana– a través de la tensión creativa que surge entre los diversos fenómenos/conceptos morales, perfilando los mismos con una descripción lo menos analítica posible, aunque lo suficiente como para satisfacer una exposición acorde con el discurso ético moderno. Nuestra aproximación pretende ser innovadora, aunque no por ello definitiva, al retomar la filología como punto de entrada al lenguaje filosófico –“philosophia facta est quae philologia fuit”– más allá de aislamiento glosológico del *logos* semítico-ario desde el cual se proyectan las categorías semánticas y morfológicas de nuestra lengua<sup>86</sup>.

Una vez reconstruido el edificio confuciano desde la tradición *ru*, nuestro segundo objetivo consistirá en analizar tangencialmente la evolución de esta misma tradición en

---

<sup>84</sup> MICHAEL STOCKER, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, en CRISP, R. y SLOTE, M. (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 66.

<sup>85</sup> Esta idea ha sido ampliamente desarrollada por Heiner Roetz en *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, SUNY, Albany, 1993. Basado en su anterior trabajo, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (Suhrkamp, Frankfurt, 1992), el autor supera la tentativa de reducir el análisis del desarrollo filosófico a un mero contraste “vom Mythos zum Logos” a través de la teoría del desarrollo cognitivo de Lawrence Kohlberg.

<sup>86</sup> La cuestión onomasiológica ya fue adelantada por Peter A. Boodberg en “The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts”, *Philosophy East and West*, 2/4 (1953), pp. 317-332. Recientes estudios lingüísticos apuntan a que la lengua china carece de determinadas funciones gramaticales como el sujeto o la pasiva. Esto no implica un *horror vacui* a la gramática, ni que la lengua se reduzca a una anarquía ocasionalmente gobernada por el contexto, sino que las relaciones semánticas deben ser entendidas desde una perspectiva provocadoramente diferente. Sobre esta cuestión, véase la tesis doctoral de Randy J. LaPolla, *Grammatical Relations in Chinese: Synchronic and Diachronic Considerations*, University of California, Berkeley, 1990, así como su ponencia “Topicalization and the Question of Lexical Passives in Chinese” (1988) en *Proceedings of the Third Annual Conference on Chinese Linguistics*, Indiana University Linguistic Club, Bloomington, 1989, 170-188, y su artículo “Chinese as a Topic-Comment (Not Topic-Prominent and Not SVO) Language”, en *Studies of Chinese Linguistics: Functional Approaches*, ed. Janet Xing, Hong Kong University Press, Hong Kong, 2009, pp. 9-22.

posteriores filosofías de carácter más prescriptivista que evaluarán el pasado, ora como objeto de crítica (Mo Di 墨翟, Gaozi 告子, Yang Zhu 楊朱), ora como transvaloración de la ética de la virtud enunciada por Confucio (Mencio, *Ur–Huang–Lao*)<sup>87</sup>. Los autores que operarán bajo estas circunstancias, aún a pesar de tomar el texto *ru* como plurisignación con la que estimular sus propios pensamientos, no se liberarán completamente de la figura ejemplar del *junzi* 君子 o del *sheng* 聖 –“noble” y “sabio” respectivamente– como medio de expresión de la virtud o de una ética de la virtud.

## 2.1. Marco histórico–cultural

En ocasiones ha sido defendida la necesidad de liberarse de la artificiosa y poco filosófica división entre historia y persona como punto de partida para iniciar una correcta reflexión, mas en el caso concreto del constructo filosófico chino se nos impone la más difícil tarea de desligarnos de la tiranía de la historicidad tradicional deconstruyendo las ideas proyectadas *a posteriori* por la historiografía imperial y, más concretamente, por el astrólogo Sima Qian, desde cuya obra *Shiji* 史記 o *Registros históricos* se ha defendido un modelo histórico lineal desde el que complementar, antes que explicar, el en realidad pluralístico marco desde el que se desarrolló la filosofía pre–imperial, marco ya defendido en los años 70 por el destacado arqueólogo Su Bingqi 蘇秉琦. Esto es así en un gran número de introducciones históricas a traducciones de clásicos chinos, siendo el *Daodejing* 道德經 atribuido a Laozi 老子 y el *Lunyu* 論語 o *Analectas* de Confucio las dos obras que más han sufrido por ello dado su carácter popular en Occidente, frente a otros textos más esotéricos destinados a un público más especializado y que, bien no necesitan de una contextualización desde la que orientar al lector, bien ofrecen una erudita disertación al respecto. Es por ello que nuestra intención al ofrecer una definición del paisaje histórico, político y cultural, acompañada de una descripción post–karlgreniana del edificio lingüístico, está doblemente

---

<sup>87</sup> Por *Ur–Huang–Lao* entiendo la tradición de la que surgen varios textos hallados en Guodian 郭店 en las excavaciones llevadas a cabo en 1993, en concreto el *Wuxing* 五行 o *Cinco Acciones*. Este texto describe la moral como un concepto material cuyo cultivo interior produce efectos perceptibles físicamente, especialmente en ojos y rostro. Frente a esta tradición, de la que como se verá bebe Mencio, Zhuangzi redactará su capítulo *De chong fu* 德充符, “Símbolo de la Virtud Completa”, 5/12/1–5/15/60.

justificada: en primer lugar, porque el período de Zhou Occidental 西周 (1045–771 a.C.) fue ciertamente crucial en el desarrollo de la civilización y cultura chinas hasta tal punto que se impuso a sí mismo como modelo de futuras generaciones a imitar por la posteridad filosófica y social. En segundo lugar, y más importante si cabe, porque esa misma filosofía será un reflejo –consciente o inconsciente– de la crisis que hizo a la dinastía Zhou desmoronarse sobre sí misma, dando paso a un período de interregno en donde el pasado y la tradición serán ideales a realizar en el presente decadente: no es por tanto correcto pretender una separación entre historia y filosofía, o explicar meramente la una desde la otra, en tanto que ambas deben entenderse recíprocamente y, revelando las lazos y mutuas interconexiones que se establecen entre ellas, permitirnos alcanzar un mayor grado de objetividad con respecto a la supuesta inaprensibilidad con la que los neopragmáticos acusan al texto filosófico.

Nuestro conocimiento del Zhou pre–dinástico es dramáticamente escaso y condicionado, sino reducido, a recientes descubrimientos arqueológicos, pues ni las inscripciones oraculares Zhou localizadas en el monte Qi 岐 ni las menciones a los mismos en los epígrafes Shang 商 constituyen un testimonio relevante. De aquellos, los recipientes de bronce con los que los Zhou realizaban sus ofrendas religiosas a sus antepasados constituyen la mayor fuente de información, no sólo por explicar el ambiente ritual –y por tanto religioso– y su evolución socio–política en forma de variaciones geográficamente relativas a diferentes regiones del territorio Zhou, sino por contener en su interior inscripciones desde las que evaluar los textos recibidos por la tradición posterior. Estas inscripciones, como veremos, nos permitirán a su vez perfilar las transformaciones políticas de este período y estudiar de primera mano cómo era la escritura de la época, esto es, el medio por el cual fueron puestas por escrito las tradiciones filosóficas de obras como las *Analectas* o el *Daodejing*, por mencionar tan sólo dos ejemplos cercanos al lector más profano.

Dos son las escuelas interpretativas que intentan explicar los orígenes pre–dinásticos de lo que será China con anterioridad a la conquista del estado o comunidad Shang, que gobernó y cohabitó con los Zhou durante un período de tiempo indeterminado<sup>88</sup>: la “Escuela

---

<sup>88</sup> Sobre la contemporaneidad de los Shang y los Zhou, véase ROBERT ENO, “Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts”, en *Early Chinese Religion*, vol. 1, p. 96, n. 149. Según se desprende de diversas inscripciones (H11.1) los Zhou no sólo sacrificaban en honor a los Shang, sino que se producían matrimonios entre ambas ramas de la nobleza. Véase EDWARD L. SHAUGHNESSY, “Zhouyuan Oracle Bone Inscriptions:

Occidental”, encabezada por Qi Sihe 齊思和 y Li Feng 李峰, defiende desde la más reciente evidencia arqueológica que la tierra natal de los Zhou se hallaba en la región de Shanxi 陝西, entre los valles del afluente Wei 渭 y el Jing 涇 ricos en cerámica pre-dinástica<sup>89</sup>. Por otro lado, y ya desde el controvertido artículo del historiador Qian Mu 錢穆, “Zhou chu dili kao” 周初地理考<sup>90</sup>, ha existido la tendencia a situar el origen de los Zhou en el valle del río Fen 汾, desde donde habrían emigrado al oeste de Shanxi, el valle que se extiende entre el Wei y el Jing. Esta postura, que ha alcanzado cierto éxito entre destacados historiadores occidentales como Edward L. Shaughnessy<sup>91</sup>, no cuenta todavía, a día de hoy, con suficiente respaldo arqueológico<sup>92</sup>. En cualquier caso, tenemos constancia tanto arqueológica como textual de que los Zhou se establecieron cerca del s. XII a.C. a los pies del monte Qi, encabezados por el duque Ji Dan Fu 姬亶父, tal y como nos relata un poema del *Clásico de Poesía* o *Shijing* 詩經:

縣縣瓜瓞	Continuamente como pequeñas calabazas
民之初生	así las gentes en su origen florecieron
自土沮漆。	desde las tierras de los ríos Ju y Qi <sup>93</sup> .
古公亶父	El antiguo duque Dan Fu
陶復陶穴	cimentó refugios [de barro]
未有家室。	dado que no había habitáculos para las familias.
古公亶父	El antiguo duque Dan Fu
來朝走馬。	arribó temprano montado a caballo.
率西水滸	Dirigiéndonos por las márgenes de los ríos occidentales

---

Entering the Research Stage?”, *Early China*, 12 (1987), pp. 161–162. Cfr. JESSICA RAWSON, “Statesmen or Barbarians? The Western Zhou as Seen through their Bronzes”, *Proceedings of the British Academy*, 75 (1989), p. 76.

<sup>89</sup> QI SIHE, “Xizhou dili kao” 西周地利考, *Yanjing xuebao* 燕京學報, 30 (1946), pp. 63–106; LI FENG, “Xianzhou wenhua de neihan jiqi yuanyuan tantao” 先周文化的內涵及其淵源探討, *Kaoguxue bao* 考古學報 3 (1991), pp. 265–284.

<sup>90</sup> Publicado en *Yanjing xuebao*, 10 (1931), pp. 1955–2008.

<sup>91</sup> E. L. SHAUGHNESSY, “Western Zhou History”, en *Cambridge History of Ancient China: from the origins of civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 303–307.

<sup>92</sup> Para una descripción de los yacimientos arqueológicos de esta zona véase LI FENG, *Landscape and Power in Early China. The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045–711 DC*, Cambridge University Press, 2006, pp. 41–46.

<sup>93</sup> El antiguo río Qi se encontraba a 4–5 kilómetros de Binxian 彬县, en lo que actualmente sería el río Shuilian 水簾 (LI FENG, 2006, pp. 161–164 y n. 57). La identificación del Ju (沮 \**dza*?, en ocasiones escrito como 渠 \**gwa*, pero su reconstrucción fonética es dudosa) es más problemática, y según diversas fuentes tardías, ambos nombres corresponderían a un mismo río, el Luo 洛. Véase LI DAOYUAN 酈道元, *Shuijing zhu. Luo Wei zhi Shui* 水經注: 洛渭之水, ed. CHEN QIAOYI 陳橋驛, YE GUANGTING 葉光庭 y YE YANG 葉揚, Taiwan Shufang, Taiwan, 2002, pp. 749–750.

至于岐下。	hasta llegar a los pies del Qi.
爰及姜女	Habiendo llegado con su mujer Jiang
聿來胥宇。	así buscaron dónde establecerse <sup>94</sup> .

El desarrollo político y militar, vinculado a las condiciones geográficas de la extensa llanura que se abría a los pies del monte Qi, impuso a la dinastía Zhou el imperativo de extender sus dominios más allá de las cuencas fluviales que les daban cobijo. Debido a las condiciones geográficas –delimitados por la cordillera de Qin 秦嶺–, los Zhou únicamente podían extenderse al este, en donde se encontraba la poderosa dinastía Shang, o al norte, a lo largo del afluente Jing, tierras ocupadas por pueblos más vulnerables y que les permitirían crecer para asegurarse su futura supremacía sobre los Shang. Aprovechando un incidente entre los Mi 密 y los Ruan 阮 y Gong 共, cuyo resultado se ha conservado en el *Clásico de Poesía* y que es nuevamente confirmado por los restos arqueológicos hallados en la zona<sup>95</sup>, los Zhou marcharon sobre esta región extendiendo su poder a lo largo de la vertiente septentrional del valle del río Jing y, con ello, abriendo las puertas a la planicie de Luoyang 洛陽, en cuyo extremo se hallaba Anyang 安陽, la capital de la dinastía Shang. Los Zhou realizaron todavía dos conquistas relevantes hasta alcanzar su destino: el estado de Li 黎, situado al norte del afluente Dan 丹 en las proximidades de la actual Changzhi 長治, y el subsiguiente ataque al estado de Yu 邶, entre los ríos Dan y Qin 沁<sup>96</sup>. Extendiéndose hacia el noreste siguiendo las márgenes del Río Amarillo, el undécimo mes de 1046 a.C. las tropas Zhou se dirigieron a Muye 牧野, en donde el ejército Shang fue derrotado y, habiéndose retirado al sureste, su capital cayó fácilmente en manos de la ocupación. Era el día quince del primer mes de 1045 a.C.<sup>97</sup>, momento en el cual daba comienzo no sólo la historia de China,

<sup>94</sup> *Shijing*, 237/118/17–9. La historia aparece también mencionada en varias fuentes, por ejemplo *Hanshu*, 28A/1547.

<sup>95</sup> *Shijing*, 241/121/19. Para la localización de Mi, véase LI FENG, 2006, p. 51, n. 68; y para la evidencia arqueológica, pp. 52–55.

<sup>96</sup> Para la localización de los mismos, véase *Ibid.*, pp. 61–62.

<sup>97</sup> Para una sugestiva cronología de estos hechos, véase EDWARD L. SHAUGHNESSY, “‘New’ Evidence on the Zhou Conquest”, *Early China*, 6 (1981–1982), pp. 66–67. Cfr. la bibliografía al respecto en LI FENG, 2006, p. 27, n. 1. Debe señalarse que esta fecha ha sido cuestionada por David S. Nivison en su controvertido estudio, *The Riddle of the Bamboo Annals* (Airiti Press, Taipei, 2009, especialmente c. VIII), en donde se destapa el corporativismo académico de determinadas publicaciones y los sobornos “intelectuales” que ciertos historiadores occidentales recibieron por parte del gobierno chino en la realización de su programa para fechar los reinados de los reyes pre–Han, *Xia–Shang–Zhou Duandai Gongcheng* 夏商周断代工程 o “Proyecto Cronológico de las Tres Dinastías (Xia, Shang, Zhou)”. Según su erudito estudio, el evento debe situarse en el año 1040 a.C.

sino también, contradictoriamente, la decadencia de los Zhou.

Durante el primer siglo tras la conquista, la unidad geopolítica de los Zhou se estabilizó bajo los auspicios de los reyes Cheng 成 y Kang 康, acompañado el primero de ellos por el hermano de su padre, el famoso duque de Zhou, a quien le serán atribuidos, entre otros logros culturales, varios poemas del *Clásico de Poesía*. Según nos cuenta el astrólogo de la corte Han, Sima Qian, en sus *Registros Históricos*:

成王將崩，懼太子釗之不任，乃命召公、畢公率諸侯以相太子而立之。成王既崩，二公率諸侯，以太子釗見於先王廟，申告以文王、武王之所以為王業之不易，務在節儉，毋多欲，以篤信臨之，作《顧命》。太子釗遂立，是為康王。康王即位，遍告諸侯，宣告以文武之業以申之，作《康誥》。故成康之際，天下安寧，刑錯四十餘年不用。

“Estando al rey Cheng cercana la muerte, temió que su príncipe heredero Zhao no pudiese asumir el cargo, por lo que ordenó a los duques Zhao y Bi que tomaran a los diversos nobles en un intento de asistir al príncipe heredero y coronarlo. Habiendo el rey Cheng fallecido, ambos duques tomaron a los diversos nobles, y con el príncipe heredero Zhao se presentaron ante el templo de los antepasados del rey, explicándole aquello por lo que los reyes Wen y Wu no tuvieron facilidades en el ejercicio del reinado, cómo debía habitar en la frugalidad, sin demasiados deseos, y con confianza enfrentarse [a su cargo]; compusieron el “Atender al Mandato”. El príncipe heredero Zhao fue entonces coronado, siendo éste el rey Kang. Cuando el rey Kang tomó el trono, solicitó [la presencia de] los diversos nobles, declarando instruirles a través de los ejercicios de Wen y Wu; compuso el “Mandato imperial de Kang”. Por ello durante [el reino de] Cheng y Kang, todo bajo el cielo se mantuvo en paz, los castigos corporales no fueron usados durante cuarenta años”<sup>98</sup>.

Este período de relativa tranquilidad y cohesión política en el que se concibieron numerosas innovaciones ha sido denominado por el historiador chino Li Feng “Paz Cheng–Kang”<sup>99</sup>, en contraste con el gradual declinar que comenzará inmediatamente con el reinado del hijo de Kang, el rey Zhao, derrotado y asesinado en una campaña militar en el año 957 a.C.<sup>100</sup>. Esta decadencia es reconocida unánimemente por historiadores y filósofos antiguos:

康王卒，子昭王瑕立。昭王之時，王道微缺。昭王南巡狩不返，卒於江上。其卒不赴告，諱之也。立昭王子滿，是為穆王。穆王即位，春秋已五十矣。王道衰微，穆王閔文武之道缺。

<sup>98</sup> *Shiji*, 4/134. Los tratados “Atender el Mandato” y “Mandato imperial de Kang” se encuentran en el *Shangshu* o *Libro de los Documentos*, 50/46/21–47/20 y 37/32/19–34/6, respectivamente.

<sup>99</sup> LI FENG, 2006, p. 91.

<sup>100</sup> Véase EDWARD L. SHAUGHNESSY, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*, University of California Press, California, 1991, pp. 245–247 para la evidencia textual y arqueológica.

“Fallecido el rey Kang, su hijo el rey Zhao, de nombre Xia, ascendió. En tiempos del rey Zhao, el *Dao* real disminuyó. El rey Zhao marchó en inspección al Sur mas no regresó, pereciendo en el río. Su deceso no fue anunciado, volviéndose tabú. Se coronó al hijo del rey Zhao, Man, que reinaría como rey Mu. Cuando el rey Mu ascendió al trono, su edad alcanzaba ya los cincuenta. El *Dao* real declinó, y el rey Mu se afligió de la carencia del *Dao* de Wen y Wu”<sup>101</sup>.

Mientras el rey de Huainan, Liu An, nos cuenta en su tratado *Huainanzi* (139 a.C.):

孔子修成、康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。

“Confucio cultivó el *Dao* de Cheng y Kang, transmitió las enseñanzas del duque de Zhou, con ellas instruyendo a sus setenta discípulos, haciéndoles vestir sombrero y túnica y administrar los textos, y es así como las enseñanzas de los *ru* [Confucianos] nacieron”<sup>102</sup>.

El desastre militar del rey Zhao supuso algo más que una simple batalla perdida: la Sexta Armada Occidental 西六師 desapareció con él, dejando desprotegida la capital y reduciendo a la mitad el poder militar de los Zhou. Pero, adicionalmente, este fracaso envió un mensaje esperanzador a sus enemigos: la hasta ahora triunfante casa de los Zhou, que había conseguido imponerse a la gran dinastía Shang, no era invencible. La mayor invasión que los Zhou experimentaran llegó durante el reinado del rey Mu, y aunque consiguieron mantenerse, su política militar cambió de la conquista a la defensa, cesando la expansión e iniciando un lento declinar sobre las riquezas acumuladas por la nobleza. En los años siguientes la autoridad real sería cuestionada, llevando a conflictos internos entre estados aliados causados, en su mayor parte, por desacuerdos en la sucesión del trono, dando lugar a campañas militares en las que los Zhou habrían sido humillados por las tropas regionales de sus propios dominios:

隹(:惟)王五年九月既生霸壬午王曰師旻令女(:汝)羞追于齊齊(:齋)女(:汝)十五易(:錫)登盾生皇(:凰)畫內(:柄)戈瑯戟厚必(:秘)彤沙敬毋敗速(:績)旻敢揚王休用乍(:作)寶段(:簋)子子孫孫永寶用

<sup>101</sup> *Shiji*, 4/134–5. Para una más detallada descripción de la campaña de Zhao, así como de los testimonios arqueológicos al respecto, véase LI FENG, 2006, pp. 93–96.

<sup>102</sup> *Huainanzi*, 21/228/1–2.

“Fue en el quinto año del noveno mes del Rey, con luna llena, en día *renyu*, que el Rey dijo: Shi Shi, te ordeno atacar Qi. Te entrego cincuenta cascos de cobre, escudos ornamentados con fénixes, dagas *ge* grabadas, lanzas *ji* de larga asta en roja cerámica. Ofrecidas son para que no encuentres la derrota, y exaltes con ellas al rey en su beneficencia, adjunto realizado este precioso *gui* para que los hijos de tus hijos, y los nietos de tus nietos, eternamente lo guarden y utilicen”<sup>103</sup>.

Lo que relata esta inscripción es el intento –fallido– de destronar al duque Xian 獻 de Qi, quien había alcanzado el trono tras asesinar a su hermano, el duque Hu 胡, marioneta política del rey Yi 夷 y sustituto de su otro hermano, el duque Ai 哀, hervido vivo en un gran caldero por éste<sup>104</sup>. Desde tal perspectiva, no resulta extraño comprender cómo la casa real, sumida en un caos interno, llegó a enfrentarse a sí misma a lo largo de varias generaciones, exponiendo su debilidad a conflictos civiles, revueltas internas e invasiones de los estados circundantes, y cómo su antes dividido, tanto física como culturalmente, espacio vital geográfico comenzó a homogeneizarse con las migraciones hacia territorios menos violentos<sup>105</sup>. Junto a estos factores político–sociales y geográficos, que tuvieron lugar al este, en las zonas conquistadas, interactuaron otros de menor importancia pero igualmente necesarios y significativos para comprender la transición hacia el período siguiente y la necesidad de la “(re)creación” del pensamiento filosófico ulterior. Nos estamos refiriendo a la aristocracia del valle de Wei, en dónde los Zhou se habían asentado.

El sistema gubernamental que imperó durante la supremacía de los Zhou fue, según ha demostrado Li Feng, una suerte de meritocracia aristocrática en la que se promocionaba a los más destacados funcionarios a ocupar puestos relevantes en las decisiones interestatales y civiles<sup>106</sup>. La casa real se mantenía en el poder gracias a esta aristocracia, a la cual obsequiaba por sus servicios con multitud de regalos, entre ellos, tierras. Tras dos siglos la consecuencia lógica de esta política se hizo evidente: la aristocracia había superado en volumen de tierras,

---

<sup>103</sup> Para las inscripciones en torno a estos acontecimientos, véase VV.AA., *Yin Zhou Jinwen Jicheng* 殷周金文集成, Zhonghua, Beijing, 1984–1994, pp. 4216 y 4331. Para una traducción de la segunda inscripción, véase SHAUGHNESSY, 1991, pp. 172–173.

<sup>104</sup> La historia aparece en el *Shiji*, 32/1481–2. Para la identificación de la inscripción con el incidente real, véase SHAUGHNESSY, 1991, pp. 267–278.

<sup>105</sup> Según se desprende de las innovaciones en los objetos de bronce. Véase *Ibid.*, p. 121.

<sup>106</sup> LI FENG, “Succession and Promotion: Elite Mobility During the Western Zhou”, *Monumenta Serica*, 52 (2004), pp. 1–35. Según YURI PINES (*Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2009, p. 247, n. 6) esta movilidad se limitó tremendamente, dando paso a un gobierno puramente hereditario en los años siguientes a la caída de la dinastía. Cfr. QIAN ZONGFAN 錢宗範, “Xizhou Chunqiu shidai de shilu shiguan zhidu jiqi pohuai” 西周春秋時代的世祿世官制度及其破壞, *Zhongguoshi yanjiu*, 3 (1989), pp. 20–30.



así como en riquezas, a la casa real Zhou, empobrecida tanto económica como militarmente. Sin poder ni autoridad, las rebeliones de la aristocracia se sucedieron, acompañadas de incursiones de otros estados, conduciendo a los Zhou a su inevitable final: en la primavera de 771 a.C. los nómadas Rong 戎 se hacían con la capital, asistidos por el estado de Shen 申 y su aliado, el estado de Zeng 纘, asesinando al rey You 幽 y dando fin a más de un milenio de unidad en el norte de las planicies chinas.

Con la caída de los Zhou, una multitud de estados independientes se disputaron la legitimidad de China a lo largo de quinientos años, fusionándose o siendo absorbidos por otros más grandes, hasta alcanzar la unidad, de forma violenta, bajo el estado de Qin 秦 en el año 221 a.C. El *Zuozhuan* o *Comentario de Zuo* contabiliza 148 estados que, en los años que seguirían a la contienda por la supremacía, se vieron pronto reducidos a no más de quince<sup>107</sup>. Durante este período la casa de los Zhou sobrevivió tan sólo nominalmente, como un espectro de un pasado glorioso, de la autoridad de una antigüedad utópica frente a la cual se alzaba la contemporaneidad de las guerras interestatales por el dominio del mundo conocido:

然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。」

“Pues en estos tiempos, de los males bajo el cielo, ¿cuáles son los más grandes? Dijo: ‘Por ejemplo, los ataques de los grandes estados sobre los pequeños estados, los abusos de las grandes familias sobre las pequeñas familias, la opresión de los fuertes sobre los débiles, la violencia de la multitud sobre unos pocos, el engaño de los maliciosos sobre los ingenuos, el desprecio de los poderosos sobre los humildes, tales son los males bajo el cielo’”<sup>108</sup>.

Geográficamente, este cambio provocó un desplazamiento de la capital Zhou al este, más seguro, permitiendo al estado de Qin disputarse el valle del río Wei, cuna de la civilización china. Intelectualmente, las consecuencias fueron mucho más interesantes. Las guerras y,

---

<sup>107</sup> CHO-YUN HSU, “The Spring and Autumn Period”, en LOEWE y SHAUGHNESSY (1999), especialmente, pp. 547 ss. El punto neurálgico de ésta crisis lo constituyó la “usurpación” del título real de 王 *wang* por parte de Xiong Tong 熊通, un significativo hecho que tuvo lugar en el año 703 a.C. bajo los auspicios del rey Zhou, que habría legitimado una práctica ya común entre los pueblos bárbaros. Véase LOTHAR VON FALKENHAUSEN, “The Waning of the Bronze Age: Material Culture and Social Developments, 770–481 B.C.”, en LOEWE y SHAUGHNESSY (1999), p. 516; *Shiji* 40/1692–5.

<sup>108</sup> *Mozi*, 16/24/2–3.

especialmente, la existencia de pueblos bárbaros de tradición nómada, alimentaron la idea de una unidad utópica que era necesario buscar en el pasado –qué mejor lugar que la unidad alcanzada por los reyes Cheng y Kang– para reunir de nuevo a toda China bajo una misma identidad cultural. El concepto que metaforizó esta ilusión fue Huaxia 華夏, siendo Hua metonimia del monte del mismo nombre localizado en el centro de la desaparecida Zhou Occidental, y Xia el nombre de la primera dinastía, anterior a los Shang, de la cual los Zhou se consideraban herederos. Sus antagonistas eran los Rong o bárbaros, gentes cultural, étnica y moralmente inferiores a los Huaxia que amenazaban no ya a los Zhou<sup>109</sup>, sino la propia unidad de la existencia del mundo, y que se oponían al mandato original, al *Dao* 道 real transmitido cual *palaios logos* desde la más remota antigüedad:

凡先王之法，有要於時也，時不與法俱至。法雖今而至，猶若不可法。故擇先王之成法，而法其所以為法。先王之所以為法者何也？先王之所以為法者人也。而已亦人也，故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古。

“En general, las leyes de los primeros reyes están vinculadas a su momento temporal, un tiempo que no ha sobrevivido a estas leyes. Estas leyes, aunque sobreviven hasta hoy, no es adecuado seguirlas. Por ello hay que seleccionar aquellas leyes establecidas de los primeros reyes en función de aquello por lo que estas leyes fueron seguidas. ¿Qué es aquello por lo que estas leyes de los primeros reyes fueron seguidas? Aquello por lo que estas leyes de los primeros reyes fueron seguidas es el hombre. Y únicamente el hombre. Por ello, examinándonos a nosotros mismos podemos entonces conocer a los hombres, examinando el presente podemos entonces conocer el pasado, pues pasado y presente uno son, así como con los demás hombres comparto yo identidad. Son los nobles (*shi*) que poseen el *Dao* quienes valoran conocer lo lejano a través de lo cercano, el pasado a través del presente”<sup>110</sup>.

Esta referencia a la (re)invención huang–laoísta<sup>111</sup> de la tradición puede ser observada con más claridad desde una perspectiva gadameriana: la idea de que la tradición no es algo dado, estático, completado (*chéngfǎ* 成法), sino un complejo constructo a través del cual nutrir y mantener el presente (*suǒ yǐ wéi fǎ* 所以為法, “aquello por lo que estas leyes fueron seguidas”) como guía intelectual del individuo y de la comunidad. La emergencia de la clase intelectual durante la dinastía Zhou, rehabilitada por su régimen meritocrático, desde

---

<sup>109</sup> LI FENG, 2006, p. 287.

<sup>110</sup> *Lüshi chunqiu*, 15.8/88/28–31.

<sup>111</sup> El texto hace referencia al *Daodejing*, 47/16/8: 不出戶知天下 “Sin salir por la puerta conoce lo que hay bajo el cielo”.

lo más apocado de la aristocracia encaminó al pensamiento de esta época a reelaborarse sobre una rica tradición, ocasionalmente idealizada, todavía no basada en las ideas de consanguineidad propias del período de Primavera y Otoño (722–476 a.C.), sino en la promoción de individuos moralmente sobresalientes que dedicasen sus esfuerzos a la preservación del constructo cultural Huaxia:

皆不受（授）元（其）子而受（授）馭（賢）。元（其）惠（德）酋清，而上恧（愛）元（其）下，而一元（其）志，而馘（寢）元（其）兵，而官元（其）才（材）。

“Ninguno de ellos concedía [su posición] a sus hijos, mas la concedía a los capacitados. Su virtud era diáfana, y los superiores amaban a los inferiores, y unificaban sus deseos, y detenían sus tropas, y se ocupaban según su habilidad”<sup>112</sup>.

Dentro de este dinámico y homogéneo grupo se superponía desde la más alta aristocracia hasta la élite guerrera –sin embargo, igualmente bien educada– de orígenes más modestos, los *shi* 士 o nobleza floreciente, que acabaron sustituyendo en los ámbitos intelectuales a la decadente aristocracia Zhou<sup>113</sup>. De una de estas familias que remontaba sus orígenes hasta la dinastía Shang a través del estado de Song 宋, nacería Shuliang He 叔梁紇, un miembro de los *shi* de Song que, por motivos políticos, vivió en el exilio en el estado de Lu 魯, y cuyo clan habría de perpetuarse en la figura de su hijo, Confucio, un personaje cuyo pensamiento se debatirá entre estos dos mundos: las raíces de una idealizada aristocracia Huaxia entregada a la meritocracia de los tiempos de Cheng y Kang, y la realidad de su destino en el exilio de una miseria económica al margen de la aristocracia hereditaria del Período de Primavera y Otoño<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> *Rong Cheng shi* 容成氏, 9–12 (en MA CHENGYUAN ET AL, II) El *Rong Cheng shi* es un texto histórico de carácter utópico fechado en la segunda mitad del s. IV a.C. centrado en la idea de que la abdicación en favor de un candidato más apropiado es el único sistema legítimo de transferencia de poderes. Este texto es una clara respuesta a la crítica de Mozi a la soberanía confuciana. Sobre esta cuestión, véase PINES, pp. 63 ss, y SARAH ALLAN, “Abdication and Utopian Vision in the Bamboo Slip Manuscript, *Rongchengshi*”, *Journal of Chinese Philosophy*, 37/1 (2010), pp.67–84.

<sup>113</sup> M. LAFARGUE, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, SUNY, Nueva York, 1994, pp. 94–95.

<sup>114</sup> CHO-YUN HSUN, pp. 583–586.

## 2.2. Marco lingüístico

Desde los primeros intentos de los figuristas, maestros jesuitas que apreciaron en las enseñanzas confucianas ocultos prolegómenos a la fe de Cristo, y también desde los ya más serios intentos de James Legge, el ilustre misionero escocés afincado en Hong Kong que preparó valiosas ediciones de casi una docena de textos clásicos, el problema del lenguaje ha caminado de la mano de la misma tiranía que la lengua escrita ha ejercido sobre sus intérpretes posteriores, condicionada por la seguridad que impone el *texto* en una tradición –la occidental cristiana– en donde la palabra escrita se ha revelado desde sus antecedentes divinos como directora del *logos* de los pueblos. Los más recientes acercamientos a esta cuestión, llevados a cabo por David L. Hall y Roger T. Ames, han demostrado que, a pesar de los sinceros deseos de alejarse de, revisar o reformular la forma en que tradicionalmente ha sido percibida y aprehendida la filosofía moral china, no se ha alcanzado, sin embargo, un deseable grado de emancipación intelectual con respecto a las propias raíces del edificio sinológico. Esto no significa que debamos abatirnos, derrotados, sobre sus ruinas, ni tampoco implica que no hayamos conseguido alcanzar un cierto autoconocimiento de nuestros propios reflejos culturales, lingüísticos, sobre el otro. Al contrario, si las más recientes interpretaciones –del confucianismo, del daoísmo, etc.– pecan es antes por adoptar una postura tal que, habiendo reconocido la necesidad de reconciliarnos con nuestra propia tradición cultural como requisito previo a la comprensión correcta del otro, presuponen que habiendo sido esto realizado –habiendo reconocido los fallos previos, y habiéndolos corregido–, su propio discurso se halla por fin milagrosamente aislado en el espacio y en el tiempo. Pero el edificio de la sinología no se encuentra ni mucho menos acabado, y así como nuestro conocimiento histórico, por un lado fundamentado en hasta qué punto confiemos en la tradición textual heredada, se encuentra limitado por los lentos avances de la arqueología, nuestra comprensión de las funciones lingüísticas desde las cuales abordar esos textos continuarán dependiendo de cómo su reflejo alcance a proyectarse sobre generaciones futuras. Dos son los puntos sobre los que, desde esta perspectiva, deseamos atraer la atención del lector, defendidos equívocamente en los más recientes diálogos morales chinos: la estructura y significación del chino clásico como lengua escrita, y la consiguiente valoración

etimológica que de los conceptos morales se ha realizado<sup>115</sup>.

El punto de partida de las afirmaciones de Hall y Ames con respecto a la lengua china –desde las cuales estudiar cómo significan los textos– es el postulado karlgreniano de que “Chinese literature transcribed in phonetic script would become absolutely unintelligible”<sup>116</sup>. Si bien las palabras del filólogo sueco no pueden ser más acertadas, las conclusiones a este respecto giran en torno a una vaguedad absolutamente errónea:

“Éste es un lenguaje que puede ser leído, pero que no puede ser entendido al leerlo en alto. [...] Es bien sabido que la mayor parte de las características gramaticales de los lenguajes indo–europeos están ausentes en el chino clásico: no hay modos, voces, tiempos; no hay declinaciones; no hay marcas de pluralización. Tal vez mucho más importante, no hay “categorías gramaticales” formales en chino clásico, y sólo en contexto puede un carácter ser llamado nombre, adjetivo, verbo o adverbio”<sup>117</sup>.

Como ha resaltado David Schaberg en una puntual y muy afilada crítica a la edición de Ames de las *Analectas* de Confucio<sup>118</sup>, el chino clásico no era en modo alguno una lengua analítica, sino que poseía flexión y características morfológicas que hacían que una frase de las *Analectas* que para un hablante competente de chino moderno carece de sentido, lo adquiriese a través de los sutiles cambios morfológicos producidos en sus partes. Un caso de estos movimientos pleremáticos<sup>119</sup> puede observarse, por ejemplo, en la palabra *zhī* 織, “tejer”. Como verbo, esta palabra era pronunciada \*tək, pero en su formulación pasiva, “lo que es tejido”, le era añadido un sufijo –s que, con el tiempo, dio lugar al tono C del chino medio y al cuarto tono del chino moderno. Un segundo ejemplo, que en este caso puede observarse tanto fonética como gráficamente, son las palabras *jiàn* 見, “ver” y *xiàn* 現,

---

<sup>115</sup> La visión de estos autores no es compartida, ni mucho menos, por lingüistas e historiadores, pero dada la escisión que en numerosas ocasiones se produce entre las diferentes ramas del saber, creemos lícito exponer algunas de las inexactitudes que Roger T. Ames, David L. Hall y, más recientemente, Henry Rosemont, Jr. han cometido al hablar de la lengua china y enfocar el estudio de la moral –y del diálogo confuciano intercultural– desde ellas. Esto es más importante aún en cuanto que *Philosophy East and West*, vehículo de difusión de muchas de estas ideas, se encuentra bajo la dirección del primero de ellos.

<sup>116</sup> BERNHARD KARLGREN, *Sound and Symbol in Chinese*, Oxford University Press, Londres, 1923, p. 40, citado en *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation. A New Translation Based on the Dingzhou Fragments and Other Recent Archaeological Finds*, ed. Roger T. Ames y Henry Rosemont, Jr., Ballantine Books, Nueva York, 1998, p. 39.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> D. SCHABERG, “Sell it! Sell it!: Recent translations of *Lunyu*”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 23 (2001), p. 122.

<sup>119</sup> Para la distinción entre los diversos campos pleremáticos y cenemáticos de una lengua, véase CHARLES F. HOCKETT, *A Course in Modern Linguistics*, Macmillan, Nueva York, 1960, p. 575.

“aparecer”. La segunda de ellas, pronunciada \*gêns en chino antiguo (\*g > x) es la forma endopasiva de la primera, \*kens (\*k > j), formada por la sonorización de su consonante inicial. Finalmente, el fenómeno opuesto puede observarse en *qiáng* 強, que corresponde al verbo estático “(ser) fuerte”, y *qiǎng* 疆, “esforzarse”, ambos escritos hoy en chino moderno con el primer gráfico pero pronunciados con diferente tono tanto en chino medio como moderno. Estos cambios en la morfología de las palabras, que fueron ciertamente significativos hace más de dos milenios, permitían que un aforismo confuciano impregnase con mayor información fonética –y por tanto semántica– al auditor, y harían el mismo rara vez ambiguo<sup>120</sup>.

Dicho esto, es necesario tomar en consideración la posibilidad de que el chino antiguo sí ofrecía diferentes grados de flexión para diversas funciones gramaticales, por lo que la significación de la lengua escrita como vehículo para la comprensión del texto podría no sólo ser insuficiente, sino también engañosa –el gráfico no nos permitiría siempre distinguir los elusivos cambios del chino antiguo, contenidos en la oralidad. Y si hemos de enfrentarnos a este hándicap pleremático anteponiendo la fonética y la fonología a la sintaxis y la semántica, adicionalmente se sigue que los textos filosóficos sí podrían ser leídos y comprendidos, al contrario de lo que Rosemont afirma en relación al proyecto de reedición y retraducción de los clásicos confucianos llevado a cabo bajo la supervisión de Ames:

“[M]i tesis es que el chino literario es único, siendo claramente distinto no sólo de todos los idiomas no sónicos, sino también del chino hablado, y que esa diferencia entre ambos idiomas chinos es de mayor significación lingüística y filosófica que sus parecidos”<sup>121</sup>.

La tesis defendida por Rosemont es antigua, tan antigua como el conocimiento occidental de la lengua china y, a pesar de sus intentos por desanexionarse de toda tradición, el autor no ha hecho sino volver a los orígenes de la misma, a situar la lengua china en el reino de lo metafísicamente relevante –tal como hicieran, por ejemplo, Athanasius Kircher o el mismo Leibniz– aunque para ello tenga que escindir los textos clásicos de la representación fonética de sus contenidos. Pero para un neo–pragmatista, como es el caso de los autores que nos

---

<sup>120</sup> Para algunos de estos cambios dentro de las lenguas sino–tibetanas, véase SCHUESSLER, pp. 16–17.

<sup>121</sup> HENRY ROSEMONT, JR., “On Representing Abstractions in Archaic Chinese”, *Philosophy East and West*, 24/1 (1974), p. 72.

ocupan, esta disección, este regreso inconsciente a buscar lo vago y misterioso en las extrañas formas de los caracteres chinos le permite hacer un uso particularmente personal de la interpretación hermenéutica de los mismos, oscureciéndolos con un lenguaje heredado de la tradición analítica –ajeno a la discusión sinológica, en general más pragmática que refinada– para hacer relevante el confucianismo a su perspectiva transnacional comunitaria inspirada en la filosofía de John Dewey<sup>122</sup>.

En segundo y último lugar, es necesario señalar que estos principios recién enunciados sirven para realizar una valoración etimológica de los conceptos morales del confucianismo que, a la luz de lo anteriormente expuesto, resulta cuanto menos superficialmente sospechosa e incompleta. Concentrando nuestra atención sobre el exotismo ideográfico semántico, se descuida el estudio del tejido vivo que es la palabra en favor del entretejido gráfico que lo rodea. Ilustraremos este punto con una muestra de cómo la filología, una vez transcendida la barrera toréutica del mero ideograma<sup>123</sup>, puede ofrecer interesantes perspectivas históricas al estudio de determinados conceptos, ya sean estos entidades filosóficas, como son los conceptos morales, o, como el caso que nos ocupa, socio–políticas.

El término *shi* 士 ha sido traducido erráticamente como “noble”, “caballero” (“gentleman”), erudito (“scholar”), oficial potencial (“potential officer”) o suboficial (“noncommissioned officer”). Su representación gráfica en los bronce Zhou 士 parece sugerir un ser humano con cierto atuendo especial semejante a las prendas con falda (*cháng* 裳) usadas por los aristócratas en la dinastía Zhou, acompañado a su vez de un adorno para el cabello que sobresale por detrás de la cabeza –resaltado en algunos casos, como por ejemplo 士<sup>124</sup>. mientras representaciones más tardías del mismo 士 podrían aludir a las mangas (*mèi* 袂) de sus vestiduras<sup>125</sup>. De igual forma, podría proponerse en base a otras ocurrencias

---

<sup>122</sup> SCHABERG, p. 123, n. 10. No en vano una de estas colaboraciones entre Ames y Hall, menos conocida, fue *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court, Chicago, 1999.

<sup>123</sup> Acuñamos el término toréutico, del griego τορευτικός, “esculpido”, para referirnos a la estructura gráfica del sinograma. La estructura toreutica está ausente en los idiomas occidentales, al no colaborar la representación gráfica de una palabra en conjunto a su dimensión pleremática (gramatical y semántica) y cenemática (fonética y fonológica). Al hablar de torema, nos estamos refiriendo a la relación entre la información semántica (pleremática) y/o fonética (cenemática) de una palabra y su representación gráfica.

<sup>124</sup> Véase SUN SHIPU 孫世圃, *Zhongguo fushi shi jiaocheng* 中國服飾史教程, Zhongguo fangzhi, Beijing, 1999, pp. 39–40, 51; LOU HUIZHEN 樓慧珍, *Zhongguo chuantong fushi wenhua* 中國傳統服飾文化, Donghua daxue, Shanghai, 2003, p. 61.

<sup>125</sup> El estilo de mangas anchas caídas, efectivamente, comenzó a popularizarse en la dinastía Han. Cfr. ZHOU

que se trata de la figura de un hombre sentado 𠄎 en posición mayestática. Estas representaciones de conceptos sumamente abstractos proporcionan un apetitoso caldo de cultivo a interpretaciones toremáticas *a posteriori* desde las que alcanzar a ver aquello que inicialmente se estaba buscando. Esto es más cierto en tanto que los conceptos morales carecen de representación física objetiva: no sólo están sujetos a las abstracciones particularmente irreductibles de una cultura, sino, por otro lado, también lo están a nuestras propias interpretaciones con respecto a qué idea debe adecuarse a qué realidad concreta de determinada cultura. No obstante, el carácter oral de todo lenguaje natural precede a su escritura. Sus significados pretéritos pueden permanecer ignorados para un hablante competente, pero logran tradicionalmente transmitirse en forma de sutilezas de generación en generación, alterando su significado y dialogando con los cambios del ambiente socio-cultural de su entorno. Y es en este punto donde la lingüística y, más concretamente, la fonología, puede ayudarnos a realizar una genealogía de lo que se esconde detrás del carácter, de la representación concreta y detenida en el tiempo de ese vivaz sonido que ya no alcanzamos a oír. Que el *logos* transmitido por la antigüedad es esencialmente oral puede observarse en la palabra *shèng* 聖, “sabio”, utilizada en numerosas ocasiones como préstamo de su homófono *shēng* 聲, “sonido”. Como Mark Csikszentmihalyi ha señalado, “la relación existe a nivel fonético, y, al menos para los escritores Han, la relación fonética era la prueba de que el sabio podía inspirar a otros a través del sonido”<sup>126</sup>.

A través de esta nueva perspectiva, podemos analizar la palabra *shi* 士 desde dos puntos de vista diferentes: primeramente, el análisis de las variantes filogenéticamente vinculadas (“allofams”) a *shi* 士 (chino antiguo \*dzrəʔ, medio dzɿ<sup>B</sup>) evidencia su relación con la masculinidad/virilidad o con el género masculino: por un lado, esto puede observarse en *zhuàng* 壯, “(ser) fuerte”, y más concretamente en *mǔ* 牡, “macho”, cuyas formas en bronce de la dinastía Zhou, 壯 𠄎 y 牡 𠄎, muestran una interesante afinidad con algunas

---

XUN 周汛, *Zhongguo yiguan fushi da cidian* 中國衣冠服飾大辭典, Shanghai cishu, Shanghai, 1996, p. 249.

<sup>126</sup> M. CSIKSZENTMIHALYI, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, Boston, 2004, p. 169. Cfr. *Fengsu tongyi*, ap. 藝文類聚 *Yiwen liju*, 20.1a, en donde se deriva de su capacidad para 聞聲知情, 通於天地, “a través de escuchar el sonido conocer lo que acontece, comunicarse con Cielo y Tierra”.



formas estructurales de 士 𠂔 𠂔<sup>127</sup>; por otro lado, la articulación de esta palabra es semejante al antiguo jemer *si*, “macho”<sup>128</sup>. En segundo lugar, más sutil pero no menos importante es su tono B, que nos remite a su homófono *shì* 事, “tarea”, “servicio”<sup>129</sup>. La reconstrucción fonética de éste término es idéntica a *shì* 士 en el *Clásico de Poesía* (tono B), pero adopta en el resto de casos tono C (dʒɪ<sup>C</sup>, antiguo \*dʒrəh) formando sobre *shì* 士 una derivación exopasiva, “lo que ha sido asignado”<sup>130</sup>. En el contexto de la aristocracia Zhou y de la concepción jerárquica del ser humano en la que se mueve la cosmología china<sup>131</sup>, podemos afirmar que los *shi* eran el estrato más bajo de la aristocracia, fundamentalmente masculina, encargados de asistir a otros miembros de mayor rango y que, según testimonio de los *Registros históricos*, estarían versados en la literatura y el arte militar<sup>132</sup>. Eran, por tanto, sirvientes de la aristocracia a los que se les ofrecía la posibilidad de ascender en base a su talento, y a los que les era permitido mantener, a su vez, sirvientes (*zào* 阜, sirvientes de clase baja que no pertenecían a la nobleza, y que residían en los establos junto a los animales que cuidaban)<sup>133</sup>.

En lo que sigue, se presentarán diferentes acercamientos provisionales desde los que evaluar los conceptos morales a emplear en nuestro análisis del dilema ético en la tradición historiográfica y filosófica pre-imperial, mostrando como la contextualización de la identidad personal confuciana –el *ru-self*– concibe la moral desde un transmateralismo antropológico,

<sup>127</sup> Para una explicación del elemento asociado a la izquierda como “virilidad”, que remite al antiguo jemer, véase SCHUESSLER, p. 392. Si bien acompañamos el comentario fonético de sus sinogramas correspondientes, hacemos esto únicamente como sistema referencial, restando la fuerza del argumento sobre las relaciones cenemáticas/pleremáticas entre *shi* y los términos estudiados.

<sup>128</sup> S. LEWITZ, “Note on words for male and female in Old Khmer and Modern Khmer”, *A Lexicon of Khmer morphology*, ed. de PHILIP N. JENNER y SAVEROS POU, University of Hawai’i Press (Mon-Khmer Studies, 9–10), Honolulu, 1982, p. 769. Sobre la aparición del sonido invasivo –r (metátesis, cfr. SCHUESSLER, p. 466 para el mismo fenómeno en el tibetano escrito *rdzas* y 事 *shì*/\*dʒrəʔ), presente en algunas lenguas mon-jemer de la península malaya (i.e., *ensir*, “hombre”), véase SCHUESSLER, p. 86.

<sup>129</sup> Relación confirmada por el *Shuowen jiezi*, 2/226: 士: 事也 “士 *shì*, es como 事 *shì*”.

<sup>130</sup> SCHUESSLER, p. 465. La derivación exopasiva 事 \*dʒrəh/dʒɪ<sup>C</sup> cumpliría la misma función que 所 *suǒ* realiza en 所事 \*sraʔ \*dʒrəʔ como sustituto indefinido del elemento post-verbal. Para la relación de 所 *suǒ* con los cognatos de 事 *shì*, véase RANDY J. LAPOLLA, “Dulong texts: seven fully analyzed narrative and procedural texts”, *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 24/2 (2001), p. 2.

<sup>131</sup> *Zuo Zhuan*, B10.7.2/337/22–25 nombra diez rangos, a imagen de los diez días de la semana, ordenados de la siguiente forma: 王 *wáng*, “rey”; 公 *gōng*, “duque”; 大夫 *dàifū*, “gran oficial”; 士 *shì*; 阜 *zào*, “sirvientes de bajo nivel”; 輿 *yú*, “criados asistentes”; 隸 *lì*, “subordinados convictos”; 僚 *liáo*, “trabajadores”; 僕 *pú*, “sirvientes”; 臺 *tái*, “criados de menor grado”.

<sup>132</sup> *Shiji*, 86/2519, 2521–2.

<sup>133</sup> XIA ZHENGYI 夏征衣, *Ci hai 辭海*, Shanghai cishu, Shanghai, 1999, p. 5017.

“sic itur ad astra”<sup>134</sup>. Sin devaluar en modo alguno el ámbito de lo religioso, y más allá de la intrascendentabilidad textual gadameriana, esta propuesta de lectura filológica del texto *ru* pretende ser lo suficientemente intracultural como para resultar significativamente valiosa por sí misma<sup>135</sup>.

### 2.3. Lo secular como sagrado: conceptos morales del pensamiento chino pre-Han

Desde que Herbert Fingarette publicara su breve pero erudito *Confucius: The Secular As Sacred* (1972), la interpretación de lo que de trascendente pueda haber permanecido en la filosofía y cultura chinas ha sufrido una marcada tendencia a considerar esta cuestión desde un ángulo negativo, atribuyendo una naturaleza ubicuamente immanente a lo que en realidad habían sido unas personalidades profundamente religiosas. Este programa filosófico no es algo nuevo. Acontece en el seno de la corriente interpretativa del pragmatismo norteamericano que, sin saberlo, no hace más que reflejar la naturaleza cíclica de determinados momentos filosóficos –la presunción pasada de que el confucianismo era una entidad unida y profundamente filosófica, contraria a la superstición y cercana a un cristianismo socianista no misterioso, con el que compartía el camino hacia un proyecto moral paralelo mas, a diferencia de éste, sin incluir en el mismo la idea de la divinidad, de lo

---

<sup>134</sup> Por transmateralismo no entiendo el proceso holístico a través del cuál lo secular y lo sagrado se encuentran en el individuo como medio para transcender y revalorar el reduccionismo materialista, pues este proceso de emergencia y sublimación entre ambos reinos es ajeno al pensamiento chino. La perspectiva transmateralista china supone un universo compuesto por una materia básica que impregna su estructura interna (*qi* 氣, erróneamente interpretado como “energía”) y que es responsable de las interrelaciones entre la naturaleza y el hombre, a través de un proceso de resonancia o respuesta, *yìng* 應. Es por ello que los diferentes reinos de lo sobrenatural en los que habitualmente situaríamos a divinidades y espíritus, el inframundo, las emociones o los sentimientos tienen, desde esta perspectiva, un componente estrictamente material y precedero condicionado por su constitución interna de *qi*. La pervivencia de esta idea más allá de la dinastía Han puede apreciarse, por ejemplo, en el siguiente poema del *Gushi shijiu shou* (*Antiguos Diecinueve Poemas*) 11, en *Wenxuan*, 29/1347:

人生非金石	La existencia humana no es ni metal ni roca,
豈能長壽考	¿cómo poder prolongar su longevidad?
奄忽隨物化	Repentinamente seguimos las cosas en su transformación,
榮名以為寶	un glorioso nombre [identidad social] será por ello un tesoro.

En estos breves versos puede apreciarse como aquello que perdura tras la muerte, al no ser el hombre tan resistente como el metal o la roca, es simplemente su reputación y su actuación en el mundo.

<sup>135</sup> La necesidad de transcender el edificio creeliano invocando el uso de la fonética como condición *sine qua non* para la comprensión del chino antiguo ya fue reclamada hace más de medio siglo por Peter A. Boodberg en su erudito artículo “Some Proleptical Remarks on the Evolution of Archaic Chinese”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2/3–4 (1937), pp. 329–372.

transcendente. Obviamente, autores como David Hall o Roger Ames pretenden hacer significativamente relevante este proyecto dentro del marco de la interculturalidad –tal es su visión pragmática–, por lo que su justificación inmanente del pensamiento chino permite conciliar el confucianismo con cualquier otra filosofía que incluya lo trascendente como principio esencial de su existencia<sup>136</sup>. Lo que aquí se entiende por trascendente es que, para que un determinado suceso sea tal con respecto a un segundo, es necesario que éste, en cuanto a su existencia o su significado, no pueda ser completamente explicado sin recurrir al primero –mas no al contrario–<sup>137</sup>. De esta forma, en el Cristianismo la fuente trascendente y el modelo de todo valor y significado es Dios, y la religiosidad se entiende, desde esta perspectiva, como adoración a esa fuente sin la cual el mundo carece de sentido. Esto es lo que el teólogo alemán Schleiermacher denominó “das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit”<sup>138</sup>. La moralidad se vuelve entonces religiosidad en cuanto que, desde la convicción de que depende de una ley divina independiente de la inmanencia de aquella, del mundo y de nosotros mismos, nos acerca más a esa transcendencia que es Dios.

Un modelo diferente lo constituye la noción del pensamiento correlativo. Ya desde el estudio seminal de Angus C. Graham, *Yin–Yang and the nature of correlative thinking* (1986), cuyo *leitmotiv* puede remontarse a la obra de Marcel Granet *La pensée chinoise* (1934), la diferencia entre el reino de lo preternatural y la estructura del mundo natural no es la de una dependencia exclusivista: la religión no impone sus demandas de obediencia a la realidad inmanente. Al contrario, desde esta perspectiva la distinción fundamental entre ambos mundos no es de *tipo*, sino de *grado*<sup>139</sup>, y la moralidad, en consecuencia, requiere de la acción constitutiva de la persona, siendo creada no por una realidad exterior sino a través de la interacción entre el ser humano y su contexto (la naturaleza, *tiān* 天).

La certeza de Fingarette con la que se abre el primer capítulo de su obra –que lo humano tiene en Confucio una importancia semejante a la que se da a lo divino en otras tradiciones– le lleva a realizar una interpretación centrada en los rituales (*li*) como motor fundamental del

---

<sup>136</sup> Por ejemplo, si definimos cristianismo y confucianismo como filosofías trascendente e inmanente respectivamente, se anula el conflicto entre la piedad filial *xiao* 孝 del segundo y la obediencia a Dios, en cuanto que la moralidad confuciana, como inmanente que es, debe estar sometida a lo trascendente.

<sup>137</sup> AMES y HALL, *Thinking through Confucius*, SUNY, Albany, 1987, p. 13.

<sup>138</sup> Fr. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, KGA I/13, § 8, 67, 7, 12.

<sup>139</sup> CSIKSZENTMIHALYI, p. 161, n. 1.

constructo confuciano, desestimando el valor del individuo (que relaciona con el concepto de *ren*) y la importancia de su decisión en el ámbito social (el concepto de *yi*, que no se trata en su obra). Pero sin pretender realizar con ello un repaso a la obra de Fingarette, lo que es necesario resaltar aquí es que la comprensión del confucianismo como una sacralización de lo secular no implica la desaparición de la transcendentalidad sino, al contrario, una revitalización de la misma desde una perspectiva diferente. Hay más definiciones de transcendentalidad, y en todas ellas no se agota la realidad cultural de este fenómeno. En un sentido religioso, lo trascendente es aquello que supera a lo inmanente en cuanto que éste se halla cerrado sobre sí mismo (distinción de *tipo*): el mundo, y lo que hay fuera de él son realidades constitutivamente diferentes, independientes físicamente hablando. La teología cristiana ofrece ejemplos de ello, pero también de las pequeñas diferencias entre las diferentes caracterizaciones de lo trascendente. Santo Tomás entiende a Dios como causa eficiente primera, cuyas criaturas le son semejantes –pero lo inverso no es cierto<sup>140</sup>. Leibniz, en cambio, concibe a Dios como una mónada trascendente al mundo en cuanto que el punto de origen de éste no le pertenece, mas inmanente en cuanto que el mundo es suyo y pertenece a su jerarquía<sup>141</sup>. Y por supuesto, está la transcendentalidad desde una perspectiva kantiana. Nada nos impide, pues, definir un nuevo modo de transcendentalidad aplicable al pensamiento chino con el que precisar la distinción entre los diversos ámbitos de la jerarquía de las cosas, las diferencias de *grado* entre organismos que comparten su constitución primaria de *qi* mas se encuentran fuera de la esfera común del conocimiento –lo cual no implica la imposibilidad de ser conocidos, aunque deba realizarse a través de la investigación filosófica.

La dependencia entre un gobernante y su sujeto puede ser correlativa –el primero requiere del segundo–, pero en otro tipo de relaciones (padre–hijo, espíritus–humanos) no está tan claro en qué grado se produce o no una independencia específica del uno para con el otro. Pero lo fundamental es que, en ningún caso, el padre es diferente del hijo –de hecho, todo hijo es potencialmente un padre, y tal es su función dentro del esquema familiar confuciano–, o los espíritus son materialmente diferentes de los humanos –aunque puedan desintegrarse, como el viento, siguen compartiendo la misma composición física–, a pesar de

---

<sup>140</sup> *ST I*, q. 2, a. 3, in c.; q. 4, a. 3, ad 4.

<sup>141</sup> MANUEL LUNA ALCOBA, *La Ley de la Continuidad en G.W. Leibniz*, Universidad de Sevilla, 1996, pp. 205–206.

que se encuentren más allá de la experiencia humana ordinaria. Esto es parecido a un sistema monístico, en cuanto que la mónada es, aquí, el *qi* o material constitutivo del mundo, por lo que cualquier dependencia entre los seres es necesariamente física (no hay nada fuera de sí mismo). La transcendentalidad humana surge en este esquema desde la relación moral que se establece entre los dos más altos grados de la realidad: primero, la naturaleza o el mundo de los espíritus; en segundo lugar, el propio ser humano. Y lo hace en distintos momentos históricos desde dos perspectivas que, aunque difieren en su conceptualización, son como veremos diferentes formas de denominar al mismo proceso de creatividad moral/ritual que dominó el pensamiento chino pre-imperial:

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：〔以〕分。分何以能行？曰：（以）義。故義以分則和。

“Agua y fuego poseen *qi* mas no vida; plantas y árboles poseen generación mas no conocimiento; aves de presa y bestias salvajes poseen conocimiento mas no *yi*; el hombre posee *qi*, posee generación, posee conocimiento, y además posee *yi*; por ello es lo más valioso bajo el cielo. Su fuerza no es como la de un buey, su velocidad no es como la de un caballo, mas al buey y al caballo usa. ¿Cómo? Digo: El hombre puede agruparse socialmente, ellos no pueden agruparse socialmente. ¿Cómo puede el hombre agruparse socialmente? Digo: a través de la división. ¿Cómo puede la división (reflejarse) en las acciones? Digo: a través de *yi*. Por ello *yi* a través de la división conlleva armonía”<sup>142</sup>.

Aquello que distingue a los seres humanos no es tanto su actividad intelectual, que aquí no entra en juego<sup>143</sup>, como su *yi* 義, habitualmente traducido por “rectitud” o “justicia”, un concepto sobre el que volveremos a continuación, pero del que podemos adelantar que ejemplifica la significación de la acción del sujeto en el mundo a través de una transvaloración de la ritualidad social, convirtiendo a ésta no en mero vehículo repetitivo de la tradición, como creyera Lu Xun 鲁迅<sup>144</sup>, sino en “une force vivante qui anime et modèle le

<sup>142</sup> *Xunzi*, 9/39/9–11.

<sup>143</sup> Y no siendo necesaria, pues, una comparación con el alma aristotélica, como en ocasiones se ha realizado descontextualizando este pasaje, por ejemplo, en J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954-, 7 vv., II, p. 22. El concepto de *zhī* 知, “conocimiento”, no hace referencia aquí a las características intelectuales, sino meramente cognitivas o de aprendizaje, que permiten la interacción con el mundo a un nivel primario.

<sup>144</sup> LU XUN, “Zhongguo xinwenxue daxi” xiaoshuo er ji xu 《中国新文学大系》小说二集序, en *Luxun quanji* 鲁迅全集, Renmin wenzue, Shanghai, 1973, 20 vv., VI, pp. 241–242: 一八八三年頃，尼采也早借了蘇魯支的嘴，說過「你們已經走了從虫豸到人的路，在你們里面還有許多份是虫豸。你們做過猴子，到了現在，

présent”<sup>145</sup>.

### 2.3.1. Los orígenes de la ritualidad Zhou y la deferencia filial (*xiao* 孝)

Por *li* 禮 se entiende el conjunto de formas rituales culturalmente relevantes para la integración social del individuo en la comunidad. Como ritual, y como ritual en el sentido religioso y transcendental del término, *li* es definido en el *Shuowen* a partir del carácter homófono 履 (*li*<sup>B</sup> < \*ri?), “pisar”, que debe ser entendido a la luz de un pasaje en Xunzi, 禮者人之所履也 “*li* es por donde el hombre pisa”<sup>146</sup>, como las normas sociales que conducen adecuadamente al ser humano lejos del caos reinante en el mundo de las bestias. Estas normas se ejemplifican en 所以事神致福也 “aquello a través de lo cual se sirve a los espíritus para alcanzar la dicha”<sup>147</sup>, estando ambos caracteres, *shén* 神 y *fú* 福, compuestos por el mismo radical 礻, representación gráfica de un altar que vincula la buena fortuna con las ofrendas y sacrificios auspiciosos ofrecidos a los espíritus. Los rituales sirven de este modo para mantener tanto el orden y la unión social del hombre como del universo, en cuanto que aseguran la comunicación entre naturaleza/espíritus con el hombre, por un lado, y entre los mismos seres humanos, por otro. Etimológicamente, *li* comparte raíz con otros términos sino-tibetanos y austronésicos: “reverencia” (tibetano *rje*) y “otorgar honores” (i.e., a través de un ritual, en antiguo mon *reh*; mru *ri*), son significados que pueden ser inmediatamente relacionados con los rituales religiosos de la cultura Shang y la Dinastía Zhou Occidental<sup>148</sup>.

---

人還尤其猴子，無論比那一個猴子」的。[...] 但后起的《狂人日記》意在暴露家族制度和禮教的弊害，卻比果戈理的憂憤深廣，也不如尼采的超人的渺茫。“Cerca de 1883, Nietzsche también se apropió tempranamente de los labios de Zaratustra, diciendo: ‘Habéis ya recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, mas en vosotros todavía mucho queda del gusano. Vosotros fuisteis monos, y llegado el presente, el hombre todavía es especialmente más mono, sin importar con qué mono se compare’ [KSA IV, p. 14] [...] Mas el sentido póstumo de ‘Diario de un Loco’ es exponer el daño de la institución familiar y el código ritual (*li jiao* 禮教), y aunque más profundo que la preocupación de Gogol, no es tan vago como el superhombre de Nietzsche”. Por *li jiao* entiende Lu Xun la simple sumisión y seguimiento a un código de rituales aprendido y reproducido mecánicamente.

<sup>145</sup> IGOR STRAVINSKY, *Poétique musicale: sous forme de six leçons*, Harvard University Press, Cambridge, 1942, p. 39, tr. EDUARDO GRAU en *Poética musical*, Acantilado, Barcelona, 2006, p. 59. La misma idea en CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of cultures*, Fontana, Londres, 1993, p. 5.

<sup>146</sup> Xunzi, 27/129/22. El pasaje continúa: 失所履，必顛蹶陷溺。所失微而其為亂大者，禮也 “Perdido donde pisar, necesariamente tropezará, caerá, hudiéndose hasta ahogarse. Al perder la atención a los pequeños detalles se sucede el caos, tal es *li*”.

<sup>147</sup> *Shuowen*, 2/12.

<sup>148</sup> Adicionalmente, es posible que, al menos tardíamente, se hubiese identificado el orden interno de la existencia o 理 *li* con la ritualidad. Sin embargo, la pronunciación clásica no concuerda (*li*<sup>B</sup>/*liei*<sup>B</sup>). Cfr. *Hou*

La naturaleza de las inscripciones oraculares, ya sean éstas Shang o Zhou, es tan fragmentaria que difícilmente podemos considerar, sin riesgo a equivocarnos, que en ellas haya permanecido representada la totalidad de las formas religiosas irreductibles a ambas culturas<sup>149</sup>. A pesar de ello, estos textos, tan escuetos y limitados como puedan ser, ofrecen vestigios desde los que reconstruir el panteón Shang al que estos sacrificios iban dirigidos. Robert Eno, en un intento de síntesis, ha clasificado este panteón en dos grandes grupos: los ancestros Shang, entre los que se incluían los espíritus de los reyes pre-dinásticos, así como de los más recientes gobernantes, y los poderes naturales, como ríos o montañas, y antiguos gobernantes no vinculados al propio linaje Shang (*xiān gōng* 先公). Dentro de estos poderes se hallaba *Di* 帝, el Tearca padre fundador de los Shang y más poderoso antepasado de todos ellos, conocido como *Di Ku* 帝嚳<sup>150</sup>, que en la Dinastía Zhou pasaría a ser identificado con *tiān* 天, el Cielo, o desde un punto de vista menos transcendentalista, la naturaleza<sup>151</sup>.

Todos estos poderes eran susceptibles de recibir ofrendas de las más diversas formas, pero el sentido de la transcendentalidad en los albores de la civilización china no se reducía, en modo alguno, al culto a los antepasados o la divinización de los mismos: rituales telúricos o *shè* 社, exorcismos de expulsión de espíritus causantes de malestares físicos o *nuó* 儻<sup>152</sup>, juramentos de sangre o *méng* 盟, etc., además de prácticas chamánicas y danzas rituales conmemorativas<sup>153</sup>. Un ejemplo interesante lo constituye la siguiente inscripción Zhou, anterior a la conquista, en la que el Rey Wen 文 ofrece estos sacrificios en honor a Cheng Tang 成湯 de Shang:

---

*hanshu*, 35/1202.

<sup>149</sup> ENO, p. 41.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 41–102. Sobre los posibles orígenes de *Di* véase DAVID PANKENIER, “A brief story of Beiji 北極 (Northern Culmen), with an excursus on the origin of character *dì* 帝”, *Journal of the American Oriental Society*, 124/2 (2004), pp. 211–236.

<sup>151</sup> Sobre la identificación de *tian* con *di*, véase SARAH ALLAN, “On the identity of Shang Di 上帝 and the concept of a Celestial Mandate (*tiān mìng* 天命)”, *Early China*, 31 (2007), pp. 1–46. La palabra *tiān* está etimológicamente relacionada con lo superior, como denotan sus conatos en antiguo tibetano *stej*, “arriba, lo superior”, donde habitaban los dioses (*stej-lha*). Gráficamente, las inscripciones en bronce muestran un signo cíclico 丁 \*têj que identifica ambos sentidos, el de lo natural con el de lo divino (nótese que *tian* está aparentemente ausente en las inscripciones oraculares Shang).

<sup>152</sup> \*nâi < proto-tib. \*na / \*nat “enfermedad”; birmano lit. *na* “(estar) enfermo, con dolor”, *nat* “demonio, espíritu”.

<sup>153</sup> Para un estudio más detallado de estas prácticas, ténganse en cuenta los seis primeros capítulos de LAGERWEY y KALINOWSKI, pp. 41–313. Sobre el chamanismo, véase KWANG-CHIH CHANG, *Art, Myth, and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983<sup>4</sup>, pp. 44 ss. Sobre las danzas rituales y las máscaras posiblemente utilizadas en las mismas, ENO, p. 95 ofrece ejemplos de las mismas contemporáneos a los Shang.

癸巳卜，彝文武帝乙宗。貞：王其𠄎祭成唐（湯），鼎禦服二女，其彝血𠄎豚三，由又正。

“Grieta en día *gui-si*, ritual-*yi* de Wen Wu en el Templo del Tearca Primero. Cuestión: El Rey con su sacrificio-*shao* a Cheng Tang, un caldero en el que sacrificar como precaución dos mujeres convictas, y su libación-*yi* con la sangre de tres carneros y tres cerdos, ¿hará lo correcto?”<sup>154</sup>.

Un ejemplo más tardío de la pervivencia de un *ethos* transcendente en los ritos imperiales lo encontramos en el himno de la señora Tangshang 唐上, en el *Hanshu*:

七始華始，	“Los siete orígenes y los esplendorosos orígenes,
肅倡和聲。	solemnes se introducen los armoniosos sonidos.
神來宴娛，	Los espíritus llegan a disfrutar del banquete,
庶幾是聽。	casi se les escucha” <sup>155</sup> .

La función principal del altar dedicado a los antepasados, sin embargo, consistía en venerar la identidad social del fallecido en relación a su linaje (su nombre o *mìng*) y, en especial, en mantener vivo el recuerdo del mismo. Como inmortalidad alcanzada a través de un comportamiento correlativo entre el mundo de los vivos y lo preternatural, lo transcendental se reducía a un segundo plano –sin nunca desaparecer completamente– en cuanto que la situación del fallecido se entendía como consecuencia, cambio natural y *correlativo* de su previa situación en vida (distinción de *grado*):

宗廟，己之先也。生存之時，謹敬供養，死不敢不信，故修祭祀，緣生事死，示不忘先。

“El templo de los ancestros, es el de los propios antepasados. En vida, sinceramente se les respetaba sustentándolos; muertos no se osa no creer [en su permanencia]. Por ello se cuidan los sacrificios, como en vida se sirve a los muertos, mostrando que no se olvida a los ancestros”<sup>156</sup>.

Como obligación ético-religiosa, el mantenimiento de la deferencia a los antepasados fallecidos contenía una fuerte carga estética, en cuanto que lo importante no era tanto la

<sup>154</sup> Para la transcripción corregida de esta inscripción (H11.1) véase ENO, p. 97. Cfr. WU SHIZHOU 吳十洲, *Liang zhou liqi zhidu yanjiu* 兩周禮器制度研究, Wunan, Taipei, 2004, pp. 16–17.

<sup>155</sup> *Hanshu* 22/1046. Según el comentarista tardío Meng Kang 孟康, los siete principios corresponde a los principios del Cielo, la Tierra, los cuatro ciclos estacionales y el hombre, mientras los esplendros orígenes haría referencia al principio de la variedad de la multitud de criaturas.

<sup>156</sup> *Lunheng*, 76/323/12.



realidad del sujeto al que estaba dirigida la acción –la permanencia espiritual de los ancestros ante el altar familiar– como la intencionalidad del agente y el cuidado a los sacrificios, *xiū* 修, término que conlleva tanto el significado de “arreglar” como “adornar” o “embellecer”. En la raíz del vocabulario *ru* se encuentra esta noción de deferencia filial y respeto a las instancias superiores, sean éstas antepasados o espíritus, inspiradoras del *leitmotiv* central que mueve la sociedad y sin el cual la comprensión del esquema ritual confuciano choca con un obstáculo insalvable. *Xiao*, deferencia filial y, en líneas más generales, moral, es en efecto la fuerza efectiva que pone en movimiento el constructo social, su *petitio principii*. Su importancia es tal que, de entre todas las virtudes y conceptos morales a los que el confucianismo y los filósofos en general dedicaron su atención, es el único cuyo nombre da título a una obra dedicada exclusivamente a la discusión de *qué* y *cómo* se actualiza esta deferencia filial en el mundo<sup>157</sup>. Este breve libro se abre con una importante misión:

子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？[...] 夫孝、德之本也，教之所由生也。」

“El Maestro dijo: ‘Los primeros reyes, poseyendo consumada virtud y el *dao* esencial, con ellos ordenaron lo que hay bajo el cielo, al pueblo usaron en armonía, entre superiores e inferiores no hubo resentimientos, ¿sabes cómo fue esto? [...] Es *xiao*, la raíz de la virtud, y es desde ella que el aprendizaje surge’”<sup>158</sup>.

No obstante, y a pesar de la importancia que esta noción debió revestir ya en la Dinastía Shang<sup>159</sup>, no hay constancia alguna de la existencia de este término en las inscripciones oraculares que han llegado hasta nosotros<sup>160</sup>. Una colación de diversos textos posteriores hizo sugerir al sinólogo Qu Wanli 屈萬里 que originalmente era el mismo sinograma que se

<sup>157</sup> La versión del *Daodejing* hallada en Mawangdui, no obstante, deja claro que el libro primero de este clásico era titulado *De jing*, “Clásico de la Virtud”, pero es ciertamente discutible hasta qué punto estamos ante un discurso filosófico de las características del *Xiaojing*, antes que ante un tratado cosmológico que pretende explicar el *de* del Cielo.

<sup>158</sup> *Xiaojing*, 1/2/1–2.

<sup>159</sup> HARRY HSIN-I HSIAO, “A Preliminary Interpretation of the Origin of the Concept of *Hsiao* in the Shang Period”, *Chinese Culture*, 19/3 (1978), pp. 15–16.

<sup>160</sup> Tal es la opinión general, reflejada en diversos estudios. No obstante, Kang Xuewei 康學偉 ha intentado demostrar, creemos que sin demasiado éxito, lo contrario, en su *Xian Qin xiaodao yanjiu* 先秦孝道研究, Wenjin, Taipei, 1992, p. 9. Para una discusión al respecto véase KEITH N. KNAPP, “The *Ru* Reinterpretation of *Xiao*”, *Early China*, 20 (1995), p. 197, n. 7, y más recientemente ALAN K.L. CHAN y SOR-HOON TAN (ed.), *Filial Piety in Chinese Thought and History*, Routledge, Nueva York, 2004, p. 10, n.3.

utilizaba para denotar la idea de sacrificio, *sì* 祀<sup>161</sup>. Dada su función exoactiva (孝 *xau*<sup>C</sup>) como verbo relacionado con la ritualidad y los sacrificios, esta teoría podría resultar válida. No obstante, un examen más preciso de las fuentes sugiere que *xiao*, originalmente, se habría escrito como 好 (*xâu*<sup>B</sup>, “bueno”), y que por tanto correspondía al ejercicio de lo “bueno” sobre el objeto (好 *xâu*<sup>C</sup>, “amar”), no existiendo una distinción clara, tal vez, entre los sinogramas de “amor”, “deferencia” y “sacrificio” (la distinción, no obstante, podría haber sido fonética, pues dado que la forma exoactiva de 好 aparece únicamente en el *Shijing*, 孝 podría haberlo reemplazado). Esta noción habría de ser tomada y convertida en un concepto filosófico por los *ru*, quienes la explicarían de modo más complejo a través de la deferencia filial y las restantes relaciones entre gobernante y sujeto, marido y esposa, hermano mayor y menor y, finalmente, compañeros o amigos.

De acuerdo con nuestras fuentes, tres son las funciones que desempeña *xiao* en los textos pre-confucianos: define, en primer lugar, el servicio o sacrificio a antepasados fallecidos y sus espíritus (*shì sǐ* 事死). En el *Shijing* encontramos instancias en las que *xiao* funciona, ora como objeto de un verbo a través del cual realizar esta acción (是用孝享 “es a través de *xiao* que se les presentan”) <sup>162</sup>, ora como la acción misma (靡有不孝 “no hay a quien no *xiao*”) <sup>163</sup>. En ambos casos *xiao* se ejerce sobre antepasados fallecidos del propio linaje, los duques y reyes pasados (*gōng xiǎnwáng* 公先王) o los ancestros (*zǔ* 祖), y no necesariamente sobre el padre. En determinados casos se precisa la naturaleza espiritual de los mismos, por ejemplo en el verso 苾芬孝祀，神嗜飲食 “fragantes sacrificios *xiao*, los espíritus se deleitan en la bebida y la comida” <sup>164</sup>.

En segundo lugar, *xiao* como sacrificio podía ser ofrecido por igual a miembros de la familia o del grupo social más allá del linaje agnático, tales como tíos, hermanos, amigos, familiares del cónyuge e incluso al propio marido:

武乖幾王疇旋（：簋）用好（：孝）宗朝（：廟）享夙夕好（：孝）朋友學百者（：諸）婚遺

<sup>161</sup> QU WANLI, *Shijing shiyi* 詩經釋義, Zhongguo wenhua daxue, Taipei, 1983, p. 407. Sin embargo, en *Shijing* 209/102/25 aparece el par *xiào sì* 孝祀 (sacrificio filial). Cfr. MARTIN KERN, “Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: the Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, I, p. 168, y n. 67.

<sup>162</sup> *Shijing*, 166/74/6–7. Knapp interpreta incorrectamente *xiao* como verbo.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 299/153/18.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 209/102/25.

“Para el poderoso Rey Guai Ji ofrezco este *gui* con el que a través de *xiao* al templo ancestral ofrecerlas mañana y tarde, *xiao* a las amistades y a los cien nobles conyugales”<sup>165</sup>.

En ambos casos, estas inscripciones, por ser básicamente funerarias en su naturaleza, se encuentran contextualizadas únicamente dentro de los sacrificios rituales y no alcanzan a agotar las posibilidades de realización de *xiao* en la sociedad. En una de las secciones más antiguas del *Shangshu*, *xiao* aparece con un tercer sentido que, aunque diferente, muestra una conexión con las ofrendas a los antepasados fallecidos:

妹土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽車牛，遠服賈用。孝養厥父母，厥父母慶，自洗腆，致用酒。

“Autóctonos de Mei, vuestros descendientes son correctos, simple es su arte con el mijo, diligentes se afanan en dirigirse a servir a sus padres fallecidos y mayores. Toman sus carros y ganado, dirigiéndose a comerciar a lo lejos. Con ello muestran deferencia y sustentan a sus padres y madres, sus padres y madres contentos, presentados le son comidas y vino”<sup>166</sup>.

Esta aplicación de *xiao* a la deferencia hacia los familiares y miembros del clan/constructo social más ancianos parece haber estado íntimamente ligada a los rituales funerarios de sacrificio a los antepasados. En un esquema correlativo, vida y muerte no son dos momentos opuestos que se niegan mutuamente, sino entidades consecutivas de un mismo proceso a las que atañen las mismas decisiones. Adicionalmente, y frente a cualquier utilitarismo moderno o antiguo, y también, posiblemente, frente a las bases de la teoría moderna del derecho –derechos *de*, derechos *para*–, *xiao* se produce en el agente moral (el que ejerce *xiao*) de forma independiente a la cualidad del objeto (el que recibe *xiao*), como expresión de su interior sin importar que éste esté vivo o no, o que merezca o no la deferencia prometida. Es necesario señalar que lo transcendental no es aquí condición *sine qua non* para la inmanencia del mundo con respecto a una realidad superior. Al contrario, de lo que hay de inmanente en la ritualidad –el ejercicio de *xiao* en la esfera únicamente social– depende en gran medida el ejercicio de la misma en lo transcendente, en cuanto que la cualidad moral, *xiao*, existe en el cuerpo y se proyecta *hacia* su exterior, *hacia*, y no *desde*, lo transcendente.

<sup>165</sup> Guai bo *gui* 乖伯簋, 11–12, reproducida en SHIRAKAWA SHIZUKA 白川靜, *Kinbun tsūshaku* 金文通釋, Hakutsuru bijutsukan, Kobe, 1962–1984, 25.145:282.

<sup>166</sup> *Shangshu*, 38/34/14–15.

### 2.3.2. Ritualidad (*li* 禮) y justicia/significación del agente moral (*yi* 義)

*Li*, en su sentido tanto religioso como filosófico, ha sido traducido erráticamente como “ritos”, “ritualidad”, “costumbres” o “decoro”, aquello performativamente apropiado (lat. *proprius*) a un determinado contexto social. La elección del término inglés “appropriateness” expresa doblemente lo que es adecuado desde un punto de vista ético (lo apropiado), así como aquello que es propio, único e irreducible a un determinado entorno cultural (*ad-propriare*, “apropiar”, aquello de lo que uno se apropia). Como patrón detallado de esa “gran ceremonia que es el encuentro social, la vida humana”<sup>167</sup>, constituye el *logos* de un pueblo que ha sido transmitido generación tras generación. No obstante, esta ceremonialidad no es sumisión, no es un mero repetir ciegamente las normas sociales aprendidas. Considérese el siguiente pasaje en Mencio:

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」

孟子曰：「禮也。」

曰：「嫂溺則援之以手乎？」

曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」

曰：「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」

曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」

“Chun Yu Kun dijo: ‘Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, ¿es *li*?’

Mencio dijo: ‘Es *li*’.

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando, ¿la rescatará entonces con las manos?’

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando y no la rescata, sería como los chacales y lobos. Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, es *li*; que si la mujer de un hermano se está ahogando se la rescate con las manos, es [resultado de la] ponderación.

Dijo: ‘Hoy lo que hay bajo el cielo se ahoga, mas no lo rescata, ¿cómo es esto?’

Dijo: ‘Si lo que hay bajo el cielo se ahoga, ha de ser rescatado con el *dao*; si la mujer de un hermano se ahoga, ha de ser rescatada con la mano. ¿Acaso deseas con la mano rescatar lo que hay bajo el cielo?’<sup>168</sup>.

La distinción final de Mencio es la clave para entender este pasaje, más allá de los

<sup>167</sup> H. FINGARETTE, *Confucius: The Secular As Sacred*. Harper & Row, Nueva York, 1972, p. 20.

<sup>168</sup> *Mengzi*, 7.17/38/20–30.

indudables parecidos que guarda con la historia relatada por Marcos en los Evangelios<sup>169</sup>. *Li* no es un elemento que, por lo trascendente del mismo –esto es, por su exterioridad–, deba ser respetado *in sensu stricto* por encima de todas las cosas. No es una institución impuesta por la divinidad y con autoridad sobre el individuo o, como en ocasiones ha sido denominado, un conglomerado de “cannibalistic ritual doctrines”<sup>170</sup>, sino que le corresponden únicamente determinadas acciones, determinados campos performativos: aquellos que han sido moldeados artificialmente para forjar el constructo estético que son los *mores* propios de un pueblo, su apropiación particular de *cómo* vivir en sociedad. Pero es tarea del hombre, desde su interioridad, dar significación a este *modus vivendi*, juzgando cuándo y cómo deben ser aplicados esos *mores* e, igualmente, cuándo y cómo no deben ser aplicados en función de los acontecimientos (sopesándolos o ponderándolos, *quán* 權)<sup>171</sup>.

Esto conlleva dos implicaciones fundamentales. La primera es el carácter interior de *li* y, en general, de toda virtud. Mencio, en discusión con la sofística de Gaozi, afirma que 恭敬之心，禮也 “lo que de respetuoso tiene el corazón, es *li*”, y 非由外鑠我也，我固有之也 “no es desde el exterior que se han disuelto en nosotros, nosotros innatamente las poseemos”<sup>172</sup>. Sin entrar a considerar hasta qué punto esta doctrina afecta al concepto de naturaleza humana descrito por Mencio, lo importante es que, precisamente por no ser impuesta desde fuera, la moral es ante todo posibilidad de transvaloración de la propia cultura<sup>173</sup>. Ciertamente, los

<sup>169</sup> 3:1–6. Cfr. Luc. 13:10–17; 14:1–5. En estos pasajes lo que se discute es qué es correcto hacer en el Sabbath.

<sup>170</sup> SOR-HOON TAN, *Confucian Democracy: a Deweyan Reconstruction*, SUNY, Albany, 2003, p. 86.

<sup>171</sup> Así, de hecho, definía Walter Burkert la socialización del hombre primitivo: “Un hombre tenía que ser valiente para tomar parte en la caza; [...] responsable, poder esperar, resistir un impulso momentáneo por el bien de un objetivo a largo plazo. [...] el hombre desarrolló patrones de comportamiento de los que carecían los simios antropoides y que eran más cercanamente análogos al comportamiento de las bestias de rapiña. [...] *El punto decisivo es la auténtica posibilidad de que el hombre pueda someterse a leyes que refrenen su inteligencia individual y adaptabilidad por el bien de la predictibilidad social [...] en un proceso irreversible análogo a la impronta biológica*” (WALTER BURKERT, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley, 1983, I.2, p. 19, cursiva nuestra, traduciendo de la edición inglesa, corregida, de Peter Bing).

<sup>172</sup> *Mengzi*, 11.6/58/21–23. Sobre los diálogos entre ambos filósofos, véanse KIM-CHONG CHONG, “Mengzi and Gaozi on *Nei* and *Wai*”, en ALAN K.L. CHAN (ed.), *Mencius. Contexts and Interpretations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 103–125; XIUSHENG LIU, “Menzian Internalism”, en *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, ed. XIUSHENG LIU y PHILIP J. IVANHOE, Hackett, Cambridge, 2002, pp. 101–131; JAMES BEHUNIAK, JR., *Mencius on Becoming Human*, SUNY, Albany, 2005, pp. 38–39.

<sup>173</sup> Si bien “transvaloración” contiene importantes ecos nietzscheanos que remiten a la idea de “Umwertung aller Werte” expresada en su *Der Antichrist*, debe notarse que “Umwertung” implica un derribo a través de la inversión de los valores éticos convencionales, con la intención de regresar a la integridad original de los mismos (por tanto, una superación a través de una re-evaluación). Nuestro sentido es aquí más hispano y menos alemán: trascender los valores actuales para transformarlos en algo nuevo, pero sin eliminar necesariamente el germen del cual surgen y, ante todo, sin derribar ni invertir los valores previos.

*mores* particulares de un pueblo no los ha inventado un individuo concreto ni mucho menos el agente moral presente, pero –y esta es la respuesta al argumento mohista contra la tradición– fueron en su momento externalizados desde el corazón (órgano pensante en la filosofía china) de uno o varios individuos. Su valor no subyace en que hayan sido transmitidos y nada más, sino en que son la expresión del corazón original de unas gentes que viven en comunidad y que los han hecho suyos por considerarlos adecuados a su modo de vida, aun renunciando con ello a determinados elementos de su individualidad. Su valor es que, obviamente, son la condición de supervivencia de la cultura y civilización actual que los recibe.

La segunda implicación del pasaje de Mencio está íntimamente relacionada con esta transvaloración de la moral. Si los conceptos morales fuesen entendidos como exteriores al ser humano, el agente moral se convertiría en un agente amoral, en cuanto que sus acciones, independientemente de lo acordes con las normas sociales que éstas fuesen, carecerían de intención alguna, serían meras reproducciones mecánicas a valorar únicamente desde una perspectiva utilitarista. Tanto Confucio como Mencio nos han dejado sabrosas parábolas para explicar el carácter interno de *li* y, con ello, su relación con un segundo concepto fundamental para comprender como se articula la moral en el ser humano. El ataque confuciano a la superficialidad –y por tanto exteriorización del ritual– de la época ocurre en el libro XVIII de las *Analectas*:

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」

子曰：「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與？」

子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」

“El Maestro dijo: ‘Al hablar una y otra vez de *li*, ¿de jades y sedas he de hablar nada más? Al hablar una y otra vez de música, ¿de campanas y tambores he de hablar nada más?’.

El Maestro dijo: ‘El que en su apariencia externa se muestra severo, mas en su interior es flexible, comparable es a un hombre bajo, ¿no es acaso comparable al ladrón que se escabulle [en la casa] o salta la pared?’.

El Maestro dijo: ‘Detesto el púrpura compitiendo con el bermellón, detesto los sonidos de Zheng turbando las correctas melodías, detesto a los que con sus ágiles bocas derriban estados y familias’<sup>174</sup>.

<sup>174</sup> *Lunyu*, 17.11/49/7; 17.12/49/9; 17.18/49/21, respectivamente. El color púrpura –compuesto– parece haber comenzado a desplazar al vermellón –puro– en las vestiduras oficiales. En *Chunqiu zuozhuan*, B12.17.4/463/17, fechado c. 458 a.C., se mencionan ya las prendas púrpura *zǐ yī* 紫衣 de la nobleza. Sobre la música de Zheng véase AMES y ROSEMONT, 1999, p. 238, n. 86, y E.B. BROOKS y A.T. BROOKS (ed.), *The Original Analects*.

Las dos primeras líneas de Confucio atacan directamente la superficialidad e hipocresía en el ritual. Los rituales, como la música, no son simples formas externas, no son el instrumento sino lo que a través de éste se consigue. El *Mengzi* recoge también una conversación entre Meng Ji 孟季, discípulo de Gaozi, y Gong Du 公都, de Mencio, en la que el primero intenta convencer al segundo del carácter externo de las formas rituales, aduciendo que la reverencia a un sujeto depende de la relación de éste con el agente moral, tratando con preferencia a un hermano sobre un invitado, mas sirviendo vino a éste antes que a aquél. Finalmente, según consejo de su maestro, Gong Du interpela *non sequitur* a Meng Ji, diciendo: 冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？“Si es invierno, bebes sopa [caliente], si es verano bebes, agua [fría], ¿está entonces la razón por la que bebes en el exterior?”<sup>175</sup>.

Metonimizando la moral, convirtiéndola en algo exterior ocultando las verdaderas intenciones, conlleva hacer del ritual un bien fraudulento con el que seducir a las multitudes y causar el caos, hábito al que se entregarían algunos filósofos errantes contra los que se enfrentaba este *ruismo*, y que constituye ese canibalismo cultural del que, desde la modernidad, nos hablaba Lu Xun. Para el maestro, no basta con no atreverse a no confiar (*bù gǎn bú xìn* 不敢不信) en la persistencia de los espíritus en el ritual: 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」 “Sacrificar como si estuviese, [es] sacrificar a los espíritus como si los espíritus estuviesen. El Maestro dijo: ‘Si yo no estoy con el sacrificio, es como si no hubiese sacrificio’”<sup>176</sup>.

Para comprender cómo se produce este acto de personificación dentro del *li* y de transvaloración de la tradición recibida es necesario explicar un nuevo concepto, *yi* 義, normalmente traducido por “rectitud” o “justicia”, y que constituye el *topos* de la acción significativa del agente moral en *su* mundo (esto es, en el interior de su constructo cultural, de su acción particularmente condicionada).

Como se ha señalado con anterioridad, *yi* es aquello que distingue a los seres humanos de

---

*Sayings of Confucius and his Successors*, Columbia University Press, Nueva York, 1998.

<sup>175</sup> *Mengzi*, 11.5/58/13.

<sup>176</sup> *Lunyu*, 3.12/5/24.

los animales. Constituye, en palabras de Boodberg, “la consciencia subjetiva de la especie, antes que del individuo”<sup>177</sup>, su filiación y lealtad al nosotros (“we-ness”):

《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也，言名以別矣。仁之於人，義之與我者。

“Aquello que los ‘Anales de Primavera y Otoño’ gobiernan, son los hombres y nosotros. Aquello a través de lo cual se gobierna a los hombres y a nosotros, es *ren* e *yi*. A través de *ren* se apacigua a los hombres, a través de *yi* se nos corrige a nosotros, por ello *ren* equivale *ipso verbo* a hombres (*ren*), *yi* equivale *ipso verbo* a nosotros, a través de su nombre establecen la división. *Ren* se halla en los hombres, *yi* se actualiza en nosotros”<sup>178</sup>.

Esta distinción se basa en una paronomasia sobre sus valores fonéticos y su representación toremática: hombre y *ren* son homófonos, de la misma forma que *yi* (\*ŋaih) y nosotros 我 \*ŋai? lo eran en la Antigüedad. Como indicativo compuesto, la estructura toremática del sinograma aporta valor tanto pleremático como cenemático: su radical 羊, “oveja” lo relaciona con la idea de auspicioso y, por tanto, de sacrificio ritual, presente en otros compuestos del mismo: *shàn* 善, “bueno”; *měi* 美, “bello”; *xiáng* 祥, “favorable”, *yǎng* 養, “sustentar”. Su valor fonético, 我 \*ŋai?, denota su condición *sui generis*, la pertenencia a un determinado grupo caracterizado por su identidad personal<sup>179</sup>. Sus variantes vinculadas filogenéticamente (“allofams”) sustentan la idea del carácter sacrificial (犧 “animal para el sacrificio”, \*hŋai < xje, la consonante inicial indica su nominalización) y de conducta apropiada (儀宜 \*ŋai). Se relaciona así con otras ideas más generales como “pensar” o “considerar” (ST \*ŋaj) o “necesario” (TB ŋàì)<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> BOODBERG, 1937, p. 381. Cfr. 1953, p. 331, en donde traduce este término por “compropiety”. Así mismo, en base a su radical 羊, lo relaciona con la idea latina de “sapio”, “sabor” y “conocimiento”.

<sup>178</sup> *Chunqiu fanlu*, 8.3/38/17–18, según la traducción de Boodberg de este pasaje. Siguiendo su interpretación, *ren* correspondería al complejo genérico de la raza humana, frente al *wo* o nosotros, el aspecto particular de aquella identificado con el clan. No obstante, es igualmente defendible, y más acorde con el texto filosófico chino, entender *ren* en relación al complejo genérico social (la multitud de clanes, por ejemplo) y *wo* como el aspecto individual de cada uno de sus miembros.

<sup>179</sup> AMES y HALL, 1987, p. 347. Tomando las descripciones de ritualística pre-helena realizadas por Burkert en la primera parte de su *Homo Necans*, op.cit., podría establecerse una relación entre la idea de sacrificio ritual y la formación de la individualidad de un determinado grupo o clan, en cuanto que el sacrificio animal conlleva una transvaloración puntual (un asesinato) que, si se diése dentro del propio grupo, sería socialmente censurable. La idea de *yi* podría asociarse así a la maduración social y el paso del niño al adulto a través del asesinato de un animal con el que reforzar la idea de pertenencia al grupo. Compárese con la misma maduración presente en el sacrificio personal en la tragedia helena.

<sup>180</sup> Sin embargo, su parecido fonético con *yi* 意 (\*ʔəkh), “pensar, pensamiento, intención” en chino moderno es casual.



Si bien resulta obvio de todo ello que *yi* está relacionado con la ritualidad y con la función que el sujeto cumple en ella, el punto de inflexión para comprender su naturaleza lo constituye, no obstante, el tono –su particularidad cenemática– con el que era pronunciada esta palabra. Como ocurría con *shi*, el cuarto tono del chino moderno es resultado de un complejo proceso de transformación que se remonta a la consonante final –h. Si bien Schuessler ha hecho notar lo curioso de este tono en una voz como *yi*<sup>181</sup>, sin acertar a explicar su procedencia, parece sugerente pensar que *yi* podría ser la forma exoactiva de su homófono 宜 \*ɲai, “adecuado”, indicando así una proyección de lo “adecuado” hacia el exterior en forma de acción, es decir, “realizar lo adecuado” o, teniendo en cuenta otros sentidos de *yi*, “significado” y “pensar”, la realización de lo adecuado a través de la autoreflexión, para con ello aportar significación a la acción (función del sacrificio). *Yi* es, pues, aquello que Confucio esperaba que estuviese presente en el ritual, el *yo* (sin leer en ello psicología alguna) y su capacidad para significar. Es en este sentido cercano al latín *intendere*, extender hacia el exterior nuestras intenciones, haciéndolas visibles con sinceridad. Algunas instancias de *yi* en las *Analectas* apuntan en esta dirección: *yi* como lo adecuado o significativo. Por ejemplo, el libro IV nos dice que 君子喻於義，小人喻於利 “el hombre ejemplar aprehende en *yi*, el hombre bajo aprehende en lo provechoso (*li*)”, estableciendo una dicotomía entre el utilitarismo del hombre bajo y el sentido de *yi* para el hombre ejemplar. En el libro XIV, a su vez, se nos dice que el hombre completo 見利思義 “viendo el provecho piensa en *yi*”<sup>182</sup>. Esta distinción entre lo meramente utilitario y el actuar con sinceridad es la que distingue nuestras acciones, dándoles significado en cuanto que están exentas de falsedad y posibilitando que nuestra ejecución de los rituales sociales se realice en el fecundo campo de la cultura, de la cual somos nosotros los frutos. Así, puede Confucio afirmar que 君子義以為質，禮以為行之 “el hombre ejemplar, el *yi* lo toma como lo fundamental (*zhi*), el *li* lo toma como desarrollo de aquél”. Por *zhi* 質 no debe entenderse aquello que es más esencial a la conducta humana, sino el producto, los frutos resultantes de esa conducta (*xíng* 行)<sup>183</sup> que

<sup>181</sup> SCHUESSLER, p. 566.

<sup>182</sup> *Lunyu*, 4.16/8/11; 14.12/38/6. Cfr. 16.10/46/24 y 19.1/54/3, 見得思義, “viendo el provecho piensa en *yi*”, que refuerza el carácter interior del término.

<sup>183</sup> Según Baxter y Sagart, *zhi* 質 estaría relacionado con *shi* 實, “fruto”, “sólido”. Véase WILLIAM H. BAXTER y LAURENT SAGART, “Word formation in Old Chinese”, en *New Approaches to Chinese Word Formation: Morphology, Phonology and the Lexicon in Modern and Ancient Chinese*, ed. JEROME L. PACKARD, Walter de

tienen lugar en los rituales, cuyo fin performativo ha de estar de acuerdo con la intención sincera del agente.

Podemos aquí retomar la distinción establecida en el *Chunqiu fanlu* con respecto al papel de *ren* e *yi* en la administración social del hombre y del “nosotros”. Mientras *ren* es una acción que, surgiendo del interior, se expande a los demás seres humanos permitiéndonos extender nuestros lazos a través de, por ejemplo, la tolerancia o la comprensión, y consumándose en la aceptación de unas posibles condiciones exteriores que nos han sido impuestas como resultado de nuestra pertenencia a un determinado grupo social, *yi* funciona como una suerte de *principium individuationis* que nos permite dar significación a nuestra existencia transvalorando las convenciones sociales<sup>184</sup>. Nos permite juzgar e incluso rechazar ciertas normas, como el color púrpura o los sonidos de Zheng, pero también aceptar o rechazar ciertas innovaciones:

子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」

“El Maestro dijo: ‘El sombrero de cáñamo, es parte de *li*; mas hoy, es de seda, y es más económico. Yo sigo a la mayoría. Al realizar una reverencia de cortesía, hacerlo abajo, es parte de *li*; hoy al realizar una reverencia de cortesía ésta se hace arriba, y es lo adecuado. Aunque viole el consenso de la mayoría, yo sigo haciéndolo abajo’”<sup>185</sup>.

Como *principium individuationis*, *yi* crea una tensión entre el grupo y su enunciado performativo (*ren*) por un lado, y el yo o agente moral por otro. Para hacer significativamente social nuestra existencia, más allá del reino animal en el que se producen asociaciones basadas en el instinto –moldeado, a través de la selección natural, por cierto utilitarismo también natural–, es necesario que el ser humano trascienda a la vez la tiranía del grupo y el desenfreno del individuo. Esta cadencia acorde a ambos movimientos dialécticos es contraria a la visión deontológica de un Kant o al utilitarismo de Bentham o Mill. No está dictaminada de antemano, por escrito, en imperativo categórico alguno, ni se fundamenta en el provecho o en un principio general de utilidad, a los que también rechaza. Al contrario, para el

---

Gruyter, Berlin, 1997, p. 52.

<sup>184</sup> Esto se verá con más claridad en los ejemplos de elección y dilema moral que analizaremos en la quinta parte de nuestro estudio.

<sup>185</sup> *Lunyu*, 9.3/20/10–11.

confucianismo no podemos alcanzar a ser aquello que se es genuinamente –un vehículo moral con el que armonizar Cielo y Tierra– a no ser que deseemos interactuar con el otro y, a su vez, lo hagamos con y recibamos de ello satisfacción.

Desde esta perspectiva, la crítica del mohísmo –esa fallida teoría utilitarista que se opuso al confucianismo– fracasa al no comprender el valor educativo y altamente heurístico de *yi*. Para Mo Di, cada ser humano tendría un *yi* propio, creándose así una multiplicidad de intenciones diferentes que conducirían al caos por no existir un acuerdo común que vincule socialmente a todas las gentes –en términos modernos podríamos hablar de lo apolíneo desintegrando su espíritu dionisiaco–. La solución es, obviamente, su propia teoría del amor universal basada en presunciones consecuencialistas, y negadora del carácter estético de su propia sociedad al preferir la hipocresía sobre la sinceridad, los rituales y la música, hábitos todos ellos que separan a las gentes y de los cuales debe prescindirse para alcanzar una sociedad justa<sup>186</sup>. Sin comprender, o sin querer comprender, el carácter disposicional de *yi* y su papel en el correcto desarrollo de los rituales y en la educación, Mo Di llega a afirmar de los *ru* que, 夫繁飾禮樂以淫人，久喪偽哀以謾親，立命緩貧而高浩居 “usan rituales y música ricamente ornamentada con los que seducir a los hombres, prolongan su duelo y fingen su pena para engañar a los familiares, afirmando la existencia del destino promueven la pobreza mientras viven con grandiosidad”<sup>187</sup>. Aunque, en su defensa, podría argumentarse que Mo Di está dirigiendo sus invectivas contra un determinado grupo *ru* de los diversos que, tras la muerte de Confucio, habrían surgido, al igual que hace el segundo Zhuangzi frente a la corrupción de diversos sectores del estado de Lu 魯 que fingen su *yi*<sup>188</sup>, lo cierto es que Mo Di se dirige personalmente a Confucio en diversas ocasiones<sup>189</sup>.

En cualquier caso, a la luz de este nuevo entendimiento de la relación que se establece entre *li* e *yi*, ciertos pasajes pueden ser reinterpretados émicamente fuera de la narrativa filosófica occidental. Por ejemplo, el carácter conservador de Confucio tiene su *locus classicus* es el famoso *dictum* 述而不作，信而好古 “sigo mas no forjo, confío y aprecio lo

---

<sup>186</sup> *Mozi*, 12/15/29 ss. Dos capítulos adicionales que no han llegado hasta nosotros se ocupaban de la música.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 39/62/13.

<sup>188</sup> Véase *Zhuangzi*, 21/56/38–44. El capítulo en cuestión debe ser datado entre los años 260 y 180 a.C. El pasaje inmediatamente anterior relata, no sin cierta simpatía para con ambos, el encuentro mítico entre Confucio y Laodan 老聃 (identificado con Laozi). Sin embargo, no hay nada estrictamente daoísta en este fragmento, al menos no como oposición a los *ru* en general o a Confucio en particular.

<sup>189</sup> *Mozi*, 39/65/57–59; 48/85/25–28.

antiguo”<sup>190</sup>. Desde un punto de vista moderno y popular, en el que instintivamente se establece una dicotomía entre lo liberal y lo conservador, o la izquierda y la derecha –con la consecuente tendencia a desaprobar y demonizar aquella ideología que no concuerda con la propia–, el sujeto se arriesga a perderse en una concepción demasiado moderna y occidental de lo que son las relaciones humanas. Una posibilidad de lectura con la para hacer filológicamente significativo este pasaje consiste en comprender que la acción de “seguir” o “completar”, *shù* 述 (< \*m-lut ?), implica un proceso de creatividad. Si aceptamos la relación fonética con “seducir”, *yòu* 誘 (< \*lu?) a través de “atraer” *xù* 誣 (< \*sut)<sup>191</sup>, la filiación entre la seducción como falsificación y la creatividad ha de ser destruida con un “no forjo”, *bú zuò* 不作. Pero incluso si nos atenemos a una interpretación más tradicional de este pasaje, sin argumentar desde esta lectura filológica, seguir una serie de preceptos culturales no hace del confuciano un conservador, salvo a ojos del que ve la cultura desde el estático prisma de la contemporaneidad, o desde la dialéctica ajena al pensamiento correlativo, en donde el presente es la culminación de la racionalidad humana y donde ya nada nuevo nos queda. Pero para Confucio, si la cultura es algo, es precisamente cambio, y este cambio sólo puede llevarse a cabo sobre una evaluación crítica del pasado, para aprobarlo o invalidarlo:

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」

“Zi Zhang preguntó: ‘¿Podemos conocer las [futuras] diez generaciones?’. El Maestro dijo: ‘Los Yin adoptaron los *li* de Xia, qué quitaron o añadieron, puede saberse; los Zhou adoptaron los *li* de Yin, qué quitaron o añadieron puede saberse; los que sigan a Zhou, aunque sean cien generaciones podrá saberse’”<sup>192</sup>.

Las consecuencias que esto tiene para nuestra comprensión de *li* son evidentes: la ritualidad, como la cultura, y como cualquier otro movimiento estético–moral que surja del ser humano, tiene sentido únicamente si entendemos y realizamos su particularidad como un proceso dinámico desde el que adquirir nuestra humanidad –la cualidad que nos diferencia de

<sup>190</sup> *Lunyu*, 7.1/13/22.

<sup>191</sup> SCHUESSLER, p. 473.

<sup>192</sup> *Lunyu*, 2.23/4/18–19. Cfr. 3.14/5/29, 周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周 “los Zhou observaron dos edades [dinásticas], ¡tan bella cultura! Yo sigo a los Zhou”.

las animales—, antes que como una estructura estática a la que someternos tiránicamente<sup>193</sup>. El filósofo es así, efectivamente, un “Arzt der Kultur”<sup>194</sup>, por usar la feliz metáfora nietzscheana, enfrentado en tensión trágica al rígido dogmatismo tanto de su época como de su propia persona.

### 2.3.3. Deferencia filial (*xiao* 孝) y justicia/significación del agente moral (*yi* 義)

Si *yi*, como *principium individuationis*, adaptaba crítica y creativamente la cultura heredada reflejada en la ritualidad (*li*) a las circunstancias específicas de uno mismo, esta noción servirá a su vez para otorgar solidez filosófica a otro de los conceptos claves de la reflexión confuciana, íntimamente ligado al ritual. En efecto, si *li* fue entendido por Lu Xun como la fuerza opresora de la tradición, *xiao* será entendido desde esta misma corriente contemporánea desde la que escribe el literato chino como la fuerza opresora de la institución familiar. Las palabras de Kang Youwei 康有為, autodenominado seguidor de Confucio, merecen ser citadas en su totalidad:

論欲至太平大同必在去家 夫欲人性皆善，人格皆齊，人體得養，人格皆具，人體皆健，人質皆和平廣大，風俗道化皆美，所謂太平也；然欲致其道，舍去家無由。故家者，據亂世、升平世之要，而太平世最妨害之物也。以有家而欲至太平，是泛絕流斷港而欲至于通津也。不宁唯是，欲至太平而有家，是猶負土而濬川、添薪以救火也，愈行而愈阻矣。故欲至太平獨立性善之美，惟有去國而已，去家而已。

**“Discusión sobre la necesidad de eliminar la familia si se desea alcanzar Gran Equidad y Gran Harmonía.** Lo que deseamos es que la naturaleza de los hombres sea en todo excelsa, que el carácter de los hombres sea en todo idéntico, que el cuerpo de los hombres alcance a ser nutrido, que el carácter de los hombres sea en todo implementado, que el cuerpo de los hombres sea en todo lozano, que la esencia de los hombres sea en todo armoniosa y generosa, que las costumbres y su moral sean en todo bellas, tal es lo que se denomina Gran Equidad; mas deseando entregarnos a este camino, y evitar eliminar la familia no es posible. Por ello la institución familiar, al ser producto de tiempos de caos y tiempos en los que surgía la equidad, es en tiempos de Gran Equidad lo más dañino. Mantener la familia y desear alcanzar la Gran Equidad, es como flotar en un puerto cuya corriente ha sido bloqueada y desear alcanzar mar abierto. O más aún, desear alcanzar la Gran Equidad y mantener

<sup>193</sup> TU WEIMING, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Cheng & Tsui, Boston, 1998, pp. 25–27.

<sup>194</sup> KGB II/3, en carta a Rohde fechada el 22 de marzo de 1873.

la familia, en efecto es como cargar tierra a las espaldas para drenar un río, añadir madera para apagar un fuego: cuanto más se hace menos se consigue. Por ello, si se desea alcanzar la Gran Equidad y la belleza de la excelencia de la independencia, sólo es posible eliminando el estado, y eliminando la familia”<sup>195</sup>.

Lo que aquí puede observarse es, una vez más, la dicotomía del discurso narrativo occidental moderno entre lo tradicional y lo innovador, posterior a ese sangriento escenario que fuera la Revolución Francesa, y desde el cual las instituciones tradicionales han sido vistas con recelo. Es lo que el sociólogo Richard Madsen ha denominado “el poderoso mito liberal” de Occidente<sup>196</sup>, en el cual la modernización equivale a la liberación de los individuos a través de la energía de la economía y los derechos inalienables de la democracia liberal. Esto implica, inmediatamente, que cualquier visión no liberal–moderna fuese tachada por autores como Kang Youwei de conservadora y, por analogía, de autoritaria y *feudal*, a imagen de la sociedad pre–revolucionaria, que es tal y como ha sido habitualmente definido el confucianismo<sup>197</sup>. La familia es ahora una asociación liberal y voluntaria, contractual y consciente, que puede y *debe* desintegrarse contractualmente en el momento en que deje de haber un interés por cualquiera de sus dos –o más– partes. Pero esta visión de la naturaleza humana es un mito, no en el sentido paideico del mito clásico, sino mito en cuanto que parte de la presunción, completamente errónea, de que el ser humano puede y debe ser un individuo completamente autónomo, independiente, libre, y lograr esto a través de sus derechos y de su participación en la democracia liberal por medio del voto. Pero esta libertad es una ilusión: sabemos que estamos limitados físicamente de muchas formas, ya sea genéticamente o por accidentes o deficiencias adquiridas a lo largo de nuestra vida. Sin duda no nos está permitido actuar al margen de la ley, ni tampoco estamos exentos de dedicar un

---

<sup>195</sup> KANG YOUWEI, *Datong shu* 大同書, Liaoning renmin, Shenyang, 1994, p. 225. Cfr. p. 211, 論中國人孝為空義 “Discusión sobre el carácter vacío del *xiao* chino”; p. 220, 論有家則有私以害性害種 “Discusión sobre cómo mantener la familia produce egoísmo y daña la naturaleza y especie [humanas]”. A pesar de ello, en la línea inmediatamente anterior a la primera referencia todavía segura que 吾從孔子 “Yo sigo a Confucio”.

<sup>196</sup> RICHARD MADSEN, “Ethics and the Family: China/West”, en KARL-HEINZ POHL y ANSELM W. MULLER (ed.), *Chinese Ethics in Global Context*, Brill, Boston, 2002, p. 280.

<sup>197</sup> La acusación del materialista y primer secretario general del Partido Comunista, Chen Duxiu 陳獨秀, según la cuál 孔子生长封建时代, 所提倡之道德, 封建时代之道德也 “Confucio vivió en una edad feudal, la moral que promovía, era la moral de una edad feudal”, ha sido contundentemente rebatida por el historiador chino Li Feng, en sus artículos “Feudalism and Western Zhou China: A Criticism”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63/1 (2003), pp. 115–144 y “Ouzhou Feudalism de fansi jiqi dui Zhongguo gushi fenqi de yiyi” 歐洲 Feudalism 的反思及其對中國古史分期的意義, *Zhongguo xueshu*, 24 (2006), pp. 8–29.

breve período de nuestras vidas a trabajar para satisfacer los derechos de segunda generación del otro –del cual pretendemos estar independizados, a pesar de que nuestras necesidades alimenticias, de hábitat, etc., dependen en gran medida de otro sujeto que se cree igualmente un individuo autónomo–. Como mamíferos, nuestra naturaleza nos impone la necesidad de buscar refugio en una familia, sin la cual estaríamos condenados a morir –más aún en un mundo en donde las necesidades básicas son moneda de cambio y no pueden ser tomadas por la fuerza–, y nadie que se considere a sí mismo moralmente responsable pagaría a sus benefactores sociales (la familia) con el despecho utilitario que pretenden imponer Duxiu o Youwei. Tampoco en las votaciones democráticas se representan todos nuestros intereses, y en modo alguno el candidato vencedor podrá satisfacer por igual a todos sus votantes –y a los que no votaron por él–. En definitiva, parece que antes que individuos autónomos continuamos limitados de muy diversas maneras, y no es probable que alcancemos a deshacernos de todas estas cargas sociales sin convertirnos en esas aves de rapiña y bestias salvajes de las que nos hablaba Mencio.

Lo que el confucianismo nos ofrece, en cambio, es una visión mucho más realista de la existencia humana. Dado que no somos, y ciertamente no parece que podamos alcanzar a serlo, individuos completamente autónomos, existen determinadas instituciones sociales necesarias para nuestro desarrollo y mantenimiento que nos permiten configurarnos como personas. La libertad no se encuentra en escoger qué relaciones o roles queremos desempeñar, sino en, una vez aceptados esos roles, vivirlos contextualizando creativamente esos compromisos que el destino nos ha asignado. Esto es lo que nos diferencia de los animales. El “Wille zum Leben” schopenhaueriano se expande así a una voluntad y espíritu de creación característica de nuestra especie –“der schöpferische Wille”–, condición *sine qua non* para la existencia de la moral. Esto no significa, en modo alguno, que lo moral en el tejido confuciano sea dependiente de nuestra creatividad, no, al menos, desde un esquema dialéctico. Al contrario, lo moral adquiere aquí únicamente su validez moral cuando el agente es capaz de proyectar su creatividad y, con ello, su intencionalidad y sinceridad hacia el exterior. Sin estos preámbulos la acción moral no sólo está vacía: aunque pueda causar beneficios sobre el mundo *no es en modo alguno moral*.

Yi presta a la deferencia filial una significación preñada de persuasión metafísica que la

convierte en el aglutinante de la sociedad. Como música que acompaña al ritual, *alma mater* del confucianismo, en su efusión pueden advertirse, no las cadenas de la institución familiar, sino las bases de lo que Boodberg denominó “cultimonious polity”<sup>198</sup>, la puesta efectiva en escena de la sabiduría emocional de un pueblo, confirmada creativamente a lo largo de su historia a través de sus rituales. La relación entre ambos, *li* y *xiao* ha sido ya convenientemente solucionada a través de las fuentes paleográficas más antiguas. El *Clásico de la Deferencia Filial* o *Xiaojing* 孝經 es probablemente el mejor testimonio a este respecto, desde el cual poder interpretar lo que la tradición *ru* entendía genuinamente por *xiao*, así como su relación con *li* e *yi*.

Dividido en dieciocho *zhang* 章 o capítulos que conforman a su vez nueve libros o *juan* 卷, este breve tratado de no más de dos mil caracteres fue inicialmente atribuido a Confucio y, con posterioridad y hasta la dinastía Tang, a su discípulo Zeng Zi 曾子<sup>199</sup>. Hoy día se fija su *terminus ante quem* en el año 239 a.C., en base a dos citas de este texto encontradas en el *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋<sup>200</sup>, contemporáneo a otros textos capitales de esta época, como *Mengzi*, *Zhuangzi*, *Xunzi*, o *Hanfeizi*, y haciéndolo por tanto significativo para nuestra discusión. La primera parte del *Xiaojing* se entretiene en describir las relaciones entre superiores e inferiores dentro de la nobleza en términos de deferencia o *xiao*, desde la cual inspirar la armonía de las gentes (和其民人) y mantener los rituales tradicionales (保其社稷)<sup>201</sup>. *Xiao* es así entendido como el principio desde el cual la virtud florece y se extiende a

<sup>198</sup> BOODBERG, 1953, p. 326.

<sup>199</sup> *Shiji*, 67/2205: 孔子以為能通孝道，故授之業。作孝經。死於魯 “Confucio consideró que él podía transmitir el *Dao* de la deferencia filial, por ello le ofreció sus conocimientos. Compuso el *Xiaojing*. Murió en Lu”. Pero el sujeto es, en todo momento Zeng Zi, pues Sima Qian está hablando de este discípulo. Cfr. *Hanshu*, 30/1719: 孝經者，孔子為曾子陳孝道也。夫孝，天之經，地之義，民之行也。舉大者言，故曰孝經 “El *Xiaojing*, es el *Dao* de *xiao* que Confucio transmitió a Zeng Zi. *Xiao*, son las leyes a través de las cuales funciona el Cielo, el significado que en ellos encuentra la Tierra, las acciones del pueblo. Tomando tan grandes cosas se explica, por ello se llama *Xiaojing*”. Según esta explicación, el *jing* en el título original no haría referencia a “clásico”, honor que el texto no recibiría hasta el año 838, sino a las leyes a través de las cuales funcionan los astros (經 kiej < \*kêj, Cfr. kiej < \*kêjh, “lo que pasa a través”; 刑形 yiej < \*gej, “ley, modelo”). Véase, sobre la naturaleza de los *jing*, MICHAEL NYLAN, “Classics without Canonization: Learning and Authority in Qin and Han”, en *Early Chinese Religion*, 2, pp. 721–776.

<sup>200</sup> *Lüshi chunqiu*, 16.6/96/9–11 (=Xiaojing, 3/2/2) y 14.1/69/20–21 (=Xiaojing, 2/2/1–2).

<sup>200</sup> *Lüshi chunqiu*, 16.6/96/9–11 (=Xiaojing, 3/2/2) y 14.1/69/20–21 (=Xiaojing, 2/2/1–2).

<sup>201</sup> *Xiaojing*, 3/2/2. Nos abstentemos aquí de utilizar la denominación de Ames “benefactors/beneficiaries” en lugar de “superiores/inferiores” (ROSEMONT y AMES (ed.), *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2009, p. 49). Si bien es cierto que los términos “superior/inferior” pueden dar lugar a una valoración de grado ontológico, introducir una nueva distinción benefactor/beneficiario no está exenta de problemas. En los términos de una relación propiamente confuciana, lo inferior no es un vehículo meramente pasivo, receptivo a la beneficencia del superior, sino que



todos los niveles y rangos sociales, siendo moldeado y adaptado a los diferentes recipientes de la acción moral que van a recibir su favor:

資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀。蓋士之孝也。《詩》云：「夙興夜寐，無忝爾所生」。

“[Los *shi*,] al mantener con su servicio a sus padres, sirven a sus madres, y los aman por igual; al mantener con su servicio a sus padres, sirven a sus gobernantes, y los respetan por igual. Por ello las madres reciben su amor, y los gobernantes reciben su respeto, y ambos los padres. Por ello es a través de la deferencia (*xiao*) que el servicio al gobernante se vuelve lealtad, y a través del respeto que el servicio a los mayores se vuelve fidelidad. Si lealtad y fidelidad no se pierden, y con ellas se sirve a sus superiores, entonces podrán mantener su salario y posición, y continuarán sus sacrificios a los ancestros. Pues tal es la deferencia de los *shi*. El *Clásico de Poesía* dice: ‘Temprano levantarse y tarde retirarse a dormir, así es como nunca se deshonra a aquellos de los que has nacido’”<sup>202</sup>.

Esta idea, según la cual la deferencia filial puede extenderse a (可移於) las relaciones con el gobernante, hermanos, mayores y, en general, desde el hogar hasta la administración (居家理，故治可移於官)<sup>203</sup>, es paralela a su texto contemporáneo de Mencio, a quien habitualmente se le atribuye esta concepción, y cuyo *locus classicus* se encuentra en la discusión entre el filósofo y el rey Xuan 宣 de Qi. Xuan interroga a Mencio acerca de las virtudes propias de un rey, sospechando no estar a la altura de las circunstancias. Mencio, no obstante, le recuerda su actitud hacia una vaca (o buey) que iba a ser sacrificada para consagrar con su sangre una campana. El rey, no pudiendo soportar su expresión de terror, pidió que sacrificasen una oveja en su lugar. Este sentimiento de insostenibilidad (*bú rěn* 不忍) es lo que el rey debe extender (*zhì* 至) sobre su pueblo para alcanzar a gobernarlo adecuadamente<sup>204</sup>. La direccionalidad, ciertamente, no es la misma, en cuanto que la

---

contribuye también beneficiándole (por ejemplo, el hijo se encuentra indiscutiblemente en una posición “inferior”, pero es “benefactor” en cuanto a *xiao* para con su padre). Ames y Rosemont, nuevamente, intentan paliar cierto chauvinismo contenido en la distinción hombre/mujer, para hacer el confucianismo significativo al diálogo con el liberalismo moderno. En cualquier caso, el campo de juego es el equivocado: el confucianismo no se debate entre las modernas categorías de la superioridad masculina o la defensa de los derechos femeninos, sino en el orden natural y su reflejo en la sociedad humana a través de la distribución equitativa –pero diferente– de tareas.

<sup>202</sup> Ibid., 5/2.

<sup>203</sup> Ibid., 14/5.

<sup>204</sup> *Mengzi*, 1.7/3/20 ss. Cfr. la misma idea *in nuce* en diversos pasajes del *Liji*, en sus libros 9.16/61/19–21, 24.9/122/12–19, 25.16/125/16–17 y 43.1/164/25–39. El controvertido profesor de la Universidad de Siracusa, Laurence Thomas, también ha desarrollado este principio de extensionabilidad en su artículo “Moral Motivation: Kantians versus Humeans (and Evolution)”, en PETER FRENCH ET AL., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIII,

deferencia es un movimiento que surge desde lo inferior (hijos) desplazándose a lo superior (padres) y extendiéndose a las demás instituciones sociales también superiores (hermano mayor, gobernante). No obstante, a pesar de esta impresión inicial, este movimiento hacia lo alto no implica en modo alguno una sumisión ciega a la familia y, más concretamente, a los padres. Ya en su primer capítulo se nos recuerda que 夫孝始於事親，中於事君，終於立身 “*Xiao* da comienzo en el servicio a los familiares, continúa en el servicio al gobernante, finaliza con el establecimiento de uno mismo”<sup>205</sup>; pero este servicio no implica servidumbre, sino ocupación, aquello que de forma natural corresponde al rol de una determinada situación o circunstancia. Es por ello que, cuando Zeng Zi pregunta a Confucio si por *xiao* se entiende 從父之令 “seguir las órdenes del padre”, éste puede responder:

是何言與，是何言與！昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家；士有爭友，則身不離於令名；父有爭子，則身不陷於不義。則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君；故當不義，則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！

“¡Qué palabras son esas! ¡Qué palabras son esas! Antiguamente, el Hijo del Cielo tenía con él siete sujetos que le discutían [sus decisiones], y aunque careciese de *dao*, no perdía lo que poseía bajo el cielo; los diversos nobles tenían con ellos cinco sujetos que les discutían, y aunque careciesen de *dao*, no perderían sus estados; los grandes oficiales tenían con ellos tres sujetos, y aunque careciesen de *dao*, no perdían sus familias; los *shi* tenían con ellos amistades, por lo que sus personas ni aun así perdían su renombre; el padre tiene al hijo para que le discuta, por lo que su persona no caerá en la falta de *yi*. Por esto un hijo no puede ante ello no discutir con su padre, como un sujeto no puede ante ello discutir con su gobernante; lo apropiado ante la falta de *yi*, es discutir [sus decisiones]. Seguir las órdenes del padre, ¡cómo puede obtenerse con ello *xiao*!”<sup>206</sup>.

---

“Ethical Theory, Character and Virtue”, University of Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 379–380.

<sup>205</sup> *Xiaojing*, 1/1/4.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 15/5/2–5. De forma paralela, y frente al supuesto carácter autoritario y de sometimiento con el que se ha calificado el discurso confuciano, sobran ejemplos en la literatura de la época que demuestran cómo una mujer podía cuestionar y decidir sobre su marido o su hijo: la esposa de Zhao Shuai 趙衰 amenazó con abandonarlo por favorecer a su nueva esposa (*Lienüzhuan*, 2.8/17/12); la madre de Zi Fa 子發 prohibió entrar en casa a su hijo debido a su pérdida de equidad (*shī hé* 失和), gritándole 子非吾子也，無入吾門 “Este hijo (Zi) no es mi hijo (*zǐ*), no entres por mi puerta” (1.11/10/6); la madre de Mencio hizo lo propio en dos ocasiones (1.9/6/23–7/23). Las consecuencias que todo ello tiene para el canibalismo ritual de Lu Xun o Kang Youwei son catastróficas: si el hijo no corrige al padre sino que lo abandona, se romperá la continuidad del conocimiento humano al no subsanarse los errores de las generaciones maduras que ocupan puestos de decisión oficial o educativa, y que nunca permitirán al novicio cuestionar sus resoluciones (más aún en cuanto que esas venerables generaciones fueron los mismos jóvenes intolerantes y autónomos que ahora los abandonan).

### 2.3.4. 德 *de*: metáfora de carisma moral

Con la caída de la dinastía Shang llegaba a su punto final un largo proceso *ancilla fidei* –al servicio de la religión–, culminación del cual había sido la identificación del ancestro dinástico *Shang Di* con el linaje de los reyes precedentes y, en el último siglo de su apogeo, en la propia figura del rey a título póstumo, como sucedió con Di Yi 帝乙 y Di Xin 帝辛. La idea de una ascendencia casi divina, reflejada en el concepto propiamente Zhou del *tiānzi* 天子 o “Hijo del Cielo”, refleja como la íntima relación entre lo transcendental y lo inmanente permeaba la totalidad de la cosmología china. Muchas de estas relaciones eran, sin duda, puramente metafóricas, explicando *a posteriori* como la tierra y todo lo que había en ella actuaba a imagen del cielo, y como esta armonía astro–terrenal, antes que representar una dicotomía entre lo olímpico y lo ctónico, se reconciliaba a sí misma apoyándose mutuamente. El concepto de potencia o *de* 德 forma parte de este sistema desde el que se pretende explicar cómo estas relaciones alcanzan a funcionar sin medio aparente entre ellas, y en qué modo puede transmitirse la acción moral y su significado entre el agente y su receptor.

*De* ha sido traducido generalmente como “virtud” y, en ocasiones, más técnicamente como “areté”, “potencia carismática”, “virilidad” o “mana”<sup>207</sup>, Su cualidad más inmediata la ilustra un breve pasaje de las *Analectas*: 為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之 “Ejercer el gobierno a través de *de*, es como los asterismos del norte, que habitan su lugar y la multitud de estrellas se agrupa a su alrededor”<sup>208</sup>. Kryukov ha precisado algunas de las características de este fenómeno específico del pensamiento chino que lo relacionan con un discutido concepto antropológico: el *mana* de las tribus oceánicas de la Polinesia Oriental. Esta noción mágica del poder personal propio de determinados seres humanos se basa en la

---

<sup>207</sup> SANDRA A. WAWRYTKO, “The Viability (Dao) and Virtuosity (De) of Daoist Ecology: Reversion (Fu) as Renewal”, *Journal of Chinese Philosophy*, 32/1 (2005), p. 90, defiende la primera interpretación. Sin embargo, *de* en las fuentes más antiguas está exento del carácter paideico de la areté griega, representando ésta el camino a través del cual se realiza el potencial de cada uno, pero no el potencial en sí que mueve a otros agentes a actuar moralmente y, en general, de forma encubierta. Sobre la noción de “mana” véase VASSILI KRYUKOV, “Symbols of power and communication in pre-Confucian China (On the anthropology of de): preliminary assumptions”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58 (1995), pp. 326–329; QIU XIGUI 裘錫圭, “Jixia daoia jingqi shuo de yanjiu” 稷下道家精氣說的研究, en CHEN GUYING 陳鼓應 (ed.), *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, Shanghai guji/Sanlian shudian, Shanghai/Beijing, 1992–2009, 24 vv., II, pp. 167–192.

<sup>208</sup> *Lunyu*, 2.1/2/25.

idea de proyectar sobre el espectador una fuerza física invisible que infunde respeto, incluso temor, y que a su vez puede también inspirarle. Puede ser transmitida por los antepasados u ofrecida por los dioses o espíritus y, ante todo, debe ser cultivada a través del respeto a los mismos para evitar su desaparición. En un sentido figurativo, esta fuerza funciona en gran medida en los límites de la virtud tal y como era entendida en la China pre-imperial. No obstante, desde un punto de vista arqueológico, y teniendo en cuenta los testimonios paleográficos, la correlación *mana-de* no parece extenderse más allá de la lógica intercultural. La polémica entre Kryukov y Nivison en torno a la aparición o no del gráfico 德 en las inscripciones oraculares, identificado con 𠄎, sigue siendo actual y, por lo estéril de la misma para nuestra discusión sobre el carácter filosófico de *de*, la reduciremos a un mero *excursus*.

David S. Nivison, en una breve nota remitida a *Early China* con motivo de su anterior conferencia, “Can These Bones Live?”, pronunciada en el Harvard Workshop on Classical Chinese Thought en verano de 1976, defiende la identificación entre este gráfico y la grafía moderna 德 en base a los paralelismos establecidos entre diversos compuestos encontrados en las inscripciones oraculares y textos posteriores Zhou. De acuerdo con las conclusiones de Nivison, esta correlación no implica necesariamente una identificación semasiológica, pero parece indicar la existencia de unas ideas morales que, posteriormente, sí se identificarán con Confucio<sup>209</sup>. En base a esto, Nivison establece cuatro categorías desde las que avanzar el estudio de esta fuerza psicológica en la dinastía Shang: la expresión de la virtud/potencia ante el enemigo para conquistarlo (equivalente al concepto polinésico *mana*), como verbo relacionado con rituales performativos (con o sin sacrificio), como potencia sexual y, finalmente, en su concepción filosófica.

Esta interpretación ha sido criticada por Kryukov en su artículo de 1995, aunque sin ofrecer demasiadas alternativas a la lectura propuesta por Nivison. En cualquier caso, como ha señalado Shaughnessy<sup>210</sup>, 𠄎 es sin duda *zhì* 𠄎, y tanto *dé* 德 como cualquiera de las alternativas de lectura propuestas, *xǐng* 省, *xún* 循, pero también *zhēng* 征<sup>211</sup>, debían estar entonces semánticamente relacionadas de algún modo con aquél. La

<sup>209</sup> DAVID S. NIVISON, “Royal ‘Virtue’ in Shang Oracle Inscriptions”, *Early China*, 4 (1978–9), pp. 52–55.

<sup>210</sup> EDWARD L. SHAUGHNESSY, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, SUNY, Albany, 1997, p. 216, n. 17.

<sup>211</sup> Cfr. LI XIAODING 李孝定, *Jiagu wenzi jishi* 甲骨文字集釋, Academia Sinica, Taipei, 1965, pp. 563–569.

problemática en torno al origen de este sinograma no acaba aquí. Su definición en el *Shuowen* a través de *shēng* 升, “subir” es así mismo enigmática. Varios autores han intentado relacionar *shēng* 升 con su homónimo *dēng* 登, que en dialecto de Qi significaría “obtener”, *dé* 得, y explicando la definición del *Shuowen* como “*de*, es “obtener” (*de*)”. El profesor Donald J. Munro, por su parte, lo ha relacionado con la idea de realizar ofrendas a lo alto, siguiendo probablemente la analogía con *deng* a través de *zhēng* 澄, “asistir”<sup>212</sup>. La explicación de *de* a través de su homófono “obtener” remite a un pasaje del *Hanfeizi*, en donde leemos 德者，內也。得者，外也。上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也 “Lo que se realiza con *de*, es interior. Lo que se obtiene (*dé*), es exterior. El *de* superior no se realiza como *de*, significa que su espíritu no se deleita en lo exterior. Si su espíritu no se deleita en lo exterior el cuerpo se completa, que el cuerpo se complete es llamado *de*. Lo que se realiza con *de*, es obtener (*dé*) el cuerpo”<sup>213</sup>. Esto es, obviamente, una glosa al capítulo XXXVIII del *Daodejing*, en donde se nos dice que la virtud (*de*) suprema es la que no se hace manifiesta (la que no-*de*, siguiendo el estilo aporético tan común a esta obra), y a la que el comentarista opone el concepto homófono de “obtener”. Esto, desde el prisma de la óptica del *Daodejing*, debe ser entendido en términos de propiedad: la acumulación de ganancias y el deleite en las pasiones agotan el cuerpo y el espíritu. Por ello, liberándose de estas ataduras, es decir, *no obteniendo* bienes exteriores, *se obtiene*, en cambio, la integridad personal.

La correlación entre *de* 德 y *shēng* 升, sin embargo, va más allá de esta pequeña mención etimológica en el *Shuowen*. Un primer pasaje en el *Shangshu*, fechado c. 740 a.C., nos dice que 丕顯文、武，克慎明德，昭升於上，敷聞在下；惟時上帝，集厥命於文王 “Ilustrísimos Wen y Wu, pudieron con cuidado hacer brillar su *de*, y claro ascendió (*shēng*) a lo alto, extendiéndose la noticia abajo; sólo entonces el Tearca de lo Alto, otorgó su decreto al

<sup>212</sup> DONALD J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, California, 1969, p. 192. Cfr. NIVISON, 1978–9, p. 55.

<sup>213</sup> *Hanfeizi*, 20/130 (*Hanfeizi jijie* 韓非子集解, Zhonghua shuju, Beijing, 2003). Cfr. DING FUBAO 丁福保 (ed.), *Shuowen jiezi guli* 說文解字詁林, Zhonghua shuju, Taipei, 1988, 12 vv., VIII, 4655 ss. Más recientemente, Pulleyblank ha sostenido que *de* y 得 son cognados del tibetano escrito *t<sup>h</sup>ub-pa*, “ser capaz de”, en EDWIN G. PULLEYBLANK, “The Ganzhi as Phonograms and their Application to the Calendar”, *Early China*, 16 (1991), p. 50.

rey Wen”<sup>214</sup>, mientras uno más tardío, probablemente del s. III, afirma que la oscura virtud (*xuán dé* 玄德) del mítico Shun 舜 se extendió a lo alto, recibiendo así el mandato<sup>215</sup>. De la impresión inicial que se desprende de estos pasajes, *de* parece encontrarse, de alguna forma, en el interior de determinadas personas, y es a través de su correcto cultivo que se exterioriza hacia lo alto, llegando al Tearca y a los demás antepasados, que en consecuencia otorgan a la persona su decreto o mandato (*mìng* 命) con el que gobernar al pueblo. He aquí dos ideas claves para el pensamiento posterior: el hombre ejemplar también deberá cultivar su virtud y con ella servir de ejemplo a los hombres, gobernarlos moralmente. No obstante, tanto las inscripciones en bronce como otras menciones de *de* en relación al Tearca parecen indicar que, de algún modo, el *de* de los gobernantes era transcendental con respecto a él, encontrándose en posesión del Tearca de lo Alto o de los antepasados. Compárense los siguientes textos:

君爽！在昔上帝割申勸寧王之德，其集大命於厥躬？

“¿Gobernador Shi! Cuando en la antigüedad el Tearca de lo Alto les infligía sufrimientos y extendió sobre el rey tranquilo su *de*, ¿lo hizo hasta concentrar su Gran Decreto sobre su persona?”<sup>216</sup>.

曰古文王 初敘（：盤）穌（：和）于政帝（：上帝）降懿德大嘽（：粵）匍（：敷）有卡（：上下）裕受萬邦

“Siguiendo a los antiguos el rey Wen, en primer lugar trajo armonía al gobierno; el Tearca de lo Alto hizo descender ejemplar *de* y gran seguridad; extendidas arriba y abajo, unió a la multitud de estados”<sup>217</sup>.

Con ejemplos más tardíos:

上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。

“El Tearca de lo Alto inspeccionó al pueblo, mas [éste] no poseía fragante *de*, sino tan sólo el hedor de sus crímenes manifiestos”<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> *Shangshu*, 56/51/23–24.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 2/2/12–13.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 44/40/24–25. Fechado entre 1042/35 y 1006 a.C.

<sup>217</sup> *Shi qiang pan* 史牆盤, 1–4, compuesto c. 900 a.C., y reproducida en SHAUGHNESSY, 1991, p. 1 y pp. 183 ss., con traducción inglesa.

<sup>218</sup> *Shangshu*, 55/50/12–13. Fechado c. 750 a.C.

晁中（：仲）乍（：作）棚生飲壺勺三壽懿德萬年

“Qi Zhong realizó una ofrenda de alimentos y bebida con este *hu*, para rogar por tres generaciones de descendientes y ejemplar *de* por 10.000 años”<sup>219</sup>.

天生德於予

“El Cielo ha hecho nacer *de* en mí”<sup>220</sup>.

En los primeros usos de *de*, parece que la potencia depende en gran medida de la generosidad de fuerzas exteriores que permiten su acumulación en la persona de un rey a raíz de sus méritos. No obstante, el segundo par de textos da a entender que *de* es algo interior que surge de las personas, o que se encuentra en ellas y debe ser perfeccionado a través de rituales relacionados con el respeto a los antepasados –y, por tanto, con *xiao*–. Kryukov ha señalado, muy acertadamente, que aunque *de* precede al sujeto en cuanto que poder trascendente, otorgado por el Tearca, los espíritus, o transmitido genéticamente por las generaciones precedentes, no es un simple regalo exterior que penetra en la existencia humana, sino que debe ser cultivado a través de un ritual de “imitación” o comprensión interior de la intencionalidad del sujeto en el mundo (lo cual concierne con el siguiente pasaje de las *Analectas*, en el que *de* tiene su origen en el exterior)<sup>221</sup>.

Aquí surge, nuevamente, la necesidad reclamada por el confucianismo de estar presente en el ritual, de evitar que sea simplemente una *imitatio* vacía, poniendo en ella agudeza o claridad de corazón. Desde esta perspectiva, *de* es un *medium* a través del cual se certifica la sinceridad en las relaciones inter–jerárquicas; se ejerce en cuanto que existe un espacio comunicativo entre dos frentes relacionados, sean Cielo y Tierra, o Cielo y gobernante (*hijo* del Cielo), o los vínculos familiares, produciéndose una permanencia ontológica con respecto a lo superior, pero también una dependencia para con lo inmanente en la que el padre depende del hijo como la memoria de los antepasados o el culto al Tearca depende de sus

<sup>219</sup> *Qizhong hu* 晁仲壺, 922–900 a.C., reproducida en *Wenwu* 文物, 6 (1984), p. 21.

<sup>220</sup> *Lunyu*, 7.23/16/21.

<sup>221</sup> KRYUKOV, pp. 315–316. Basándose en dos inscripciones, *Liang Qi zhong* 梁其鍾 (N 187) y *Dan bo tai sheng zhong* 單伯昊生鍾 (N 82), Kryukov sostiene una relación entre *zhé* 哲 y *de*, dado que ambos se escribían con el radical 心 (Kryukov no cree, obviamente, en la identificación de Nivison, pues las muestras de *de* en Shang carecen de este radical, lo cuál, no obstante, es irrelevante). Para la referencia a estas inscripciones, véase SHEN JIANHUA 沈建華 (ed.), *Yin Zhou jinwen jicheng shi wen* 殷周金文集成释文, Xianggang zhongwen daxue, Hong Kong, 2001, 6 vv.

descendientes.

### 2.3.5. La actuación material de 德 *de* en el mundo (1): el componente cosmológico

Como se recordará, en la sección anterior se hizo referencia a un concepto denominado “oscura virtud” (*xuán dé* 玄德), cuyo cariz enigmático añadirá complejidad adicional al ya de por sí confuso *incubus* de interpretaciones desplegadas en torno al concepto *de*. El término aparece mencionado en tres ocasiones en el *Daodejing* y una en el segundo *Zhuangzi*, siempre en un contexto cosmológico, y resulta muy significativo que haya de ser presentado como una innovación que, a diferencia de sus menciones en la tradición posterior, exige ser comprendida a través de una definición:

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

“El *Dao* las genera, *de* las cría, el mundo físico las forma, la tendencia natural las completa. Esto es por lo que de la multitud de cosas ninguna hay que no respete el *Dao* y valore *de*. El respeto hacia el *Dao*, la valoración hacia *de*, esto no es por decreto, sino invariablemente espontáneo. Por ello el *Dao* las genera, *de* las cría; las desarrolla y cultiva; las completa y madura; las nutre y protege. Las genera sin poseerlas, actúa sobre ellas sin causarles dependencia, las desarrolla sin someterlas, esto es llamado la oscura *de*”<sup>222</sup>.

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦口式。常知口式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

“Los que alcanzan el *Dao* ejerciendo el bien de los antiguos, a través de él no deslumbran al pueblo, a través de él lo dejan en la ignorancia. Si el pueblo es difícil de gobernar, es por su conocimiento/astucia excesiva. Por ello con conocimiento/astucia gobernar el país, es robar al país; sin conocimiento/astucia gobernar el país, es la felicidad del país. El que conoce estos dos, será también su modelo. Perpetuamente conociendo este modelo, esto significa la oscura *de*. ¡La oscura *de* es profunda! ¡Es lejana! ¡Con el mundo físico retorna! Entonces alcanza el Gran Curso”<sup>223</sup>.

Y en el *Zhuangzi*:

---

<sup>222</sup> *Daodejing*, 51/17/13–16. Esto es una repetición, casi *verbatim*, de 10/4/2.

<sup>223</sup> *Daodejing*, 65/22/12–15.



泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地為合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

“En el gran origen era la nada, la nada era sin nombre, de esto surgió el Uno, siendo Uno no había aún forma. El mundo físico obtuvo de él la generación: a esto le llamaron *de*; lo que carecía aún de forma poseía partes, mas incluso así carecía de espacios intermedios: a esto le llamaron decreto; reposando y moviéndose fue generado el mundo físico, el mundo físico se completó generando su estructura interna: a esto le llamaron forma; la forma de los cuerpos protegió sus espíritus, cada uno con sus normas de comportamiento: a esto lo llamaron naturaleza. Si la naturaleza se cultiva retornando a *de*, *de* alcanza a ser idéntico al principio. Siendo idéntico, así se vacía; vaciándose, así se agranda. Así como se une el pico del pájaro con su canto, al unirse el pico con su canto, Cielo y Tierra se unen también. Su unión es turbia, parece estúpida, parece sombría, esto es lo que llamamos oscura *de*, idéntico al Gran Curso”<sup>224</sup>.

En lo que concierne al carácter misterioso que envuelve la teoría cosmológica de este pasaje, cabe precisar que posteriores exégetas de otros textos han interpretado *xuán dé* como *tiān dé* 天德 o “virtud del Cielo”, relacionándola, tal vez no inapropiadamente, con el 天生德於予 “Cielo ha hecho nacer *de* en mi” de Confucio<sup>225</sup>. *Xuan* es lo oscuro, y con ello el Cielo en cuanto cielo nocturno, pero también en cuanto actividad productiva que, al ser invisible, es también oscura, como denotan tanto sus cognados como la definición etimológica de éste término en diversas entradas del *Shuowen* y en las expansiones lingüísticas del *Xiao erya*<sup>226</sup>. Para comprender no sólo las implicaciones del texto de *Zhuangzi*, sino también el funcionamiento y posible origen de *de* y, por extensión, de la virtud en y sobre el agente moral, debemos proceder brevemente sobre la constitución interna del carácter en relación a la recientemente propuesta teoría de Pankenier con respecto a la procedencia del concepto de Tearca.

Según su reciente aportación, explorando la ya mencionada cita de Confucio, 為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之 “ejercer el gobierno a través de *de*, es como los asterismos

<sup>224</sup> *Zhuangzi*, 12/30/37–41. Sigo la interpretación de Chen Guying 陳鼓應 en su edición del texto en *Zhonghua shuju*, a excepción de 無有無名, que Chen entiende como “no había existencia ni había nombres”. Para una interpretación completa de este pasajes y su exégesis filosófica véase, en la misma edición, pp. 310–311.

<sup>225</sup> Lo interpretan así, por ejemplo, Xue Zong 薛綜 (?–243) en *Wenxuan* 3/110, o el confuciano Yan Shigu 顏師古 (f. 630) en un pasaje homónimo del *Hanshu*, 22/1070.

<sup>226</sup> *Shuowen*, 5/2495 define *xuán* como *yōu* 幽, “profundo, oculto” y *hēi* 黑, “negro”. Según el *Xiao erya*, 1/47 ap. *xuán* 玄, *xuán* debe entenderse como *qián* 黔 “(cabeza) oscura”; *lí* 驪, “(caballo) negro”; *yōu* 黝, “negro”, all. 幽; *hēi* 黑, “negro”.

del norte, que habitan su lugar y la multitud de estrellas se agrupan a su alrededor”<sup>227</sup>, habría existido en la cosmovisión vital de la Edad del Bronce la idea de una correspondencia entre el gobierno de los cielos y el gobierno de la tierra, centrado éste en el gobernante o rey, y aquí en el Tearca o antepasado primero de los Shang. Esta identidad se habría consignado en la idea de una fuerza vital denominada Gran Uno (*dà/tài yī* 大一 o 太一) a la que se subordinaban otros fenómenos numinosos que, imperceptiblemente, gobernaban el Universo, y sería identificada por el daoísmo con el *Dao*<sup>228</sup>. De acuerdo con el comentario al *Daodejing* atribuido a una figura mística de nombre Heshang Gong 河上公, “el venerable al margen del río”, la denominación de *Dao* surge de la inaprensibilidad de su naturaleza y existencia: 我不見道之形容, 不知當何以名之, 見萬物皆從道所生, 故字之曰道也 “no veo la apariencia del *Dao*, no conozco cómo nominarlo adecuadamente, mas veo que la multitud de criaturas sigue un camino (*dao*) por el cual se generan, por ello lo denomino con el carácter ‘*Dao*’ (el Camino)”<sup>229</sup>. Esta manifestación surge, tanto en Confucio como en los textos daoístas posteriores, a través de una inactividad o *wu-wei* 無爲<sup>230</sup> y, más concretamente, a través del vacío como cualidad inherente al principio cosmológico, presente en la conocida metáfora de la rueda que, para que sus ejes puedan funcionar y los radios mantenerse, necesita un cubo vacío en el centro –sin el centro vacío, no hay rueda, pues sus elementos por separado son inútiles: sólo entonces, como las estrellas alrededor del polo norte, puede la rueda funcionar<sup>231</sup>.

<sup>227</sup> *Lunyu*, 2.1/2/25.

<sup>228</sup> PANKENIER, *op. cit.*; cfr. LI JIANMIN 李建民, “Taiyi xin zheng: yi Guodian Chu jian wei xiansuo” 太一新証: 以郭店楚簡為綫索, en *Chûgoku shutsudo shiryû kenkyûkai* 中国出土資料研究會, *Chûgoku shutsudo shiryû gakkai*, Tokyo, 1999, vol. 3, p. 51.

<sup>229</sup> *Laozi Heshang gong zhu*, ZCH, 25/207.

<sup>230</sup> No siendo relevante para nuestra discusión definir apropiadamente qué se entiende por “inacción” o *wuwei*, baste precisar que mucho se habría evitado discutir si se hubiese comprendido el concepto desde sus bases lingüísticas. En efecto, las negaciones en chino clásico pueden clasificarse en dos tipos según su consonante inicial: \*m- (*wu* 無 勿, *wang* 亡, *wei* 未 (w- < \*m-); *mei* 沒, mi 靡, etc.) o \*p- (*bu* 不, *fei* 非, *fou* 否, *fu* 弗 (b-/f- < \*p-), etc.). El primer grupo, al que corresponde el concepto *wuwei*, niega acciones que pueden ser controladas por el ser humano, es decir, desnaturalizadas, y existencias, no identidades. Véase TAKASHIMA KEN’ICHI 高島謙一, “Language and Paleography”, en GARY F. ARBUCKLE (ed.), *Studies in Early Chinese Civilization: Religion, Society, Language and Paleography*, Kansai Gaidai University, Osaka, 1996, 2 vv., I, pp. 370 ss.; GEORGE A. KENNEDY, “Negatives in Classical Chinese”, originalmente publicado en *Wenti*, 1 (1952), pp. 1-16, y reeditado en LI TIEN-YI (ed.), *Selected Works of George A. Kennedy*, Far Eastern Publications, Yale, 1964, pp. 119-134.

<sup>231</sup> *Daodejing*, 11/4. Véase la explicación del *Heshang gong* al primer pasaje, en 11/93–97.

La virtud actúa de este modo invisiblemente (上德不德, “el *de* superior no-*de*”) y sin referencia aparente a nada, naturalmente (上德無為而無以為, “el *de* superior inactúa y no actúa en función de nada”)<sup>232</sup> como manifestación del *Dao* en el mundo. De acuerdo con la idea desarrollada por Pankenier, la figura del Tearca remitiría gráficamente a una primitiva constelación en base a los asterismos que, en tiempos antiguos, se encontraban alrededor del polo norte. Dado que en la época pre-imperial la zona que hoy ocupa la estrella polar se hallaba vacía, debido a la precesión equinoccial, se concibió al Tearca navegando sobre la Osa Mayor, la constelación más cercana al norte cosmológico que gobernaba el ciclo de los cielos, como manifestación de una fuerza más poderosa e invisible en el centro de la esfera celeste: la oscura virtud/potencia<sup>233</sup>.

### 2.3.6. La actuación material *de* 德 de en el mundo (2): el componente antropológico

Si el Tearca otorgaba su virtud oscura al rey, este se encontraba ante la obligación de hacer lo propio con su pueblo, cultivándose a sí mismo para servir de ejemplo y permitir a sus súbditos seguirle naturalmente. El daoísmo entendió esta participación con respecto al *Dao* a través de su potencia o *de* en términos de vacío volitivo (deshacerse de las pasiones) y performativo, y aunque la afortunada expresión de Ortega y Gasset, “el estado como piel”, se adhiriera significativamente bien a esta concepción daoísta, no debemos en modo alguno escuchar los ecos de un proto-liberalismo pre-imperial, como fue entendido desde ciertos postulados europeos<sup>234</sup>.

La tesis de Pankenier, vista desde una perspectiva antropológica, implica no sólo una vacuidad en el interior de la persona ejemplar –el rey, o el filósofo–, sino una capacidad de auto-proyección al exterior a través de la invisibilidad de sus acciones, permeando de significado el mundo. Esta fuerza o potencia moral, de acuerdo con los textos recibidos, se habría manifestado indistintamente, durante la dinastía Zhou, ora como fuerza psicológica

---

<sup>232</sup> *Daodejing*, 38/13/15.

<sup>233</sup> *Heguanzi*, 5/21/1–4; *Shiji*, 27/1291. Para una representación gráfica del Tearca sobre el asterismo, datada en la dinastía Han, véase Pankenier, p. 222, fig. 9.

<sup>234</sup> Sobre este particular, véase C. GERLACH, “*Wu-Wei* in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought”, London School of Economics, 2005, disponible en <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=672&type=artikel> (consultado el 15 de agosto de 2010).

(por tanto invisible), ora como adquisición de unas determinadas características físicas que permitirían distinguir a estas personas ejemplares de aquellos imitadores de ritos que hacen de la sinceridad seducción para las masas. Ambas concepciones, no obstante, a pesar de su aparente oposición ontológica, son espacialmente correlativas y mutuamente dependientes (aunque, posiblemente, no compartan un mismo *locus* temporal).

Como fuerza psicológica, *de* ha sido llamado a denotar el surgir de lo particular como foco de potencia en el proceso de la existencia<sup>235</sup>, siéndole privada, desde la inmodestia de algunos intérpretes, su carácter y dependencia para con lo trascendente. Su componente radical, ya desde los ejemplos de inscripciones más antiguos, *zhí* 直, “lo recto”, denota en efecto la dimensión orgánica de la virtud como aquello que crece recto o sin desviación, y que se proyecta internamente desde el corazón y es finalmente recibido u obtenido por el otro. Como tal, Boodberg ha visto en ello una interiorización del proceso de lo moral que ha denominado “indarrectividad” o “indarrectitud”<sup>236</sup>, esto es, “tener el poder o cualidad interior de ser rectos en el sentido de poseer una dirección invariable al mantenernos acordes a nuestra esencia o estado moral o función”. Esta fuerza arrectiva psicológica se hace evidente en la estructura toremática: junto al radical de recto, que lo relaciona con sus cognados 植, “crecer” y 植 “madurar”, y por extensión 殖, “reproducirse”, este proceso surge del órgano sensorial identificado, funcionalmente, con la mente –el corazón, *xīn* 心. Y todo ello en el marco de su determinativo semántico 彳, indicando la idea de movimiento.

No obstante, junto a esta caracterización puramente psicológica de la moral que llevaba a su receptor a sentir una fuerza compulsiva con la que seguir y, a su vez, retribuir adecuadamente al agente moral<sup>237</sup>, existe una menos explorada perspectiva sustancialmente más materialista, que parece haber afectado en gran medida al pensamiento de determinadas escuelas *ru* y, más concretamente, a Mencio, y que fue a su vez objeto de crítica por parte de

---

<sup>235</sup> Definición ofrecida por AMES y HALL, 1987, p. 219, y seguida de cerca por Sarah Allan, en *The way of water and sprouts of virtue*, SUNY, Albany, 1997, p. 102.

<sup>236</sup> BOODBERG, 1953, pp. 324 ss.

<sup>237</sup> Un ejemplo de esto lo encontramos en un famoso relato recogido por el historiador chino Sima Qian, sobre el que volveremos más adelante. En él, el rey del estado de Han intenta conquistar el reino de Chu, protegido por el general Xiang Yu 項羽, y cuenta para ello con la ayuda del comandante Han Xin 韓信 y al guerrero Peng Yue 彭越, quienes, habiendo prometido ayudar a Han, no parecen mostrar demasiado interés en participar en la contienda. El rey de Han decide enviar entonces una comitiva para pedirles que se unan a los Han contra los Chu, y añadiendo que serán por ello recompensados con varios territorios. Esto genera en ambos una respuesta convulsiva: 請令進兵 “Por favor, ordénanos movilizar las tropas” (*Shiji*, 7/331–2).

Zhuangzi. Para comprender el origen de esta visión y la necesidad de su correspondiente catarsis fisiológica ante determinadas sensaciones proyectadas desde lo psicológico a lo meramente somático, y entre ellas la vergüenza, humillación o deshonra, es necesaria una concisa pero obligada retrospectiva de los diferentes ataques que sufrió el *ruismo* entre los siglos IV y III a.C. Estas invectivas serán lanzadas por los representantes putativos de tres escuelas de pensamiento diferentes: Mo Di, Han Fei y Zhuangzi.

Cronológicamente, las más antiguas diatribas corresponden a las vertidas por el mohísmo, que cabe situar c. 390 a.C. Ninguno de sus capítulos reclama la pluma de Mo Di, el fundador de la escuela –entiéndase aquí, y en general, escuela con el sentido genérico de enseñanza, no necesariamente institucionalizada–, y Csikszentmihalyi ha observado que pueden distinguirse entre los capítulos que conforman su núcleo (8–37) restos de las tres sectas mohistas que siguieron a la muerte de su fundador, encabezadas por Xiang Li 相里, Xiang Fu 相夫 y Deng Ling 鄧陵<sup>238</sup>. En cualquier caso, la subcultura mohista parece haber encabezado un frente lo suficientemente poderoso como para ser mencionada y tenida en cuenta por el primer *Zhuangzi*, Mencio, Xunzi y Han Fei<sup>239</sup>, quienes la han confrontado, sin excepción, con los *ru*. De acuerdo con las teorías mohistas, el valor que los *ru* atribuyen a los estados psicológicos que deben manifestarse en los rituales y en las acciones morales no puede ser reconocido como tal, pues carece de manifestación física evidente que permita comprobar su validez y, en consecuencia, la sinceridad del agente moral. Obviamente, no sólo los rituales y las acciones morales carecen de esta manifestación física que permita juzgarlos: el amor, en general, también puede ser motivo de fraude. Es por ello que el mohísmo pretende la superación del psicologismo *ru* a través de la introducción de un nuevo concepto: *jiān ài* 兼愛 o amor indiscriminado. Por *jiān* debe entenderse la equidad entre dos sujetos morales frente a la jerarquización confuciana: para Mo Di el amor debe ser indiscriminado en cuanto que dirigido a todos y de igual forma, mas no incondicional –cómo sí lo sería, en términos generales, para los *ru*–, sino supeditado a un principio utilitarista determinado

---

<sup>238</sup> CSIKSZENTMIHALYI, p. 33, nota 47. Las tres escuelas son mencionadas en el *Hanfeizi*, 50/456–7. Sobre las transposiciones en los capítulos 35–37, véase M. LOEWE (ed.), *Early Chinese Texts*, Society for the Study of China, Berkeley, 1993, pp. 336–337.

<sup>239</sup> *Zhuangzi*, 2/4/26; *Mengzi*, 6.9/34/30; *Xunzi*, 19/90/18; *Hanfeizi*, 50/456–7.

económicamente (es decir, productivamente). Implícita a esta teoría está el problema de la indiferencia, ya advertido por Mencio –la aparente falta de un imperativo categórico que determine por qué razón operar moralmente–<sup>240</sup>. Ninguna acción es, desde esta perspectiva, plenamente moral. Puede serlo, y puede no serlo, pero esto no importa al mohista, que busca la utilidad de la acción y no la significación o sinceridad del agente moral que la realiza –dado que no puede observarlo empíricamente–. Es por ello que el mohísmo debe introducir un elemento adicional, habiendo negado el ritual, los términos morales que definen las acciones, e incluso los sentimientos, la música –ritualización de los sentimientos– y la idea del destino: existen espíritus o fantasmas, seres invisibles, que juzgan nuestras acciones recompensando a los virtuosos y castigando a los malvados. No es importante si su existencia es real o no. De hecho, en terminología mohista la realidad se sitúa por debajo de la utilidad; lo verdaderamente fundamental es que los hombres estén gobernados correctamente, aunque sea por el miedo antes que por las pasiones morales<sup>241</sup>. En el seno de esta argumentación consecuencialista se halla la teoría utilitarista mohista, opuesta al seguimiento estético de la tradición y a la posibilidad gnoseológica de la sinceridad moral del *ruismo*<sup>242</sup>.

La tensión pareja a la que dominó la controversia entre los mohistas y los *ruistas* se reflejó, paralelamente, en el pensamiento de Han Fei, probable autor del *Hanfeizi* que lleva su nombre. Sintetizador de los pensamientos de Shang Yang 商鞅, Shen Dao 慎到 y Shen Buhai 申不害, Han Fei acusa al *ruismo* de utilizar la cultura y escudarse en la tradición para tergiversar a su gusto las leyes<sup>243</sup>, despreciando hipócritamente el sentido original y pecando de superficialidad. El cultivo de la conducta moral es despreciado en términos muy semejantes al utilitarismo mohista, pero desde argumentos deontológicos totalmente contrarios a éste. En efecto, si Mo Di y sus seguidores se interesaban, principalmente, en el bienestar general de la sociedad, la preocupación primordial de Han Fei será el bienestar del

---

<sup>240</sup> *Mengzi*, 6.9/34/30.

<sup>241</sup> La crítica a los *ru* se encuentra, principalmente, en los capítulos 32–39 y 48–50. De estos, no se conservan el 33, 34 y 28. La necesidad de los espíritus como método coercitivo social aparecía en los capítulos 29 y 30, *non extant*, y 31.

<sup>242</sup> Sobre el utilitarismo mohista, véase los artículos de DIRCH VORENKAMP, “Another Look at Utilitarianism in Mo–Tzu’s Thought”, *Journal of Chinese Philosophy*, 19/4 (1992), pp. 423–443, a favor, y DENNIS M. AHERN, “Is Mo–Tzu a Utilitarian?”, *Journal of Chinese Philosophy*, 3/2 (1976), pp. 185–193, en contra.

<sup>243</sup> *Hanfeizi*, 49/449.

estado y la protección de la autoridad del gobernante, pasando el cultivo personal de la conducta humana a un segundo plano que habrá de ceder ante la imposibilidad de alcanzar, en la práctica, tal cultivo, dada la presencia de numerosos factores externos que determinan la conducta y la convivencia social. Ésta, pues, sólo puede alcanzarse desde una perspectiva utilitarista fundamentada, no en el bienestar del pueblo, sino del gobernante, en cuya figura sobrevive únicamente la sociedad. La crítica particular al *ruismo* se presenta en el capítulo 49, dedicado a los Cinco Gusanos o *Wu du* 五蠹 –el estudio *ruista* de los Clásicos, los diplomáticos, los caballeros errantes, los que parasitan a los nobles y los mercaderes que fabrican y venden utensilios inútiles–, sustentándose, principal aunque no únicamente, en la intranstemporalidad del mismo: las medidas sociales dependen de la época (事因於世) y diferentes épocas exigen diferentes medidas (世異則事異), adecuarse a las mismas (備適於事); mas el ayer y el hoy son momentos diferentes, y por ello 仁義用於古, 不用於今 “*ren* e *yi* fueron usados en la antigüedad, no pueden ser usados en la actualidad”<sup>244</sup>.

Esta acusación de hipocresía y superficialidad parece haber sido común a muchos pensadores. La recoge Zhuangzi en un famoso pasaje de su tratado, al acusar a los *ru* de 以《詩》、《禮》發冢 “con los Clásicos de Poesía y Ritualidad robar las tumbas”<sup>245</sup>, y en su no menos polémico capítulo dedicado al ladrón Zhi, *dao Zhi* 盜跖, quien afirma de 此夫魯國之巧僞人孔丘 “ese hipócrita del estado de Lu, Kong Qiu [Confucio]” que 作言造語, 妄稱文、武, 冠枝木之冠, 帶死牛之脅, 多辭繆說, 不耕而食, 不織而衣, 搖脣鼓舌, 擅生是非, 以迷天下之主 “inventa discursos, presuntuosamente se apoya en Wen y Wu, su capa está tan decorada como de un árbol sus ramas, su falda es un pedazo de buey muerto; cuanto más habla más errores formula, mas sin cultivar obtiene alimento, y sin tejer sus prendas; mueve los labios y golpea con la lengua, arrogante afirma lo correcto e incorrecto, confundiendo a los gobernantes bajo el Cielo”<sup>246</sup>. Xunzi ataca en los mismos términos a los *ru* pero, a diferencia de sus predecesores, su crítica nos proporciona un dato importante para nuestra discusión: no todos los *ru* actúan de esta forma, sino que algunas escuelas particularmente cercanas a Mo Di falsifican las enseñanzas de Confucio para adecuarlas a su programa

<sup>244</sup> *Hanfeizi*, 19/445. Como el mismo Han Fei acepta, la suya es una época de guerras: 上古競於道德, 中世逐於智謀, 當今爭於氣力 “En la antigüedad se competía por el *Dao* y el *de*, en la época intermedia se perseguía el conocimiento, mas en la actualidad se lucha por el poder”.

<sup>245</sup> *Zhuangzi*, 26/73/16.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 29/80/11–13.

hedonista particular<sup>247</sup>. Esta acusación va especialmente dirigida a una doctrina, denominada *Wuxing* 五行 (“cinco acciones”), y a dos nombres, Zisi 子思, discípulo de Confucio, y su seguidor, Mencio. Han Fei, en el citado pasaje en donde nos informa de las tres escuelas mohistas, añade la existencia de al menos ocho de estas sectas pertenecientes al *ruismo* que habrían surgido tras la muerte de Confucio, y dos de las cuales serían encabezadas, precisamente, por Zisi y Mencio. La relación entre ambos pensadores y el texto excavado en Guodian en 1993, titulado precisamente *Wuxing* y atribuido a Zisi, ha sido detalladamente estudiada por Csikszentmihalyi en su celebrado *Material Virtue*, no siendo oportuno detenernos aquí a explicar cómo ambas obras se relacionan con la evolución del pensamiento *ru*. Sí es conveniente, sin embargo, precisar que el origen de muchos de los dichos atribuidos a Confucio en las *Analectas* podría haber sido resultado de una confluencia de diferentes textos de estas escuelas, póstumamente editados por sus discípulos, y ensamblados en un todo de integridad ciertamente cuestionable en fecha tardía, tal vez, tan tardía como el s. I a.C.<sup>248</sup>. Esto implica revisar en gran medida nuestra comprensión de lo que *ru* significó y del modo particular en que los anteriores conceptos morales fueron articulados por los discípulos de Confucio, o tomar, cuanto menos, ciertas precauciones a la hora de atribuir a Confucio en particular, o al confucianismo en general, una única doctrina moral.

Este *excursus* por la crítica al *ruismo* –tan legítima como el lector pueda considerarla, a la luz de lo anteriormente discutido en torno a la virtud y la significación del agente moral en el mundo– nos ha llevado hasta la figura de Mencio y el tratado *Wuxing*, cercano a él y atribuido a su maestro Zisi. Xunzi no detalla en qué consistían estas doctrinas que, según él, se oponían a Confucio y gozaban de gran popularidad entre los *ru*, pero el descubrimiento en 1993 de este texto nos permite iluminar, ora parte de las concepciones morales de la época, ora la doctrina de Mencio, ora, finalmente, la relación retrospectiva de esta –¿nueva?– idea con los conceptos de vergüenza y humillación, ideas que, en los textos que nos ocuparán, son sustancialmente *materiales* antes que psicológicas.

---

<sup>247</sup> Xunzi, 8/32/16.

<sup>248</sup> CSIKSZENTMIHALYI, pp. 28–30. Cfr. BROOKS y BROOKS, que defienden dos líneas diferentes representadas por Zeng Shen 曾參, discípulo de Confucio, y la propia familia de éste. Kimura Eiichi 木村英一, por su parte, atribuye en su *Kôshi to Rongo* 孔子と論語 (Sôbunsha, Tokyo, 1971) la formación de las *Analectas* a dos grupos centralizados en los estados de Lu y Qi. Para una bibliografía en torno a la cuestión cronológica, véase MARK EDWARD LEWIS, *Writing and authority in early China*, SUNY, Albany, 1999, p. 383, n. 9.



El *quid* de esta línea textual es el intento de integrar las virtudes, tal y como habrían sido transmitidas a sus discípulos por Confucio, en un entorno taxonómico que permita adecuarlas a un modelo de jurisprudencia emergente –no delimitado a un fin concreto, *apolíneo*–, pero sin dejar por ello de fundamentarlas, a través de esta taxonomía, unas sobre otras hasta alcanzar una virtud unitaria que las abarque a todas, y no cayendo, sin embargo, en los excesos de reducir esta teoría de la virtud a un simple imperativo categórico propio del fundacionismo naturalista que caracterizará a la escuela Huang–Lao<sup>249</sup>. Lo que se pretende es, junto a esta taxonomía, ofrecer una respuesta a las invectivas y acusaciones de deshonestidad e hipocresía que los *ru* habían recibido, y que conformarán las largas disputas entre mohistas y confucianos durante los siglos venideros: la relación entre la ética y el cuerpo humano, la proyección e influencia de la moral, en cuanto que significación, sinceridad, emergencia desde el corazón –*indoles ad virtutem apiscatur*–, sobre los rasgos fisiológicos exteriores visibles y, por tanto, susceptibles de ese análisis empírico que reclamaba el mohísmo. El reconocimiento del hombre virtuoso no dejará de fundamentarse en una fuerza o potencia invisible, carismática: ésta sigue presente, es cierto, pero no influye únicamente sobre los que le rodean, haciéndolos girar en torno a él, sino que, adicionalmente, se muestra también sobre el cuerpo, físicamente, permitiendo la identificación formal del sabio, del agente moral:

智之思也長 長則得 得則不忘 不忘則明 明則見賢人 見賢人則玉色 玉色則形 形則智

“La adquisición del conocimiento parte del desarrollo; con el desarrollo se obtiene; al obtener no pierde (olvida); al no perderse se alcanza la claridad visual; al alcanzarse la claridad visual se ve a los hombres virtuosos; al ver a los hombres virtuosos [se percibirá su] rostro de jade; aquél cuyo rostro parezca jade será un modelo; desde el modelo se alcanza el conocimiento”<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> Sobre este concepto, véase RANDALL P. PEERENBOOM, *Law and Morality in Ancient China: the Silk Manuscripts of Huang–Lao*, SUNY, Albany, 1993, pp. 31 ss. Nótese que la virtud unitaria en el sistema propuesto por el texto en cuestión, el conocimiento, *no es en modo alguno una virtud moral*, aunque pueda ser entendida en términos generales como virtud, y genealógicamente como moral; y más importante aún, se encuentra por debajo de la “sabiduría”. Intuyo aquí una imprecisión de Csikszentmihalyi: el conocimiento no reúne *todas* las virtudes, sino *determinadas* virtudes. La cuestión, no siendo relevante para nuestra discusión, debe aguardar a una ocasión más propicia.

<sup>250</sup> *Wuxing*, 6/3, siguiendo la edición crítica del texto en CSIKSZENTMIHALYI, *Material Virtue*, op.cit.. Ciertas licencias han sido tomadas para la traducción del texto, cuya utilización de un estilo especialmente críptico dificultaría su lectura. Así, frente a Csikszentmihalyi, interpreto endopasivamente *yù sè* 玉色 y *yù yīn* 玉音 y no causalmente, de tal forma que la manifestación de *jadeidad* no se crea en el observador sino que éste la percibe en la persona virtuosa. Esta lectura permite conciliar la fisiología del *Wuxing* con sus correspondientes en otros textos filosóficos y populares.

A esta capacidad visual perceptiva, identificada con el “rostro de jade”, el *Wuxing* añade inmediatamente una segunda, igual de importante:

聖之思也徑 徑則形 形則不忘 不忘則聽 聽則聞君子道 聞君子道則玉音 玉音則形 形則聖

“La adquisición de la sagacidad parte de la determinación; con determinación se es modelo; siendo modelo no se pierde; no perdiéndose se alcanza agudeza auditiva; alcanzando agudeza auditiva se escucha el *Dao* del noble; escuchando el *Dao* del noble [se percibe su] sonido de jade; por su sonido de jade es modelo; desde el modelo se alcanza la sagacidad”<sup>251</sup>.

El *locus classicus* de esta idea en Mencio lo constituye su penúltimo capítulo, en donde se nos informa de cómo el surgir de las diferentes virtudes (*ren*, *yi*, *li* y conocimiento) tiene lugar en el corazón del hombre virtuoso y provoca en él un cambio facial (*sè* 色) en forma de *cui ran* 粹然, “lustrosidad”, que se extiende a sus miembros mostrándose incluso de espaldas<sup>252</sup>. Tanto el término *cui ran* 粹然 como el sinograma *cui* 粹 son poco comunes en la literatura china antigua. En los textos pre-imperiales recibidos aparece únicamente en Mencio y en el tratado tardío de Yang Xiong 楊雄, el *Yangzi fayan* –fechado tentativamente en el primer decenio después de Cristo–, precisamente en discusión sobre Mencio. Aquí se nos dice que 牛玄駢白, 粹而角, 其升諸廟乎? 是以君子全其德 “siendo el buey negro, rojo o blanco, lustroso y de buena cornamenta, ¿ascenderá en el templo? Es así como el hombre ejemplar completa su *de*”, añadiendo inmediatamente que, con respecto a la cualidad de jadeidad del hombre ejemplar (*jūnzi sì yù* 君子似玉), 純淪溫潤 “su pureza se sumerge en la tibieza y la humedad”<sup>253</sup>. Esta *jadeidad*, que se muestra tanto en la apariencia físico-facial como en el sonido –en seguida nos explicará Confucio qué se entiende exactamente por

<sup>251</sup> Tentativamente puede sugerirse una diferencia esencial entre la “sagacidad” y el “conocimiento” o “sabiduría”. En ambos casos los términos son sinónimos, mas no intercambiables. *Zhi* como “sabiduría” representa el conocimiento en su condición más general y sin precisión alguna (es la forma exopasiva del verbo “saber”, *zhī* 知). *Shèng* corresponde, en cambio, a un modo de conocimiento más especializado y que no se alcanza con la vista, sino con el oído (de ahí su homonimia con *shēng* 聲, “sonido”). La vista permite así la comprensión inmediata de la identidad del hombre virtuoso y la necesidad de seguirlo; el oído, en cambio, nos permite aprender de él. Cfr. *Mengzi*, 10.1/51/11,

<sup>252</sup> *Mengzi*, 13.21/69/14–15.

<sup>253</sup> *Yangzi fayan*, 12/72 (Qindong tushuju, Shanghai, 1926). Diversos comentaristas del texto mencionan, entre ellos Zhao Qi 趙岐 y Zhu Xi 朱熹, glosan el término *cui* o *cui ran* como *rùn zé* 潤澤, “húmedo y lustroso” a la manera del jade (véase la edición crítica de YANG BOJUN 楊伯峻 (ed.), *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Zhonghua shuju, Beijing, 1988, 13/21, p. 309–310). Cfr. *Huainanzi*, 1/6/1, en donde se entiende *run ze* como la apariencia del agua sobre la tierra. Sobre la apariencia del jade en relación a estos pasajes, véase CSIKSZENTMIHALYI, p. 102, n. 2.

*jadeidad*–, no constituye un caso aislado en Mencio, y desde luego, mucho menos en la literatura pre–imperial. Mencio observa, por ejemplo, que ante la mentira el rostro enrojece (*sè nǎnnǎn ran* 色赧赧然) y así se lo hace saber a Gong Sun Chou 公孫丑<sup>254</sup>, y al menos cuatro poemas, uno del *Clásico de Poesía*, dos de las *Elegías de Chu* y otro recogido en el *Wenxuan*, nos hablan de esta lustruosidad del jade en relación al rostro de seres virtuosos<sup>255</sup>. Más importante es, sin embargo, la referencia a este concepto que encontramos en Xunzi, quien cita supuestamente las palabras de Confucio a su discípulo Zigong:

夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劓，行也；[...] 其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。

“En lo que al jade respecta, el hombre ejemplar lo compara con *de*. Tibio y húmedo mas lustroso, como su *ren*; firme y constituido, como su conocimiento; duro e inquebrantable, como su *yi*; honesto y sin dañar, como sus acciones; [...] su sonido es claro y alcanza a oírse en la lejanía, y cuando es necesario se detiene, cual elegantes palabras”<sup>256</sup>.

Csikszentmihalyi opina que esta idea no estaba presente en Confucio, al menos, no más allá de las meras formalidades rituales que podían mostrarse en la magnanimidad propia de los movimientos del cuerpo –tal y como recoge también Mencio–. No obstante, hay indicios de que esta *jadeidad*, esta noción de una fisiología de la moral habría precedido a Mencio y, bien *in nuce*, bien como simple trasfondo cultural, podría haber impregnado el pensamiento original de su maestro. Ciertamente, nuestra anterior exposición en torno al significado de *yi* constituye un equivalente psicológico a la fisiología de textos como el *Wuxing* o el *Mengzi*. No obstante, las mismas *Analectas* recogen la idea de mantener una expresión facial adecuada en relación a la deferencia filial<sup>257</sup>, aunque desestiman a su vez ésta en relación a la virtud<sup>258</sup>. Nuevamente, nos encontramos ante el dilema de decidir que textos pueden o no

<sup>254</sup> *Mengzi*, 6.7/34/4. Esta misma idea, que parte de la simple observación del comportamiento humano en relación a cambios fisiológicos internos, es también recogida por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, 1128b10–35, en relación a la vergüenza y el miedo.

<sup>255</sup> Por este orden: *Shijing*, 128/56/8; *Chuci*, *Yuanyou* 遠遊, verso 83, p. 166 (Zhonghua shuju, Beijing, 2009); *Wenxuan*, 19/888.

<sup>256</sup> *Xunzi*, 30/144/6–8.

<sup>257</sup> *Lunyu*, 2.8/3/14. Cfr. una anécdota similar recogida por Mencio sobre Confucio, en 5.2/26/5. Como dato curioso, muchas culturas disponen de plañideras profesionales en sus funerales, desde los antiguos judíos y egipcios hasta el moderno Caribe y China –especialmente en Hong Kong, en donde sobrevive la tradición–, pasando por la cultura europea medieval.

<sup>258</sup> *Lunyu*, 1.3/1/9; 5.25/11/15.

haber recibido influencias de diversos movimientos *ru*, y en qué momento histórico aparecieron estos en las diferentes *strata* que conforman los dichos confucianos. En cualquier caso, ambos pasajes pueden armonizarse a través de un tercero, en el que se vincula la apariencia facial a la sinceridad: 正顏色，斯近信矣 “correctitud en la coloración facial, debe corresponderse con la palabra (sinceridad)”<sup>259</sup>. Mencio, no obstante, no se limitará a hablarnos de la apariencia externa como resultado de un proceso únicamente psicológico: el cuerpo experimenta un cambio profundo y visible, no falsificable y por tanto merecedor del reconocimiento mohista:

存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？

“De aquello que forma al hombre, nada es mejor que las pupilas. Las pupilas no pueden ocultar su maldad. Si en su pecho es comedido, entonces sus pupilas serán diáfanas; si en su pecho no es comedido, entonces sus pupilas serán cabellosas (turbias). Al oír sus palabras, al observar sus pupilas, ¿quién puede ocultarlo?”<sup>260</sup>.

Es posible, pues, que la crítica de Xunzi a Mencio y su escuela vaya más allá de una simple disquisición en torno a la naturaleza humana<sup>261</sup>, que lo que aquí está atacando Xunzi sea la base de una concepción de la moral tras la que se esconde la creencia supersticiosa de que la benevolencia o maldad humanas pueden formarse físicamente en el exterior del cuerpo, y que, por tanto, existe una relación necesariamente intrínseca entre la belleza corporal y la moral –y entre la fealdad y la maldad–<sup>262</sup>. Wang Chong 王充, el famoso escéptico de finales de la Dinastía Han, recoge la opinión de que Mencio, en efecto, era uno de estos fisiognomistas o *xiàng rén* 相人<sup>263</sup>, una disciplina que hunde sus raíces en otros textos más

---

<sup>259</sup> Ibid., 8.4/18/18. Cfr. *Mozi*, 42/68/6–7: 實：其志氣之見也，使人知己。不若金聲玉服 “Honestidad: la transparencia visual de sus intenciones, hace a los hombres intimar. Es diferente de los sonidos metálicos y las vestiduras de jade”.

<sup>260</sup> *Mengzi*, 7.15/38/14–15.

<sup>261</sup> Sobre la disputa entre Xunzi y Mencio a este respecto, téngase en cuenta KIM-CHONG CHONG, *Early Confucian Ethics*, Open Court, Chicago, 2007.

<sup>262</sup> Y es posible que frente a esto reaccionase Zhuangzi, quién recoge anécdotas de seres humanos con deformidades que, con su virtud, atraían a otros como si de un bello noble se tratara. Véase, por ejemplo, *Zhuangzi*, 5/12/1 ss., así como la tesis doctoral de nuestro ALBERT GALVANY, “Pensar desde la exclusión: monstruos y seres extraordinarios en el *Zhuangzi*” (Universidad de Granada, 2007), próxima a aparecer resumida en “Deformed bodies and heavenly minds in the *Zhuangzi*”, en R. KING y D. SCHILLING (ed.), *Ethics at ease: Zhuangzi on the Norms of Life*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011.

<sup>263</sup> *Lunheng*, 13/36/20–21.

antiguos, como el *Xiang majing* 像馬經 o *Clásico de fisiognomía ecuestre*, contemporáneo del *Wuxing*, en el que se identifica el carisma o poder del buen caballo a través de la *jadeidad* de sus pupilas<sup>264</sup>.

Sea como fuere, parece difícil soslayar la evidencia en torno a la presencia de ciertos conceptos fisiológicos, fisiognómicos o (trans)materialistas en la moral de las distintas escuelas *ruistas* pre-imperiales. La constitución del mundo en *qi* hace posible concebir el paso de lo psicológico a lo fisiológico en términos cosmológicos sin violar principio alguno de identidad o composicionalidad, dando a su vez una explicación formal a la presencia de determinadas cualidades en el ojo de los seres vivos: lo primero en formarse es el ojo, alrededor de cuya esencia se desarrolla el resto del cuerpo; como origen, es semejante al *Dao* y su momento óptico, la virtud o *de*, conservando sus características propias: humedad y claridad, sin bello o cabellos (*wú cui* 無毳, cfr. *mào* 眇 en Mencio) sobre él, reflejando como un espejo el interior y permitiendo a su vez interiorizar el exterior (esto es, ver)<sup>265</sup>. A este respecto, se imponen dos precisiones a desarrollar en futuros senderos hermenéuticos: primero, la posibilidad de una relación ya primitiva entre la constitución del sinograma *de* como 眇 en cuanto emanación física desde el interior del ojo (眇眇, moderno *xīng* 省, “examinar”) y, más concretamente, desde lo profundo de la mente o *xīn* 心 en su constitutivo fonético tardío *dé* 惠. En segundo lugar, una posible conexión entre el críptico nombre de los *ru* y la idea de *jadeidad* a través de su homófono 濡, sinónimo de *rùn zé* 潤澤, “lustrosidad”<sup>266</sup>. Dado lo impreciso del término *ru*, su relación con la tradición heredada, así como su alteración posterior por los discípulos de Confucio, proponemos una lectura transtemporal a la hora de abordar el punto siguiente, lectura ésta que iluminará retrospectivamente el concepto de virtud como virtud material en relación a las sensaciones de pudor y vergüenza tal y como éstas fueron entendidas, comparativamente, en la Antigua China y la Grecia Clásica.

---

<sup>264</sup> *Xiang majing*, 2/20–21. Existen también sobradas referencias en textos médicos a este tipo de correlaciones. Por ejemplo, el *Guanzi* nos habla de como 邪氣入內，正色乃衰 “el *pneuma* miasmático, al penetrar nuestro interior, hace que la recta expresión facial decaiga” (2/10, Guangxi renmin, Nanning, 1982), mientras el texto excavado en Mawangdui, *Shi wen* 十問, 3 (en MA JIXING, 1992), se refiere a la agudeza visual y auditiva como resultado de conservar la esencial vital a través de la abstinencia sexual.

<sup>265</sup> *Xinshu*, 8.5/59/18.

<sup>266</sup> El citado texto del *Xinshu*, por ejemplo, identifica ambos conceptos. La asociación es fonéticamente indudable, pero el por qué, así como la naturaleza del sinograma con el que se ha designado al confucianismo continúa siendo motivo de debate. Para una breve discusión véase CSIKSZENTMIHALYI, pp. 15–20, 38–39.

### 2.3.7. La materialidad de las pasiones físicas: vergüenza y culpa

Jon Nuttall, en su ensayo *Moral Questions: an Introduction to Ethics*, se pregunta hasta que punto somos responsables de nuestras acciones, especialmente en el marco del determinismo y del fatalismo<sup>267</sup>. La cuestión no es baladí, pues aunque parezca evidente hasta que punto somos responsables de un determinado acto, sea éste moral o no, por ejemplo, habiendo obrado incorrectamente por ignorancia y surgiendo en nosotros un sentimiento de culpabilidad –culpa y responsabilidad, aunque relacionados, no son obviamente equivalentes–; o conscientemente cometiendo un homicidio ante una –supuestamente legítima– situación de retribución o venganza, que puede tanto generar remordimientos como satisfacción –en ambos casos tenemos una cierta idea de cuáles son los márgenes de nuestra responsabilidad (ciertamente somos responsables de ambos actos, aunque en el primero de ellos podamos negar esto en función de las consecuencias a evitar) y culpabilidad (en el primer caso, aunque podamos sentir culpabilidad como manifestación interior, probablemente no seremos considerados como tales ante la sociedad; en el segundo, la situación inversa es plausible)–; aunque parezca todo ello evidente al ojo moderno, este orden de cosas sólo es susceptible de semejante afirmación y análisis bajo el prisma de la contemporaneidad y de uno de sus más aplaudidos fantasmas: el individualismo. Las barreras de la responsabilidad, la culpabilidad y, en tercer lugar, la vergüenza, constituyen fronteras difusas que reflejan una experiencia interior lo suficientemente compleja como para cuestionar su comprensión intercultural y su irreductibilidad a un esquema conceptual sustentado en la tradición empírica occidental –escapan a toda definición<sup>268</sup>. La necesidad de un determinado “Schuldgefühl” para la realización de la cultura ya fue reclamada por Freud, obviamente, desde postulados que hoy, retrospectivamente, tal vez sea necesario calificar de extremadamente incompletos y reduccionistas, tanto en su condición social como histórica y temporal<sup>269</sup>. “Gefühl” describe

---

<sup>267</sup> J. NUTTALL, *Moral Questions: an Introduction to Ethic*, Polity Press, Londres, 1993, pp. 53 ss.

<sup>268</sup> La dificultad para definir con concreción la vergüenza ya fue señalado por John Kekes, en “Shame and Moral Progress”, en FRENCH, p. 283.

<sup>269</sup> SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *GS XII*, p. 112; *GW XIV*, p. 504 (tr. Luis López Ballesteros y de la Torre, en S. Freud, *O.O.C.C.*, Orbis, Buenos Aires, 1988, vol. 17, p. 3065). Existen diversos puntos en los que la teoría freudiana es incompleta, cuando no inapropiada, para la realidad intercultural actual,

correctamente lo que, en líneas generales, se ha entendido por “vergüenza”, ya desde Aristóteles y hasta Kekes: un sentimiento moral, algo que nos afecta psicológica o corporalmente, vinculado a pero distinto de la virtud<sup>270</sup>. Cualitativamente hablando, tampoco los pensadores chinos parecen haber admitido que la vergüenza forme parte del ámbito de la virtud, aunque sí guarda una estrecha relación con la misma en función de los sentimientos que provoca su inconstancia o violación<sup>271</sup>. En todo caso, el paso propuesto por Freud, empapado del darwinismo de su maestro Karl Claus, conlleva implícita una distinción y una valoración: que existen, o han existido, culturas que han desarrollado un sentimiento de culpa a diferencia de otras, y que las primeras son, con respecto a éstas, culturalmente superiores y maduras. Lo que es necesario cuestionar aquí no es, en modo alguno, qué sentimientos puede experimentar una víctima de violación en una determinada cultura y cómo estos difieren, en su experiencia y resolución, con los de otro constructo temporal o espacialmente diferente; al contrario, y haciendo uso de la hermenéutica macintyriana, debemos cuestionar estos usos del lenguaje para describir un determinado fenómeno como universalmente válido para cualquier individuo o sociedad como condición *sine qua non* para comprender realmente el significado, articulado a través de ese lenguaje, del sentimiento que se esconde detrás de ellos. De hecho, ya Bernard Williams, en su encomiable estudio sobre el papel de la vergüenza en la sociedad griega arcaica, demostró que esta aparente diferencia entre ambos mundos era antes una ilusión del lenguaje (una *façon de parler*) que un reflejo de la superioridad del “nosotros los modernos” sobre nuestros padres helenos<sup>272</sup>, y aún a pesar del avance que supuso su *Shame and Necessity*, la literatura especializada continua mostrando predilección por asumir el papel freudiano de la divisibilidad de las culturas en función de su adquisición o entendimiento de conceptos tales como culpa –en donde la moral se halla, en general, vinculada a una autoridad sobrenatural– y vergüenza –más propia de sociedades en donde la moral no parece depender

---

más allá de la represión sexual a la que sus pacientes femeninas pudiesen estar sometidas. Frank J. Sulloway, por ejemplo, ha señalado la dependencia pseudocientífica de Freud con diversos autores, entre ellos Ernst Haeckel, en *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*, Harvard University Press, Nueva York, 1992, pp. 259 ss., algo que sin embargo ya señalara Popper en 1963 en *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge* (por ejemplo, véase p. 49 de la reedición de Routledge, Londres, 2002).

<sup>270</sup> Arist. *EN* 1128b10–35; KEKES, p. 285.

<sup>271</sup> Véase, por ejemplo, *Lunyu*, 1.13/2/9–10; 2.3/2/29–30; 13.22/36/8–9.

<sup>272</sup> BERNARD WILLIAMS, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993.

tanto de una figura autoritaria o patriarcal como meritoria<sup>273</sup>. Por todo esto debamos tal vez de nuevo hacer como Poseidón, el que la tierra abraza, y del mismo modo que aquél retorna a ésta para recuperar su poder, sea necesario también precisar antes en qué medida los conceptos cotidianos de la vergüenza se adecúan al discurso confuciano, antes de proceder a abrazar los mismos. Esto es así no porque pretendamos una lectura ética –frente a una émica– del concepto de vergüenza en China, o por un mero sentimiento de necesidad comparativista, sino porque ante todo el propio lenguaje de esta discusión obliga a afrontar la misma desde una óptica tal que, en mayor o menor medida, no deja de ser una *traducción*.

La palabra inglesa para “vergüenza”, “shame”, así como el término alemán “Scham”, tienen su origen en la raíz indoeuropea \*kem-, “cubrir, ocultar”, precedida del prefijo \*s-, “uno mismo”, mientras el término español se deriva, a través del latín *verecundia* (*vereor*, “temer”), de \*u̯er-, “mirar”, de donde surge a su vez el inglés “verecund”. Esta distinción en cuanto al centro gravitacional en torno al cual se mueven ambos conceptos –en el ámbito latino el uno, en el anglogermánico el otro– no debe distraer nuestra atención ante lo fundamental de los mismos. Si bien el vocabulario define en gran medida una cultura y la expresión de las emociones sentidas en ella, no puede decirse lo mismo de las emociones en sí mismas, que en cuanto *res sentita* son antes categorizadas por esa experiencia que es el lenguaje que no *inventadas* por él. La relación, en efecto, entre ambos términos difiere sólo en la categorización de las mismas, mas la esencia del fenómeno continúa presente, como evidencia la voz griega αἰδώς, “vergüenza” o “sentimientos de honor”, derivada del proto-indoeuropeo \*aizd-, “temor”, y que en prosa ática fue finalmente sustituido por αἰσχύνη, originalmente “respeto al poder”<sup>274</sup>. La etimología de ambas palabras es confusa, pero podría haber una relación con αἶδηλος, “odioso” u “oscuro”, compuesto tal vez de una alfa privativa y el aoristo ἰδεῖν. Esto relacionaría el concepto de αἰδώς, inmediatamente, con la raíz latina de nuestra “vergüenza” a través de la acción de “mirar”, antes que con la idea

---

<sup>273</sup> La distinción intercultural remite a FRANCIS L.K. HSU, *Clan, Caste, and Club*, Van Nostrand, Nueva York, 1963, p. 177, pero ya fue examinada por Dodds en su celebrado *Los Griegos y lo Irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960 (edición original de 1951), pp. 37–68. Esta distinción parece tener su origen a finales de los años 40, a través de los contactos entre Japón y Estados Unidos, aunque no deja de ser significativo que fuese totalmente obviada, tanto para China como para Japón, por los misioneros enviados en siglos precedentes.

<sup>274</sup> WILLIAMS, 1993, p. 194, n. 9.



anglogermánica de “cubrirse” (respuesta a la mirada). Williams ha hecho notar, a este respecto, la posible vinculación entre la αἰδώς heleno y la sexualidad, por un lado, y la αἰτία o causalidad por otro, aunque su argumento no es el todo conclusivo con respecto a la primera<sup>275</sup>. Ciertamente se ha sugerido que αἰδοῖα, “genitales”, es “aquello que no se ve”, lo esotéricamente conectado al Hades y a la αἰδώς<sup>276</sup>, pero a su vez es *vox populi* que los griegos entrenaban y concursaban sin atuendo alguno o, en ocasiones, con un pequeño χιτῶν. Esta costumbre parece haberse iniciado en Esparta con posterioridad a Homero, siendo antes una innovación seguida por otras ciudades que un producto tradicional al que se puedan vincular conceptos de vergüenza o pudor<sup>277</sup>. En todo caso, αἰδώς funcionaba inhibiendo a los héroes homéricos para que actuasen con moderación, sufriendo, en caso de no conseguirlo, la νέμεσις del otro (su ira, acusación o indignación), y reafirmandose a través de la δήμου φήμις<sup>278</sup> en la necesidad de desplazarse desde, y no contra, la sociedad. En este sentido, las culturas tradicionalmente consideradas “de vergüenza”, frente a aquellas denominadas “de culpa”, serían sociedades ancladas en o dirigidas desde la tradición, frente a éstas que, no siendo necesariamente más individualistas –esto parece, en todo caso, desarrollo antes que *petitio principii*–, estarían dirigidas hacia la reflexión interior<sup>279</sup>. La distinción

<sup>275</sup> Ibid., p. 78.

<sup>276</sup> Heráclito, fr. B5. Cfr. EDWARD HUSSEY, “Epistemology and meaning in Heraclitus”, en MALCOLM SCHOFIELD y MARTHA NUSSBAUM (ed.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1982, p. 55. Para un desarrollo de la cuestión, véase RUTH PADEL, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1992, pp. 99–100.

<sup>277</sup> JAMES A. ARIETI, “Nudity in Greek Athletics”, *The Classical World*, 68/7 (1975), pp. 431–436. La costumbre se habría iniciado en el año 720 a.C., durante los quintos Juegos Olímpicos, cuando el megárico Orsipo perdió su ropa mientras competía, pero continuó sin interrupción, ganando los Juegos y coronándose vencedor. Dado el carácter iniciador del deporte y su relación con el campo de batalla, es posible que a Orsipo le hubiese resultado más vergonzo detenerse y perder por su desnudez, que no vencer a pesar de ella.

<sup>278</sup> JAMES M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Duke University Press, Durham, 2004<sup>3</sup>, p. 116.

<sup>279</sup> DAVID RIESMAN, *The Lonely Crowd: a study of the changing American character*, Yale University Press, New Haven, 2001, p. 8. La distinción se aplica, preferentemente, a China, Japón y Burma. En el caso particular de Japón, George A. DeVos ha intentado demostrar que la sociedad del Japón contemporáneo es antes “de culpa” que “de vergüenza”. DeVos llevó a cabo diversas entrevistas, apuntando a que lo que los sujetos sentían era sin duda culpa, pero exenta de factores sobrenaturales (pecado). Véase E. NORBECK y G. DEVOS, “Japan”, en FRANCIS L.K. HSU (ed.), *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, Dorsey Press, Illinois, 1961, pp. 19–47; G. DE VOS, “Dimensions of the Self in Japanese Culture”, en ANTHONY J. MARSELLA, G. DEVOS y FRANCIS L.K. HSU, *Culture and Self. Asian and Western Perspectives*, Tavistock, Nueva York, 1985, pp. 141–181. Sus resultados parecen sin embargo cuestionables por no tener en cuenta –o, al menos, no referirse a– el *tatema* 建前, que podría traducirse por “constructo exterior”. Esta expresión autóctona representa el aspecto público de las pasiones humanas, cercano al chino *mian* 面 –inglés “face” en, por ejemplo, “save face”, sin equivalente en español–, que constituye una barrera infranqueable incluso dentro de la familia. Permítaseme contextualizar esto con una historia personal, ocurrida en uno de los primeros cursos de japonés. Comentando con un nativo nuestra simpatía para con diversas culturas, surgió la cuestión de China. En lugar de responder directamente con sus preferencias, el hablante nativo preguntó primero cual era mi opinión personal al respecto

resulta sin duda problemática: si aceptamos que las culturas “de vergüenza” se vinculan en consecuencia a códigos de honor, y que lo que ocurre es un fallo como pérdida en lugar de una transgresión o error, nos estaremos haciendo eco de esa fatídica definición rawlsiana: “implica una conexión especialmente íntima con nuestra persona y con aquellos de quienes dependemos para confirmar el sentimiento de nuestro propio valor”. Pero el filósofo americano confunde lo propio con lo ajeno al afirmar que “a menos que nuestros esfuerzos sean apreciados por nuestros compañeros, es imposible para nosotros mantener la convicción de que valen la pena”<sup>280</sup>: sin duda la vergüenza puede ser para con uno mismo por no estar, por ejemplo, a la altura de las expectativas auto-impuestas, y la tragedia griega nos habla ora del *error* moral, ora de la necesidad de una catarsis con la que demostrar que no existía intencionalidad alguna detrás de él<sup>281</sup>. Suprimido, o elevado (“aufgehoben”) dentro de la totalidad de sus prescripciones, nos atrevemos a definir “vergüenza” en su sentido moderno desde dos perspectivas: por un lado, con Kekes, sería aquello “sentido, pues, cuando realizamos una comparación imparcial entre algún aspecto de nosotros mismos y un estándar sobre el cual deseamos vivir”<sup>282</sup>, pero también, más precisamente, y siguiendo la crítica rawlsiana de Deight, la vergüenza no ataca la autoestima sino que “golpea nuestro sentido del valor”<sup>283</sup>. Ilústrese esto con el siguiente caso de Yuan XX, una mujer china de 18 años que, tras ser abandonada por su novio, decidió dedicarse a la prostitución:

---

y, anticipando la poca simpatía que entre ambos países existe desde los diferentes conflictos armados que tuvieron lugar en los dos últimos siglos, me mostré reticente y le comenté que no me gustaba demasiado (la expresión exacta, de hecho, sólo implicaba este supuesto). Su respuesta fue más directa entonces, e intentando coincidir con lo que yo opinaba afirmó que a él tampoco le gustaba. Vacilando, me corregí diciendo que, en cierto modo, sí que sentía también una cierta simpatía hacia la cultura china, a lo que el nativo se apuró a corregirse y pedir disculpas, diciendo que él también. Esta necesidad por evitar el conflicto no es, como pudiera pensarse, “vergüenza” (menos aún culpa), sino al contrario, incapacitación social e hipocresía, como han contextualizado numerosos sociólogos, y como ya afirmara el Padre Alessandro Valignano. Véase JONATHAN D. SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Penguin Books, Nueva York, 1985, p. 42. En tal caso, las entrevistas de DeVos podrían haber reflejado un “imported approach”, esto es, lo que el sujeto creía que se esperaba de él, antes que la realidad psicológica del mismo.

<sup>280</sup> JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, § 67, pp. 489 y 487 respectivamente, de la traducción de María Dolores González. Cursiva nuestra.

<sup>281</sup> Dodds ve en esto el paso de una cultura “de vergüenza” a una superior “de culpa”, pero la catarsis es inherente a la vergüenza (y a la tragedia) cuando ésta se entiende en relación al otro. Véase DODDS, p. 56 y, para una crítica a Rawls, JOHN DEIGHT, “Shame and Self-Esteem: A Critique”, *Ethics*, 93 (1983), pp. 225–245; KEKES, p. 285.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>283</sup> DEIGHT, p. 226. Esta afirmación está claramente dirigida contra la valoración rawlsiana: la vergüenza surge también del enfrentamiento entre la convicción de que nuestros esfuerzos valen la pena (aquellos que nos hemos auto-impuesto) y la opinión que otros puedan tener con respecto a ella.

“Después de que mi novio me usara y me dejara, pensé en mi misma como agua sucia. Sin duda, ningún hombre me querría. Decidí que, no pudiendo perder lo que ya había perdido, no habría diferencia si lo hacía otra vez”<sup>284</sup>.

Desde una perspectiva rawlsiana, lo que acontece aquí no puede explicarse desde la “vergüenza”, en cuanto que esta mujer, como de hecho cualquier mujer que haya sufrido algún tipo de violencia sexual en China, no experimenta ni una deficiencia ni un error en su persona (no son, en términos occidentales modernos, culpables del acto que se ha cometido contra ellas, pero por alguna razón deben sufrir por ello). La psicología moderna, no pudiendo escindirse de la contemporaneidad, ha denominado a este fenómeno “auto-culpa”, que bien puede experimentarse en el comportamiento (“behavioral self-blame”), bien en el carácter (“characterological self-blame”). En el primer caso, la víctima cree que tendría que haber hecho algo diferente, y se siente por tanto culpable. En el segundo, algo inherentemente erróneo en ella la ha hecho merecedora de la violación. En ambos casos, el sentimiento de culpa es *ante factum*. Nada de esto explica, no obstante, los sentimientos de Yuan. La víctima no cree que haya hecho nada moralmente erróneo —el culpable es la pareja— ni que haya algo malo en ella que la haya hecho merecedora de esto. Siente *post factum*, sin embargo, una pérdida en su dignidad o valor personal que la enfrenta a la sociedad, no por haber perdido su virginidad, sino por haber sido utilizada<sup>285</sup>. La utilización implica un uso y un deshacerse de, y en todo lo utilizado hay una pérdida, un desgaste. La metáfora del agua es interesante, y es necesario tenerla presente en nuestra discusión sobre la vergüenza en la antigüedad china. Por lo pronto, baste señalar que lo que se está experimentando es una suciedad física que no puede en modo alguno deshacerse o lavarse, y que puede únicamente conducir a dos senderos: o bien se niega el valor de la propia persona en el mundo (cayendo, en el caso de Yuan, en la prostitución), o bien se recurre al suicidio como catarsis de la carencia valorativa

---

<sup>284</sup> De la traducción inglesa en DONGCHENG QU GONG’AN FENJU 東城區公安分局, “Dui erbai liushi ge maiyin piaochang renyuan de fenxi” 對二百六十個賣淫嫖娼人員的分析, *Fanzui yu gaizao yanjiu*, 10 (1993), pp. 14–17, en *Chinese Sociology and Anthropology*, 30/1 (1997), pp. 33–44, a cargo de M.E. Sharpe. No estando disponible el texto original chino, sólo cabe deducir que el término clave empleado en el original para “dirty and soiled water” habría sido *āngzāng de wūshuǐ* 骯髒的污水.

<sup>285</sup> Como demuestran las estadísticas, sólo de un 10%–30% de las jóvenes que alcanzan la universidad en China son vírgenes (los resultados, no obstante, se remontan al 2004, habiendo sido reproducidos sin cambio en años siguientes). Véase la noticia anónima en *Nanfang wang*, 18/08/2010, “Wang shang zaixian gaoxiao chunü shuai paihang bang – Li Yinhe chumian biyao” 网上再現高校處女率排行榜 李銀河出面辟謠, en [http://news.southcn.com/c/2010-08/18/content\\_14934234.htm](http://news.southcn.com/c/2010-08/18/content_14934234.htm) (accedido el 22 de agosto de 2010).

experimentada *post factum*<sup>286</sup>. Como en el caso griego de Heracles, forzado a matar a su familia, o como la famosa violación de Lucrecia a manos de Sexto Tarquinio y su posterior suicidio que tan magistralmente detalló Shakespeare en su tragedia, la suciedad *no es* resultado de haber cometido una acción inmoral, sino de haber participado en la misma (la intencionalidad es otra cuestión) o de haber provocado con ello –he aquí algo, tal vez, propiamente confuciano– la deshonra de la familia o del grupo social al que se pertenece<sup>287</sup>. Van Norden ha caracterizado aquí dos tipos de “vergüenza” aplicables tanto a la China de ayer como a la de hoy: una “conventional shame” ante los demás, y que en gran medida coincide con el uso rawlsiano de la misma; y una “ethical shame” interior ante los defectos o errores que puedan producirse en nuestra persona<sup>288</sup>. Ambos términos tienen su correspondiente en la lengua moderna china: *mian* 面, “cara” o “fachada”, como lo exterior, lo que debe mostrarse a los demás y preservarse; y *lian* 臉, el aspecto interior a preservar ante uno mismo<sup>289</sup>.

El lector habrá percibido tal vez un problema que pocas veces ha sido señalado: una sociedad “de culpa” tiene un concepto de “vergüenza” y, de hecho, dispone de un rico vocabulario al respecto. Lo contrario, parece ser, no acontece, y las sociedades más tradicionales “de vergüenza” parecen destinadas a no contar con un concepto que defina la “culpa”. Grecia no disponía, como China antes de la llegada del budismo, de un concepto equivalente a nuestra moderna palabra para “culpa”, o “guilt” en inglés, pero parece olvidarse a menudo que, mientras el origen del término inglés es legal –“guilt”, en su sentido original en inglés medieval, “gylt”, significaba “crimen”, de ahí pecado en su sentido moral y

<sup>286</sup> Sobre el suicidio en relación a la violación, véase J.R. DAVIDSON, ET AL., “The Association of Sexual Assault and Attempted Suicide within the Community”, *Archives of General Psychiatry*, 53 (1996), pp. 550–555. El concepto de violación en lengua china presenta unas barreras difusas sobre las que no entraremos en este momento. Lo que se cuestiona no es, en modo alguno, qué siente la mujer, sino hasta qué punto es apropiado el lenguaje moral occidental moderno para expresar interculturalmente esos sentimientos.

<sup>287</sup> Un caso famoso y ejemplar ocurrió en Beijing en 1935. Un estudiante había prometido a su pareja casarse con ella, pero al haberse quedado ésta embarazada, él le escribió una carta para cortar su relación. La chica fue a buscarlo a su dormitorio universitario, pero al no encontrarlo tomó la decisión de suicidarse. El culpable fue sentenciado a diez años de prisión. La acción de la chica conservó el “respeto” de la familia a costa de su vida, a la vez que realizó la culpa del novio añadiendo su muerte al abandono. Los pormenores son relatados por Hsien Chin Hu en su artículo “The Chinese Concepts of ‘Face’”, *American Anthropologist*, 46/1 (1944), pp. 46–47.

<sup>288</sup> BRYAN W. VAN NORDEN, “The Virtue of Righteousness in Mencius”, en SHUN y WONG, p. 161. Obviamente, estos conceptos ni son idénticos ni coinciden con la distinción rawlsiana entre “vergüenza natural” y “vergüenza moral”.

<sup>289</sup> De aquí la famosa expresión: 面子是別人給的, 臉是自己丟的 “*mian* es recibida de los demás, *lian* es perdida por uno mismo”. Esta distinción, como se verá a continuación, es cada vez más difusa en el norte de China.

teológico (transgresión de una ley divina)–, “culpa”, por su parte, deriva de su homófono latino con el sentido de poseer consciencia de un fallo o crimen, constituyendo un estadio posterior al mismo y aplicándose, indistintamente, tanto a un error de juicio como a un delito intencionado<sup>290</sup>. La distinción sería más apropiada entre “vergüenza” y “pecado” o “shame” y “sin”, y se adaptaría más a la realidad histórica tanto de China como de Occidente. No alcanzaría a satisfacer, obviamente, a las líneas progresistas que quieren negar lo que de teológico hay en nuestra cultura, y que lejos de reconciliarse con ella prefieren crucificarla; para ellos distinguir entre “vergüenza” y “pecado” amenaza con situar al primero racionalmente por encima del segundo y negar el avance, el progreso, de la sociedad moderna sobre sus padres –léase aquí un cierto Complejo de Edipo cultural, “matar la propia cultura”–. Williams no ha dejado de señalar que, de hecho, la carencia de estos dos términos en la Hélade –“culpa” y “pecado”– no implica en absoluto que, necesariamente, no existiese la idea o el sentimiento de los mismos. Analizando los diferentes desarrollos literarios en la Grecia pre-socrática, el filósofo británico ha mostrado que las diferentes concepciones de “vergüenza” no sólo no se corresponden directamente con nuestra idea moderna de la misma –lo cual debería resultar obvio–, sino que, adicionalmente, es imperativo expandir su marco conceptual, alcanzando aquello que en nuestro vocabulario moderno denominaríamos “culpa”, si quiere entenderse qué sucede exactamente en los textos homéricos y en la tragedia, pero también en otras realidades sociales<sup>291</sup>. Lo mismo puede decirse de China, en donde conceptos tales como “culpa” o “pecado” no pertenecen al vocabulario autóctono, sino que han sido importados por el budismo primero, y por los misioneros cristianos después –y en ambos casos, con significados distintos–<sup>292</sup>. La necesidad divina no operó nunca, ni en Grecia

---

<sup>290</sup> Véase, a este respecto, su entrada correspondiente en CHARLTON T. LEWIS y CHARLES SHORT (ed.), *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1879.

<sup>291</sup> WILLIAMS, 1993, pp. 88–90. No debe dejarse de señalar que analizar estos conceptos etimológicamente puede dar lugar a equívocos: “blame”, en inglés “culpa”, deriva del griego βλασφημεῖν a través del latín *blasphemare*, “hablar inapropiadamente de alguien o algo” (esto es, “blasfemar”). No obstante, el referente actual de “blame” es idéntico al del latino “culpa”. A su vez, los latinos tradujeron ἁμαρτία por “error” (i.e., en la *Poética* de Aristóteles, op.cit.) y “pecco” (gr. ἁμαρτάνω, por ejemplo en Mat. 18:15), significando en ambos contextos “culpa”.

<sup>292</sup> Existe, no obstante, el término *zui* 罪 (originalmente escrito 辜). En numerosos contextos mantiene su sentido legal (por ejemplo en Mencio y Mozi, aunque éste lo relaciona con los espíritus). En el *Shangshu* leemos 夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正 “El señor Xia ha cometido crímenes, yo temo al Tarcas de lo Alto, no oso no corregirlo” (10/12/22–23), pero inmediatamente se nos aclara que estos crímenes no se han cometido contra ninguna entidad sobrenatural, sino contra el pueblo, siendo responsabilidad –por temor al Tarcas de lo Alto– corregirlos. De igual forma los delitos de Shang deben ser castigados por orden del Cielo sin por ello sean

ni en China, en los términos unitarios y redentivos de la tradición judeocristiana –el destino precede, en ambos casos, a los dioses–, por lo que el sentimiento de “culpa” no alcanzó a escindirse naturalmente del de “vergüenza”. Nuestro regreso a la tradición confuciana, pues, requiere de un ejercicio semántico singular, el mismo, de hecho, que Williams exigió para la captación del fenómeno griego: comprender que, aunque el pueblo heleno creyese en realidades que trascienden nuestra concepción de la naturaleza, estas realidades no se hallaban necesariamente fuera de *su* concepción de la misma, y que, añadimos, lo propio sucede *mutatis mutandis* en la filosofía moral china<sup>293</sup>.

Transcendido, pues, el umbral de ese aislacionismo moderno al que habíamos sometido la “culpa”, podemos hacer nuestras las palabras del filósofo catalán Joaquin Xirau, “[e]s preciso no dar lo incógnito por conocido ni ir de lo incógnito a lo incógnito sino partir de lo conocido de una manera evidente, mediante los datos de la experiencia, para lanzarse metódicamente a la consecución de lo desconocido”<sup>294</sup>, y adentrarnos así en la realidad inmediata china a través de dos modos conceptuales clave en el diálogo intercultural para, a su vez, remontarnos desde ella a sus inicios: la concepción de la vergüenza como “rostro”

---

considerados pecados: 商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞 “Los crímenes sucesivos de Shang son incontables, el Cielo ordena castigarlo. Si no siguiese al Cielo, caería en un crimen igual” (27/23/19–20; en este caso, *zui* coexiste tanto legal como moralmente). En Confucio el término aparece en tres pasajes, siendo el más problemático 3.13/5/26–27: 獲罪於天，無所禱也 “si se ha cometido un crimen contra el Cielo, no hay lugar en donde suplicar”. Zhu Xi, *ad locum*, interpreta “crimen contra el Cielo” como un quebrantamiento del orden natural o *li* 理: 逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奧灶所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚灶，亦不可媚於奧也 “Si se va en contra del orden (*li*), entonces se comete un crimen contra el cielo, ¿cómo adular a [las divinidades de] el rincón y la cocina para poder suplicar y aliviarse? Se dice que sólo es apropiado seguir el orden (*li*), no sólo no es apropiado adular a [la divinidad de] la cocina, sino que tampoco puede adularse a la del rincón”. La cuestión se reduce a dos interrogantes: en primer lugar, qué significaba “Cielo” para Confucio o para el autor de esta analecta; en segundo lugar, si la alusión al Cielo debe o no entenderse como algo más que una metáfora de lo imperdonable de ciertos crímenes.

<sup>293</sup> WILLIAMS, 1993, p. 130. La misma exigencia ha sido realizada por HEIDI FUNG, “Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among young Chinese Children”, *Ethos*, 27/2 (1999), p. 182, quien ha definido esta separación como un “ethnocentric flavour” que obstaculiza nuestra comprensión intracultural en otras sociedades diferentes a las pertenecientes a la tradición abrahámica. De igual forma piensan Ambrose Yeo-chi king y John T. Myers, en “Shame as an Incomplete Conception of Chinese Culture: A Study of Face”, Social Research Centre, The Chinese University of Hong Kong, 1977, p. 16; MICHELLE YIK, “How Unique is Chinese Emotion”, en MICHAEL HARRIS BOND (ed.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 210, quien duda de que tal dicotomía sea aplicable tanto a China como a los Estados Unidos; J. LI, “A Cultural Model of Learning: Chinese ‘heart and mind for wanting to learn’”, *Journal of Cross-cultural Psychology*, 33 (2002), pp. 248–269, muestra el fracaso de jóvenes estudiantes chinos a la hora de diferenciar entre ambas emociones. Por su parte, sobre las ideas de transcendentalidad griega, que coinciden en gran medida con las chinas –la corporeidad de los dioses, su dependencia del destino, su diferenciación en grado con respecto a los héroes primero, y a los hombres después, o la muy significativa localización física y geográfica del Hades–, véase el ya citado estudio de Dodds.

<sup>294</sup> JOAQUIM XIRAU, *El Pensamiento Vivo de Juan Luis Vives*, Losada, Buenos Aires, 1944, p. 45, citando a Aristóteles, por ejemplo en *EN* 1095b.

físico, y la terminología heredada en torno a la cuestión de la “vergüenza”.

La primera noción relevante para nuestro estudio sobre la que necesitamos reflexionar es este concepto de “cara” o “rostro”, que en lengua china moderna se traduce por dos términos sinónimos: *mian* 面 y *lian* 臉. Además de su referente físico, tanto *mian* como *lian* nos hablan de una complicada red de negociaciones entre el yo y la sociedad, sustentadas en la excelencia moral y la posición social alcanzada a través de la ostentación moderada de los logros personales –laborales, sociales, morales, etc.–. *Mian* corresponde al aspecto externo de estas relaciones, no como un mero estándar de comportamiento subyugado a los deseos del pueblo, sino como un reflejo sobre éste de las capacidades de desarrollo personal del yo, de la persona, pero también de la familia o de los ancestros. La apreciación conseguida en forma de respeto –por ejemplo, consiguiendo un ascenso, obteniendo buenos resultados en los estudios, manteniendo buenas relaciones con la gente adecuada y, en general, cualquier logro de carácter social o laboral– constituye también un modo de ejercer la deferencia filial o *xiao*, que como se recordará implicaba esa dimensión valorativa en la que el hijo debe “temprano levantarse y tarde retirarse a dormir, así es como nunca se deshonorra a aquellos de los que has nacido”<sup>295</sup>. No es, pues, una actitud conservadora, como ha intentado demostrar la socióloga Helen M. Lynd desde postulados post–ilustrados<sup>296</sup>, sino la manifestación exterior de la *aptitud* de la persona en la sociedad, en la que irremediabilmente vivimos a pesar de las pretensiones del individualismo. Como ostentación, no obstante, *mian* debe ser ponderada y moderada, pues de lo contrario se estaría hablando de *jiāo’ào* 驕傲, “arrogancia” o, en términos más coloquiales, de *chuī niú* 吹牛 o “alardearse” (lit. “soplar vacas”). Es por ello que su carácter exterior la obliga a proceder del otro: aunque *mian* es algo que uno mismo consigue, nunca es reconocida por uno mismo, sino exhibida como éxito socialmente visible que el otro debe valorar. No es ontológica sino relativa, existiendo situaciones en las que uno pueda tener “gran *mian*” y otras en las que, paralelamente, no se le reconozca (por ejemplo, un sujeto puede haber conseguido grandes logros laborales a través de los contactos adecuados, recibiendo el reconocimiento de los mismos y de su jefe, y poseyendo *mian* ante

---

<sup>295</sup> *Xiaojing*, 5/2.

<sup>296</sup> HELEN M. LYND, *On Shame and the Search for Identity*, Harcourt, Nueva York, 1961, p. 35.

sus compañeros; pero el mismo sujeto puede no haber sido tan exitoso en sus estudios, por lo que la cuestión de *mian* ni tan siquiera será planteada en tales circunstancias).<sup>297</sup> Adicionalmente, *mian* es cuantitativa: puede aumentar o disminuir, hacerse más grande o reducirse, y puede ser recuperada progresivamente, tal y como se ve en algunas de las siguientes expresiones comunes en lengua china:

<i>(nǐ de) miàn hěn dà</i> 你的面很大	“(tú) mian es muy grande”
<i>gěi (wǒ) miànzi</i> 給面子	“dar mian (a mi)”
<i>gěi (wǒ) diǎn miànzi</i> 給點面子	“dar un poco de mian (a mi)”
<i>(nǐ hái) yào miànzi</i> 你還要面子	“(todavía) quieres salvar/ganar mian”
<i>liú miànzi</i> 留面子	“salvar mian (inglés “save face”)”
<i>bǎo miàn</i> 保面	“proteger mian”
<i>diū miànzi</i> 丟面子	“perder mian (inglés “lose face”)” <sup>298</sup>

Por su parte, *lian* se corresponde con el carácter moral, el respeto a uno mismo en función de determinados valores sociales (que conllevan una reputación moral, un compromiso de integridad y auto-lealtad). Es por tanto interior, y exige un cultivo continuo de la conducta en sociedad. A diferencia de *mian*, *lian* no es cuantitativa, sino cualitativa: no puede acumularse, aumentarse o reducirse, sino poseerse o perderse y con ella, la integridad personal tal y como era esperada en su acción dentro del rol social correspondiente (recuérdese que en la sociedad china, los roles no se representan, sino que se viven). *Lian*, así mismo, no requiere una audiencia, aunque supone la existencia de un yo que vigila el comportamiento moral del cuerpo y le impone una determinada exigencia moral. Al ser algo que todo el mundo posee en cierta medida, como las virtudes naturales de Mencio, su pérdida

<sup>297</sup> El estudio más completo, con especial referencia a las diferencias de género y los usos en la literatura moderna china, sigue siendo la obra antológica de ZHANG TAO 張濤, *Mianzi* 面子, Dizhen, Beijing, 2006, aunque recientemente han aparecido numerosos estudios dirigidos al comercio internacional. Ténganse en cuenta, también, DAVID YAN-FAI HO, “On the Concept of Face”, *The American Journal of Sociology*, 81/4 (1976), pp. 867–884; KWANG-KWO HWANG, “Face and Favour: The Chinese Power Game”, *The American Journal of Sociology*, 92/4 (1989), pp. 944–974. El estudio de Hwang hace referencia, básicamente, a la negociación diaria en términos de *mian*, que podría aquí traducirse por el “dejar/no dejar en evidencia” de nuestra lengua. Otras acepciones, como “honor” o “prestigio”, si bien pueden traducir ocasionalmente estos términos, no agotan su significado.

<sup>298</sup> Nótese que la expresión inglesa “lose face” es una importación del chino (fue introducida por Robert Hart el 23 de enero de 1876 en su traducción del correspondiente memorándum de la oficina de asuntos exteriores china o *Zongli yamen* 總理衙門). “Save face” se añadió posteriormente, como contrapunto del primero, a finales del s. XIX. Véase al respecto YUAN JIA HUA, “English Words of Chinese Origin”, *Journal of Chinese Linguistics*, 9 (1981), pp. 244–286.



implica no sólo un fracaso social sino también como ser humano (lo cual no sucedería con *mian*, que al ser cuantitativa y externa permite la recuperación del “sí mismo”). Es significativo que las expresiones relacionadas con *lian* son mayoritariamente negativas: *bú yào liǎn* 不要臉, *méiyǒu liǎn* 沒有臉 y *diū liǎn* 丟臉, respectivamente traducidas por “no querer *lian*”, “no tener *lian*” y “perder (o tirar, despreciar) *lian*”. Las dos primeras indican un estado alcanzado por el agente moral en el que, habiendo despreciado lo que la sociedad pueda pensar de él, realiza una transgresión moral de forma consciente: aunque puede no ser consciente de cuál es el verdadero sentido moral de la existencia humana, esto es, las virtudes tal y como las definiera Mencio, el agente es consciente de que está cometiendo una acción que será juzgada por los demás como inmoral, y a través de la cual pretende conseguir un cierto provecho a expensas del otro. Esto la diferencia de su equivalente *bú yào miàn*, que funciona como una advertencia sobre el agente moral ante una acción todavía no realizada. La tercera expresión, *diū lian*, conlleva la pérdida de representabilidad moral en la sociedad por un fallo en la conducta interna que, en gran medida, puede haberse debido a la ignorancia o a un descuido. En este caso, *lian* es recuperable y, en cierto modo, relativa, sin suponer un fracaso efectivo en la esfera de lo humano. Cabe precisar, no obstante, que este término constituye un desarrollo léxico comparativamente tardío, ajeno todavía hoy a muchos dialectos del sur de China (especialmente en zonas lingüísticamente más conservadoras, como Fujian o Hong Kong)<sup>299</sup>. En estos lugares, *mian* se utiliza indistintamente para designar ambas esferas, y es el contexto el que determina si el referente es exteriormente social o interiormente moral (la carencia de un vocabulario que diferencie ambas realidades es, sin duda, filosóficamente significativa)<sup>300</sup>. De forma semejante, existe una tendencia moderna,

<sup>299</sup> HU, 1944, loc.cit., supone que *lian* habría aparecido en la dinastía Yuan 元 (1271–1368) y sería de origen septentrional. No obstante, la palabra se encuentra ya en la sección *Benbing lun* 本病論 del *Huangdi neijing*, así como en 53 de los textos budistas recopilados en el *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 y en el *Manji Zokuzokyo* 卍續藏, fechados estos entre la dinastía Jin Oriental 東晉 (317–420) y la dinastía Ming 明 (1368–1644).

<sup>300</sup> Por ejemplo, *m yiu min* 唔要面 puede significar tanto *bu yao mian* como *bu yao lian*. No obstante, no debe pensarse que el cantonés es más pobre que el chino oficial por carecer de una distinción clara entre ambos conceptos. A diferencia de éste, la lengua hablada en Hong Kong contiene una gran variedad de vocablos autóctonos con los que designar diversas acciones relacionadas con esa negociación que es *mian*, completamente ausentes en la lengua oficial: desde algunos tan pintorescos como *fei si* 飛士 (lit. “el noble que vuela”, transcripción fonética del inglés “face”), *lat sou* 甩鬚 (“perder la barba”, el respeto conseguido con los años), o *lo coi* 攞彩 (“recuperar el brillo (*mian*)”, “negociar para obtener más *mian*”), hasta otros tan complejos como *dit lok dei laa faan zaa saa* 跌落地擻返拵沙 (“quedarse tranquilo por haber salvado *mian*”, lit.,

*infra* influencia del chino oficial, a hacer uso de expresiones incoherentes o discordantes como *gěi wǒ liǎn* 給我臉, “dame *lian*”, que, como en el caso de los dialectos del sur, deben ser entendidas contextual, antes que literalmente.

No es necesario recordar que detrás de la negociación que suponen estos “juegos de poder” entre diversos agentes, así como detrás de la exposición de la integridad personal a través de la consumación de los diversos roles sociales, persiste la antigua tradición del ritual o *li* unido a la significación de las propias acciones o *yi*. En efecto, sin *yi* es imposible adquirir *mian*, pues nos estaríamos conformando a los roles sociales sin crear nada nuevo, sin ostentar física o moralmente nuestras capacidades personales de desarrollo. De la misma forma, rechazando el carácter ritual de estas relaciones, incurriríamos en una pérdida de *mian* (y muy posiblemente *lian*), en un problema de etiqueta resultado de un error en la acción performativa que implica una pérdida de nuestra posición social y moral. En chino clásico, este *faux pas* se denominaba *shī lǐ* 失禮 (“pérdida de *li*”), término conservado en chino moderno y cantonés con el sentido de “perder *mian*”, y en dialecto de Fujian y en lengua japonesa como “disculpa” (fj. *sit-lé*, jp. *shitsurei*)<sup>301</sup>. Frente a la mera pérdida de posición por un error performativo en el rol social asignado, se hallaba la pérdida de la integridad moral, reflejada en el color del rostro, y que era conocida como *shī sè* 失色, término que ya hemos tenido ocasión de tratar en relación a la *jadeidad* o lustrosidad facial que acompañaba a los agentes moralmente responsables. En el sentido moderno de esta expresión –“volverse pálido”, “perder el color”– se ha perdido la sin duda notoriedad de esa moralidad entendida como emanación material desde el interior del corazón que se reflejaba de un modo singular en la expresión y en los ojos, pero que podemos todavía vislumbrar en los textos pre-imperiales. El *Liji*, por ejemplo, explica la cautela del hombre ejemplar como respeto de los ritos funerarios con el fin de no perder su *se* ante los demás, y un pasaje en la misma obra, precisa:

---

“recuperar los granos de arena que se han caído”) o *jing dai wai* 認低威 (“reconocer falta de poder”). Con respecto a los usos de *lian*, ya el diccionario portugués-chino de J.A. GONÇALVES (*Diccionario Portugués-china no estilo vulgar mandarin e classico geral*, Macao, 1831) registra bajo la entrada de “vergüenza” varios usos equivalentes a *mian* en el sur de China.

<sup>301</sup> Por ejemplo, en *Liji*, 11.9/69/22; *Xunzi*, 11/53/16; *Shuoyuan*, 3.15/22/15, etc.

子言之：「歸乎！君子隱而顯，不矜而莊，不厲而威，不言而信。」

子曰：「君子不失足於人，不失色於人，不失口於人，是故君子貌足畏也，色足懾也，言足信也。」

“Lo que dijo el Maestro fue: ‘¡Volvamos! El hombre ejemplar se oculta y así se manifiesta; no se vanagloria y es así solemne [ante los demás]; sin ser severo su magnanimidad [es percibida], sin hablar adquiere confianza [ante los demás]’.

El Maestro dijo: ‘El hombre ejemplar no pierde su compostura física ante los hombres, ni pierde su compostura facial (*shī sè*) ante los hombres, ni pierde su compostura oral ante los hombres; por ello el hombre ejemplar es en sus maneras lo suficientemente autoritativo, en su expresión facial lo suficientemente expresivo<sup>302</sup>, en sus palabras lo suficientemente sincero<sup>303</sup>’.

El contraste y relación entre *shī lǐ* y *shī sè* se puede apreciar en varios pasajes del *Kongzi jiyu* y de *Hanfeizi*. En el primero de ellos se distinguen tres niveles de transgresión ritual: para con los espíritus lo no auspicioso o *bù xiáng* 不祥; para con el propio carisma o *de* la desviación del *yi* o *qiān yì* 愆義 (nótese que tanto *de* como *yi* implican un proceder recto); y frente al grupo social, *shī lǐ*, la pérdida de la ritualidad<sup>304</sup>. El *Hanfeizi*, por su parte, vincula los logros morales y la integridad personal a la pérdida de ritualidad:

禮者，所以貌情也，群義之文章也，君臣父子之交也，貴賤賢不肖之所以別也 [...] 外節之所以論內也。故曰：禮以貌情也。[...] 仁者德之光。光有澤而澤有事，義者仁之事也。事有禮而禮有文，禮者義之文也。故曰：“失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。”

“*Li*, dicese de aquello a través de lo cual los sentimientos se exteriorizan, el sistema armonioso de la multitud de *yi*<sup>305</sup>, la relación de gobernante y sujetos, padre e hijo, aquello a través de lo que se diferencia lo valioso y lo desestimable, el virtuoso y el despreciable. [...] las formas morales exteriores a través de las cuales se instruye al interior. Por ello se dice: ‘*Li*, es la exteriorización de los sentimientos’. [...] *Ren*, es la iluminación de *de*. La iluminación posee lustrosidad y la lustrosidad posee un hecho; *yi*, es el asunto de *ren*. Estos asuntos poseen *li* y *li* posee refinamiento tradicional; *li*, es el refinamiento tradicional de *yi*. Por ello se dice: ‘Al perder el *Dao* se pierde después el *de*; al perder el *de* se pierde después *ren*; al perder *ren* se

<sup>302</sup> Entiendo *dàn* 慄 como la forma exopasiva de su homófono 彈 (cambio de tono), siguiendo a Schuessler, e interpretándolo no como “miedo”, sino como “temblor”. La expresión facial del hombre ejemplar tiembla apropiadamente en las situaciones que así lo requieren, como los ritos funerarios.

<sup>303</sup> *Liji*, 33.1/147/29–33.2/148/2. Cfr. 1.35/5/21–24.

<sup>304</sup> *Kongzi jiyu*, 1/1.2/1/14–16. Cfr. 2/8.11/12/30: 失親不忠，不忠失禮，失禮不立 “la pérdida de los lazos familiares conlleva falta de lealtad, y la falta de lealtad, pérdida de la ritualidad; la pérdida de la ritualidad impide alcanzar una posición”, o entendiendo que el objeto del verbo es *shen* 身, “persona”, “la pérdida de la ritualidad impide alcanzar establecerse como persona”. *Li shen* 立身, “establecerse como persona”, conlleva completarse como ser humano a tres niveles: en las relaciones sociales con el otro, laboralmente y formando una familia. La homofonía entre este *li* y “ritualidad” es casual y propia del chino moderno.

<sup>305</sup> Leyendo *wén zhāng* 文章 en relación a *li*, tal y como sugiere el comentarista Han Zheng Xuan 鄭玄, ap. *Liji*, 16.2/91/23–24: 文章，禮法也 “*Wen zhang*, son las normas de *li*”. Cfr. la incorrecta traducción de Gabriel García-Noblejas de este pasaje y de este término en particular como “estampado y pauta” [sic], en *El Arte de la política: los hombres y la ley*, Tecnos, Madrid, 1998.

pierde después *yi*; al perder *yi* se pierde después *li*”<sup>306</sup>.

Este texto pone sobre la mesa uno de los problemas de plantear una interpretación moderna en términos éticos a los conceptos morales chinos: no hay una precedencia y sucesión, sino una mutua interdependencia (como sucede, por ejemplo, entre el *yin* y el *yang*). *Yi* depende de *li* en cuanto que éste es vehículo de aquél con el conducirse socialmente, pero a su vez el segundo depende también del primero, en cuanto que constructo social edificado sobre los diferentes *yi* de generaciones precedentes (de ahí que *li* sea considerado el refinamiento de esos *yi*). La pérdida de *li* acontece cuando, abandonada la integridad personal (su *de*, *ren* e *yi*), el agente moral decide escindirse del constructo social, alejarse de él y no colaborar en la adición de nuevos *yi* a la dimensión del proyecto ritual y social futuro. De ahí que, de la misma forma que *lian* se pierde anteponiendo los deseos al bien de la comunidad, por una actitud egoísta, los textos clásicos coinciden unánimemente en anteponer *yi* al provecho o *li* 利, cualidad esta propia del “koroten’kie ludi” confuciano<sup>307</sup>. Es vital tener presente que lo dicho en torno al carácter material de la virtud es perfectamente aplicable a estas situaciones en las que la manifestación física de los logros morales ha de verse reflejada en la *lustrosidad* del rostro. Como recordaba Mencio:

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。

“Lo que a la naturaleza pertenece en el hombre ejemplar, *ren*, *yi*, *li* y conocimiento, se encuentran enraizadas en el corazón. En él surge *se*, lustrosidad visible en su rostro, magnificencia en su espalda, extendiéndose a los cuatro miembros, los cuatro miembros no hablan mas instruyen”<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> *Hanfeizi*, 20/132–3. Hemos traducido lo más imparcialmente este enigmático pasaje sobre el que no se ha realizado estudio alguno hasta la fecha. Zhang Jue traduce al chino moderno de una forma igualmente confusa, por ejemplo: 光彩有一定的色澤，而色澤反映出一定的事情；義，就是關於仁的事情。辦事有一定的禮節 “el esplendor posee una lustrosidad específica, y la lustrosidad refleja un asunto específico; *yi*, es lo relativo a los asuntos de *ren*. Encargarse de los asuntos es poseer una cortesía específica” (ZHANG JUE, *Hanfeizi quanyi* 韓非子全譯, Guizhou renmin, Hubei, 1992, p. 278).

<sup>307</sup> Por ejemplo, en *Lunyu*, 4.16/8/11 (la correspondencia fonética en chino moderno es casual: 禮 *lei*<sup>B</sup>, “ritual”, 利 *li* (tono C > -s), “provechoso”, cfr. 立 *li*, “mantener una posición”). “Koroten’kie ludi” es el término ruso utilizado por Dostoievski para referirse al hombre inmoral, al nihilista, identificado con el occidental católico sintomáticamente enfermo de la modernidad y del individualismo, frente al verdadero cristiano representado en el entrañable personaje del Príncipe Myshkin. Su uso está justificado en cuanto que “коротенькие люди” significa, como *xiaoren* 小人, “hombre pequeño”. Vid. *Los Demonios*, en *PSS* 10:373.

<sup>308</sup> *Mengzi*, 13.21/69/14–16. Cfr. *Liji*, 25.13/125/1–4 con respecto a la deferencia filial.

El concepto más importante, sin embargo, central a esta dimensión de la expresividad física de la moralidad y de la vergüenza, lo constituye *miàn mù* 面目, literalmente “rostro y ojos”. Dejemos que el texto hable por sí sólo:

楚有士申鳴者，在家而養其父，孝聞於楚國，王欲授之相，申鳴辭不受，其父曰：「王欲相汝，汝何不受乎？」申鳴對曰：「舍父之孝子而為王之忠臣，何也？」其父曰：「使有祿於國，立義於庭，汝樂吾無憂矣，吾欲汝之相也。」申鳴曰：「諾。」遂入朝，楚王因授之相。居三年，白公為亂，殺司馬子期，申鳴將往死之，父止之曰：「棄父而死，其可乎？」申鳴曰：「聞夫仕者身歸於君而祿歸於親，今既去子事君，得無死其難乎？」遂辭而往，因以兵圍之。白公謂石乞曰：「申鳴者，天下之勇士也，今以兵圍我，吾為之奈何？」石乞曰：「申鳴者，天下之孝子也，往劫其父以兵，申鳴聞之必來，因與之語。」白公曰：「善。」則往取其父，持之以兵，告申鳴曰：「子與吾，吾與子分楚國；子不與吾，子父則死矣。」申鳴流涕而應之曰：「始吾父之孝子也，今吾君之忠臣也；吾聞之也，食其食者死其事，受其祿者畢其能；今吾已不得為父之孝子矣，乃君之忠臣也，吾何得以全身！」援桴鼓之，遂殺白公，其父亦死，王賞之金百斤，申鳴曰：「食君之食，避君之難，非忠臣也；定君之國，殺臣之父，非孝子也。名不可兩立，行不可兩全也，如是而生，何面目立於天下。」遂自殺也。

“En Chu había un *shi* de nombre Shen Ming, que permanecía en su hogar manteniendo a su padre; su deferencia filial era conocida en todo el estado de Chu, por lo que el rey deseaba otorgarle el cargo de ministro, que Shen Ming declinó. Su padre dijo: ‘El rey desea nombrarte ministro, ¿por qué no aceptas?’. Shen Ming respondió: ‘¿Cómo puede un hijo que abandona la deferencia filial para con su padre ser sujeto leal de un rey?’. Su padre dijo: ‘Obteniendo salario oficial en tu estado, obteniendo una posición significativa en el gobierno, así serás tú feliz y yo no estaré preocupado; deseo que seas ministro’. Shen Ming dijo: ‘De acuerdo’. Habiéndose dirigido a la corte, fue nombrado por el rey de Chu como ministro. Tres años después, Bai Gong causó estragos, asesinando a Sima Ziqi, por lo que Shen Ming se apresuró a ir a matarlo, mas su padre lo detuvo, diciéndole: ‘Abandonas a tu padre para morir, ¿cómo puedes hacer tal cosa?’. Shen Ming dijo: ‘Se dice que siendo oficial, el cuerpo se debe al gobernante, el salario se debe a la familia; hoy ya he dejado de ser hijo para servir al gobernante, ¿cómo no morir por él?’. Despidiéndose se marchó, siguiendo a la armada para rodearlo. Bai Gong hizo llamar a Shi Qi, diciéndole: ‘Shen Ming es un *shi* de gran coraje bajo el cielo. Hoy se ha unido a la armada para rodearnos, ¿cómo debo actuar?’. Shi Qi dijo: ‘Shen Ming es un hijo de gran deferencia filial bajo el cielo. Toma unos soldados para apresar a su padre, y en cuanto Shen Ming lo oiga sin duda vendrá, pues así se le informará’. Bai Gong dijo: ‘Perfecto’. Entonces se dirigió a apresar a su padre, con la ayuda de unos soldados, e informó a Shen Ming diciéndole: ‘Ayúdame, y yo compartiré contigo el estado de Chu; si no me ayudas, tu padre entonces morirá’. Shen Ming, derramando sus lágrimas, respondió diciendo: ‘Yo era en un principio un hijo que mostraba deferencia a su padre; mas ahora soy el sujeto leal de un gobernador. Tal y como he oído, aquél que come de su comida le debe morir por él, aquél que recibe de él su salario le debe [luchar] con toda su capacidad; hoy yo ya no puedo ser ese hijo que mostraba deferencia hacia su padre, sino el sujeto leal de un gobernante. ¿Cómo si no alcanzar a realizarme?’. Y tomando el palo de un tambor se apresuró a asesinar a Bai Gong, mas su padre también murió. El rey lo recompensó con cien *jin* de oro, pero Shen Ming dijo: ‘Habiendo comido la comida del gobernador, mas habiendo evitado sus dificultades, cómo ser sujeto leal; pacificando el estado del gobernador, mas matando a mi propio padre, cómo ser un hijo que muestre deferencia. Mi nombre no puede ocupar ambas posiciones, ni mis acciones pueden ejercerse simultáneamente; si tuviera que vivir así, con que rostro y ojos podría mantenerme bajo el cielo’. Y se

suicidó”<sup>309</sup>.

El dilema moral al que se somete Shen Ming es doble: no sólo debe elegir entre su país y su familia, sino que Bai Gong obstaculiza aún más esta decisión al ofrecerle una recompensa si se une a él. Esto implica, a ojos de sus contemporáneos, que si no consigue asesinar a Bai Gong pero sí recuperar a su padre, podría ser visto como un traidor secretamente aliado al enemigo por su beneficio personal. La sucesión trágica de los acontecimientos guarda cierto regusto sofocleo. No estamos ante la humillación de un Áyax –que requiere la locura divina de Atenea– conducido igualmente al suicidio, sino ante la imposibilidad, como el mismo agente moral reconoce, de satisfacer sus dos roles sociales: el de hijo y el de sujeto imperial. Y no importa qué haga a continuación, pues en modo alguno puede consumir ambos sin transgredir alguna de las normas sociales que suponen dar significación a sus acciones y a su nombre, a su familia, en el mundo (su *yi*). La solución es ciertamente homérica y muy común a estas historias chinas: sólo la propia vida puede garantizar la catarsis limpiando con la muerte los errores cometidos, demostrando ante el mundo que, a pesar de haber caído en cierto modo de *hamartia* (en un error moral al que no podía evitarse llegar por la sucesión necesaria de hechos exteriores a uno mismo –la petición de su padre, el ataque de Bai Gong, el secuestro y chantajes posteriores, o la muerte involuntaria del primero–), se desea demostrar que el desfallecimiento de la integridad personal no es, en términos modernos, culpa de uno mismo. La muerte es en este caso lo único significativo que el agente moral puede dejar a la posteridad, y con ella, la responsabilidad y el ejemplo de cómo debe vivirse con integridad, de cómo el sacrificio personal no solo redime al *yo*, sino que ilustra al otro paideicamente, son su mayor regalo tanto a los antepasados como a sus descendientes<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> *Shuoyuan*, 4.14/28/5–19. El concepto de *mian mu* como “prestigio” está prácticamente extinto en chino moderno. Se conserva en la frase 愧無面目見人, “avergonzado sin rostro ni ojos para ser visto por alguien” (leyendo *jian* en sentido pasivo). En hakka también persiste, por ejemplo en *ngai he kon ngia mien mug zhang ngien liong gi gai* 佢係看若面目正原諒佢个 “Viendo tu rostro y ojos [=por respeto a ti] es entonces que le perdono”.

<sup>310</sup> A modo de corolario, ténganse en cuenta los siguientes textos: *Mengzi*, 5.5/30/24: 夫泚也，非為人泚，中心達於面目 “Sudando, no era que sudasen por aquellas personas, sino que desde el interior de su corazón se extendía a su rostro y ojos”; *Shiji*, 7/336: 縱江東父兄憐而王我，我何面目見之？縱彼不言，籍獨不愧於心乎？ “Aunque padres y hermanos al este del río sientan pena y me coronen rey, ¿cómo tener rostro y ojos con los que ser visto? Aunque no mencionen nada, ¿cómo yo, Ji, no sentiría vergüenza en mi corazón?”. La misma idea del suicidio catarsis ante una pérdida de *mian mu* se encuentra en *Guanzi*, 32/308: 死者無知則已，若有知，吾何面目以見仲父於地下。乃援素幘以裹首而絕 “Si los muertos no tienen consciencia entonces no pasaría

Otro ejemplo interesante puede encontrarse en la historia del valeroso general Xiang Yu, descendiente del estado de Chu. Habiendo perdido gran parte de su ejército luchando contra el estado de Han, Xiang Yu increpa a sus hombres con tonos homéricos: 此天之亡我，非戰之罪也。今日固決死，願為諸君快戰 “Esto es así por ser el Cielo el que quiere acabar con nosotros, no por error alguno en nuestra batalla. Y si en este día sin duda hemos de morir, deseo con rapidez enfrentarme a esos gobernantes [enemigos]”. Xiang Yu es herido en batalla y, desfalleciendo, se encuentra con unos antiguos conocidos. Sabiendo que el rey de Han ha puesto precio a su cabeza, decide cortarse la garganta para no obligar a estos a acabar con su vida. Esta acción tendrá auspiciosas consecuencias: Xiang Yu será enterrado por el rey de Han con honores de duque, estableciéndose un período de luto y perdonando a todos sus familiares, a los que recompensará la virtud de aquél ofreciéndoles puestos gubernamentales. Gracias a su suicidio, el nombre de la familia de Xiang Yu pasó a los anales de la historia en lugar de perderse entre las víctimas de la guerra<sup>311</sup>. El caso de Xiang Yu es particularmente interesante porque, según su narrador, el historiador Sima Qian, el *de* mostrado en sus acciones guerreras y en su catarsis final cortándose la garganta muestran que había en él algo excepcional, y este algo aparece en su rostro en forma de dobles pupilas (*chóng tóngzi* 重瞳子) que, como el legislador mitológico Shun, también habría tenido Xiang Yu.

El segundo conjunto de nociones terminológicas vinculadas al fenómeno de la vergüenza constituye un núcleo más concreto dedicado exclusivamente al sentimiento en sí, a la palabra con la que se denota lo que detrás de las relaciones de *mian* y *lian* acontece. Y si es “jedes Wort auch eine Maske”<sup>312</sup>, no es menos significativo el hecho de que, tanto en chino moderno como en chino clásico, las expresiones que manifiestan el sentimiento de vergüenza estén hipercognicionadas en relación a las de culpa (y, en la sociedad post-imperial, también en relación al pecado), contando con un amplio abanico de vocablos con los que mostrar las complejidades emocionales tras las que la máscara de la vergüenza se oculta<sup>313</sup>. Esta

---

nada, pero si la tienen, ¿con qué rostro y ojos sería visto por Zhong Fu en el inframundo? Tomó entonces la seda del carruaje y envolviéndose la cabeza se la cortó”.

<sup>311</sup> *Shiji*, 7/335–339.

<sup>312</sup> FR. NIETZSCHE, *JGB* § 289, en *KSA* V, p. 234.

<sup>313</sup> La distinción entre ambos modos de cognición lingüística, hipercognición e hipocognición, fue realizada en 1980 por Robert I. Levy en su artículo “On the nature and functions of the emotions: An anthropological

característica ha sido reconocida como un valor propio de las sociedades asiáticas con una fuerte tradición cultural confuciana, frente a la aristotélica occidental, por aprobar un constructo interior de la persona interdependiente para con los demás individuos, “caracterizado por la creencia de que el yo no puede separarse de su contexto social”<sup>314</sup>. Esta distinción no sea tal vez lo suficientemente específica, en cuanto que no es cierto que sea el individuo post-aristotélico aquél, y únicamente aquél, que se considera diferente del otro y que, en base a esta diferenciación particular, se vuelve independiente para perseguir sus metas personales –siendo también discutible que tal aseveración se corresponda con el Estagirita–: como ya se ha señalado oportunamente, la moral confuciana no es conservadora *in sensu stricto*, pues secunda y estimula el desarrollo personal dentro de la sociedad –la dicotomía, de hecho, no acontece en el marco del confucianismo, y mientras se intente comprender su *ethos* desde esta perspectiva dialéctica se permanecerá siempre en un callejón sin salida–.

El primer término sobre el que gravita la idea de vergüenza es *chǐ* 恥 que, junto a *rǔ* 辱, constituyen el centro neurálgico desde el que se despliega el edificio de esa reciprocidad del ser social confuciano. Ambos son definidos mutuamente, uno a través del otro, en sus correspondientes entradas en el diccionario Han *Shuowen*, pero el primero de ellos, *chi*, aparece también como “alofam” de *xì* 讪, “insultar”, y *gòu* 詬, “humillar”, ambos relacionados gráficamente con la idea de hablar (exponer a alguien a la humillación a través del insulto verbal). Eberhard ha señalado que la composición del sinograma no encaja adecuadamente con la idea de la psicología occidental según la cual la vergüenza se relaciona con la exposición visual del agente, mientras la culpa lo haría con la amonestación auditiva<sup>315</sup>, pero esto implicaría que, necesariamente, el componente 耳, “oído” del sinograma aportaría significado a *chǐ*. Su valor fonético en las reconstrucciones de chino antiguo corresponde a \**nhrəʔ*, cuya consonante inicial ha sido relacionada por Pulleyblank con la idea de

---

perspective”, publicado dos años después en *Social Science Information*, 21 (1982), pp. 511–528, y desarrollado con más precisión en “Emotion, Knowing, and Culture”, en RICHARD A. SHWEDER y ROBERT A. LEVINE (ed.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 214-237. En chino moderno han sido contabilizados 113 términos vinculados con la vergüenza, frente a 13 en relación a la culpa, en J. LI, L. WANG y K.W. FISHER, “The Organization of Chinese Shame Concepts”, *Cognition and Emotion*, 18 (2004), pp. 767–797.

<sup>314</sup> YIK, pp. 210–211.

<sup>315</sup> WOLFRAM EBERHARD, *Guilt and Sin in Traditional China*, University of California Press, Berkeley, 1967, p. 12. La idea de esta correspondencia fue sugerida por Herbert Morris en “Guilt and Shame”, en *On Guilt and Innocence: Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, University of California Press, Berkeley, 1976, 59–63.



“vergüenza”<sup>316</sup>. Ahora bien, sin entrar a considerar la validez de las reconstrucciones de Pulleyblank, que siguen en parte las teorías ya superadas de la escuela karlgreeniana, el carácter *er* 耳 era también pronunciado en chino antiguo con una consonante nasal inicial \*nəʔ, forma derivada a su vez del proto-tibetano \*r-na, cuya \*r- podría haber sufrido una transposición que habría dado lugar a *chĩ* (\*nhrəʔ). Siendo esto así, podría hallarse una antigua relación entre la idea de vergüenza y la audición, desestimando la aplicabilidad de ciertas nociones occidentales modernas sobre la antigua psique china. En todo caso, los comentaristas tardíos explicaron la aparición del radical 耳 al entender que aquello vergonzoso era lo que acaloraba las orejas y enrojecía el rostro (sobre la noción del color, véase la discusión al final de la sección)<sup>317</sup>.

En lo que a su uso en los textos antiguos respecta, *chĩ* puede clasificarse como vergüenza en dos sentidos: en cuanto a contenido y en cuanto a posición. En cuanto a contenido, éste puede ser positivo o negativo, siendo el primero aquél que evita la realización de acciones que resultarían vergonzosas, y el segundo el resultado de haber cometido tales acciones. Así pues, en cuanto a su sentido *chĩ* puede significar “pudor” o “vergüenza”, manteniendo un equilibrio entre la ritualidad y la deferencia:

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

“El Maestro dijo: ‘Conducido con el gobierno [coercitivo], mantenido su orden con castigos, el pueblo evitará estos mas no tendrá pudor; conducido con la virtud (*de*), mantenido su orden con los rituales (*li*), tendrá pudor y además se ajustará a los estándares”<sup>318</sup>.

有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」

“Youzi dijo: ‘Sólo cuando las palabras sinceras están próximas a las intenciones (*yi*), lo dicho puede corresponderse; sólo cuando la reverencia está próxima a la ritualidad, se alejan vergüenza y desgracia; los que con esto no abandonan el afecto familiar, pueden también ser reverenciados [i.e., póstumamente]”<sup>319</sup>.

<sup>316</sup> EDWIN G. PULLEYBLANK, “Some New Hypothesis Concerning Word Families in Chinese”, *Journal of Chinese Linguistics*, 1/1 (1973), p. 121.

<sup>317</sup> *Liushu zongyao* 六書總要, 3/2b: 从心耳會意。取聞過自愧之義。凡人心慙，則耳熱面赤，是其驗也 “De 心 y 耳 combinando sus significados. Tomar las propias acciones (*yi*) vergonzosas oídas. La gente normal siente vergüenza en su corazón, y entonces sus orejas se calientan y su rostro enrojece, siendo tal la prueba [de su vergüenza]”.

<sup>318</sup> *Lunyu*, 2.3/2/29–30.

<sup>319</sup> *Ibid.* 1.13/2/9–10.

En cuanto a su posición, *chǐ* puede ser exterior o interior. Interior, si acontece cuando las propias acciones causan en la persona la sensación de haber obrado en contra de la ritualidad o, dentro de la ritualidad, sin hacer uso de su significación o sinceridad (*yì*). Exterior, se dará cuando las acciones de otras personas se reflejen sobre los demás, por ejemplo, mostrando cómo no debe obrarse:

子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」

“El Maestro dijo: ‘Palabras astutas, rostro servil, excesiva reverencia; Zuoqiu Ming se avergonzaba de ello, y yo Qiu también me avergüenzo’”<sup>320</sup>.

Mientras en la propia persona:

子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」

“El Maestro dijo: ‘Los antiguos no se apresuraban en sus palabras, por vergüenza a que su persona no las alcanzase’”<sup>321</sup>.

Estos dos sentidos, en cuanto a su posición en la persona, se corresponden a lo positivo cuando sea exterior (como sensación que es necesario tener para regular las acciones)<sup>322</sup> y a lo negativo cuando sea interior (como sensación a evitar para no perder la representatividad moral en la sociedad)<sup>323</sup>. En ambos casos, se exige una acción: limpiar la “vergüenza”. El *locus classicus* de esta limpieza lo constituye un pasaje de Mencio, en conversación con el rey Hui 惠 de Liang 梁. El rey se encuentra desesperado por haber perdido diversos territorios ante tres estados y haber muerto su hijo mayor, y sintiéndose lleno de vergüenza ante esto (*chǐ zhī* 恥之), pregunta al filósofo cómo limpiar estas acciones ante su hijo fallecido (*sǐ zhě yī sǎ zhī* 死者一洒之). Mencio le aconseja un gobierno conducido a través de la virtud *ren* (el ejercicio del hombre ejemplar confuciano) para recuperar el respeto

---

<sup>320</sup> Ibid. 5.25/11/15–16.

<sup>321</sup> Ibid. 4.22/8/23.

<sup>322</sup> LI ET AL., loc.cit., determinaron que un 43% de los términos en chino moderno relacionados con la vergüenza hacen referencia a reacciones experimentadas por el otro.

<sup>323</sup> Una interesante discusión sobre *chi* en relación a otros términos, especialmente en Mencio, puede encontrarse en KWONG–LOI SHUN, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, California, 1997, pp. 58–61.

perdido y ennoblecer su linaje en los años restantes de su reinado<sup>324</sup>. La misma idea se encuentra en diversos puntos del entramado filosófico chino. Por ejemplo, un pasaje del *Hanshi waizhuan*, apoyado por el *Shuoyuan*, nos dice que 污辱難湔洒 “las difamaciones vergonzosas son difíciles de lavar”<sup>325</sup>, mientras numerosos textos nos hablan de *xuě chǐ* 雪恥 o “blanquear la vergüenza”, literalmente, dejarla blanca como la nieve, también aplicado en alguna ocasión a la enemistad (*xuě chóu* 雪仇) y a la venganza<sup>326</sup>. En términos modernos, desde los cuales nos es más lícito hablar empíricamente, pero también en cierta medida en la antigüedad clásica, tanto este sentimiento de vergüenza como de virtud supone una necesidad compulsiva de ejercer una respuesta o retribución, ora sobre el agente, ora sobre uno mismo. En un sentido positivo, la virtud implica una respuesta emocional cercana a ese juego de poderes, y toda acción debe ser devuelta de inmediato<sup>327</sup>. En un contexto contemporáneo y sin duda algo más prosaico puede pensarse en la costumbre china de no repartir los gastos de una cena entre todos los presentes, sino que una persona –por ejemplo aquella que ha sido introducida al grupo– se excusará para ir al servicio o hacer una llamada, aprovechando para abonar la cuenta con disimulo. Su acción es en cierto modo una respuesta compulsiva, puesto que, bien es nuevo en el grupo y necesita agradecer inconscientemente su reconocimiento social, bien ha sido invitado en otras ocasiones, bien, finalmente, quiere demostrar su posición económica al resto. En todo caso, esto generará un círculo de respuestas en las que todos se sentirán obligados a asistir a futuras reuniones para retribuir la invitación (aunque nadie preguntará abiertamente quién ha pagado, pues la virtud debe permanecer en cierto modo *oculta* para ser tal). Este proceso inconsciente se repite con la vergüenza: piénsese en la trágica historia de Shen Ming, pero también en su decisión de atacar a Bai Gong, quién había causado confusión social con sus acciones. El texto no es explícito en cuanto a que aquello a lo que se ofrece respuesta sea la vergüenza observada por Shen Ming, pero es precisamente esto lo que acontece: las acciones de Bai Gong hacen de él una figura vergonzosa, y Shen

<sup>324</sup> *Mengzi*, 1.5/2/25–30.

<sup>325</sup> *Hanshi waizhuan*, 9.19/69/11–12. El mismo pasaje en *Shuoyuan*, 10.30/84/10. Ambos textos son posiblemente contemporáneos.

<sup>326</sup> Los pasajes localizados son los siguientes: *Chunqiu fanlu*, 9.2/41/31–42/1; *Zhong lun*, 14/21/12; *Hanfeizi*, 37/360, 360–1; *Huainanzi*, 13/126/9; *Lüshi chunqiu*, 24.1/155/3–4; *Shiji*, 5/192; 34/1558; 41/1752; 66/2172, 2183; 80/2432; 129/3257; 130/3314; *Wu yue Chunqiu*, 3/5/12; 4/16/6; 10/46/11; 10/48/19; 10/49/13; *Zhanguo ce*, 418/200/22; *Yan tie lun*, 6.3/45/15; *Hanshu*, 70/3021, 3027; *Qian Hanji*, 26/9a, 10a SBCK; *Hou Hanshu*, 15/577; 42/1447; 47/1587; 51/1687; 73/2355; 89/2966. La expresión *xuě chóu* aparece en *Wu yue Chunqiu*, 9/38/2.

<sup>327</sup> Véase *Shiji*, 7/331–2.

Ming, movido por la furia al observarlo, se ve obligado a purificar a Bai Gong, obviamente, matándolo –*mutatis mutandis*, lo propio sucedía entre el αἰδώς y la νέμεσις–. Esta respuesta compulsiva –la furia lo es– se aprecia con más claridad en la breve historia con la que Mencio obsequia al rey Xuan de Qi al explicarle el verdadero significado del coraje: un hombre viajaba a lo largo del imperio cometiendo acciones violentas y causando el caos. La noticia llegó a oídos del rey Wu quien, sintiendo *chǐ* ante ello, se llenó de furia (*yī nù* 一怒) y, enfrentándose con coraje a ese hombre, pacificó el imperio de nuevo.

Ahora bien, esta polución física resultado de ciertas acciones inmorales –sobre el propio cuerpo o siendo observadas en el ajeno– parece haber sido un tópico común tanto en la Grecia Clásica como en la antigua China. Desde la tragedia de la *Oresteia* hasta la historia de Tucídides ha existido en la cultura helena una preocupación igualmente espasmódica por la pureza ritual y su contrario, la polución o *μαίνω*, esto es, el mancharse *físicamente* a través de acciones indignas, deshonestidad e injusticia, condición que hace de la persona un ser impuro, contagioso y peligroso, convirtiéndolo en un *μιαρός* o traidor. Eurípides, por ejemplo, utiliza el término en sus *Suplicantes* en relación a la leyes de la polis: ἄμυνε ματρί, πόλις, ἄμυνε, Παλλάδος, / νόμους βροτῶν μὴ μαίνειν, “Defiende a tu madre, ¡oh ciudad de Palas!, / que no lleguen a manchar las leyes de los hombres”<sup>328</sup>; el coro de Esquilo en relación a la justicia: πρᾶσσε, παιῖνου, μαίνων τὴν δίκην, ἔπει πάρα, “¡Ejerce el poder, engorda, mancilla la justicia, puesto que puedes!”<sup>329</sup>; Píndaro como resultado de la mentira: ἐχθίστοισι μὴ ψεύδειν / καταμιάνας εἰπέ γένναν, “[s]in mancharte en odiosísimas mentiras, / declara tu prosapia”<sup>330</sup>; y de nuevo Eurípides y Esquilo en relación a la virtud: καὶ κλέος τούμοῦ πατρὸς / οὐκ ἂν μιάναίμ’, “y el nombre de mi padre / no quisiera manchar”, y μιανόμενος δ’ ἐπιπνεῖ λαοδάμας / μαίνων εὐσεβειαν Ἄρης, “y en los que están enfurecidos sopla, homicida Ares, mancillando toda piedad”<sup>331</sup>. Como Mencio al hablar de las doctrinas hedonistas y utilitaristas de Yang Zhu y Mo Di, los que incurren en deficiencias

<sup>328</sup> Eur. *Supl.* 377–8. De la traducción de Jose Luis Calvo Martínez (Gredos, Madrid, 1978).

<sup>329</sup> Esq. *Ag.* 1669. De la traducción de Bernardo Perea Morales (Gredos, Madrid, 1986).

<sup>330</sup> Pínd. *Pit.* IV 99–100. De la traducción de Alfonso Ortega (Gredos, Madrid, 1984).

<sup>331</sup> Eur. *Hel.* 999–1000; Esq. *Siet.* 343–4. De la traducción de Manuel Fernández Galiano (Planeta, Barcelona, 1986) y B.P. Morales (op.cit.), respectivamente. La idea se encuentra ya en Homero, quien hace uso del término *αἰσχύνω*, por ejemplo en *Il.* 6.209: μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν, “y no mancillar el linaje de mis padres”; 23.571: ἤσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, “has cubierto de vergüenza mi valía”. De la traducción de Emilio Crespo Güemes (Gredos, Madrid, 1991). Cfr. por ejemplo con el siguiente pasaje en el *Zhanguo ce*, 418/200/22: 以雪先王之恥 “con ello blanquear la vergüenza de los anteriores reyes”.

rituales contra la sociedad son denominados por los griegos “bestias sucias”, en oposición a los hombres: *μιαρόν, μιαρόν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ θηρίον καὶ ἄμεικτον*, “[e]s un monstruo impuro, varones atenienses, impuro e insociable”<sup>332</sup>. Estas *μιαρά* se oponen a un concepto que ya hemos tenido ocasión de ver en relación a la tragedia: la catarsis. Mientras *καθαίρω* define la acción de lavar o limpiar (por ejemplo, una herida), el sacrificio destinado a la limpieza de las *μιαρά* es denominado *καθαρισμός*, “purificación ritual”, que es precisamente la catarsis moral experimentada en Homero y en la tragedia. Un episodio interesante en relación a estas ideas de suciedad, vergüenza y purificación nos lo ofrece Sófocles –el aedo de la rocosa Quíos no lo cantara–: *Áyax* hijo de Telamón, habiendo perdido frente a Odiseo en ingenio, cae al suelo enloquecido, poseído por la furia de Atenea –nótese la relación, ciertamente no casual, entre su vergüenza frente al linaje de Laertes y esta furia, que en el aedo lo conducen directamente a la muerte–, y en su delirio cual hidalgo manchego confunde un rebaño con su contrincante Odiseo y el benefactor de éste, Agamenón. Como en toda tragedia, los sucesos tienen lugar *necesariamente*: *Áyax* no había pedido la protección de los dioses en el campo de batalla, y por ello debe ser castigado por su error. Del fallo social consciente se llega, por intervención divina, a la *hamartia*: *Áyax* ha deshonrado su espada manchándola con la sangre de unos animales, y debe por ello purificarse. Su deshonra sólo conoce un castigo –tal es el “*aristokratiske radikalisme*” brandesiano de estas sociedades–, y *Áyax* preparará la espada de Héctor para entregar a ella su vida (su propia espada está, como él, manchada)<sup>333</sup>.

Este contundente dramatismo no es exclusividad propia de sociedades clásicas, sino que permanece en cierto modo en la actualidad china y, posiblemente, pueda explicar también muchos de los suicidios acaecidos en el Japón moderno<sup>334</sup>. La polución y el contagio explican también muchas reacciones sociales contemporáneas dentro de estos colectivos. El caso de Yuan anteriormente estudiado es un ejemplo claro de cómo la suciedad puede ser percibida

<sup>332</sup> Demos. 25.58. De la traducción de A. López (Gredos, Madrid, 1985). Cfr. 43.83; Dinarc. 1.50; *Mengzi*, 6.9/35/1.

<sup>333</sup> Sóf. *Aj.* 654–690; 815–865. En general, sobre el concepto de polución en la literatura helena, el texto de referencia sigue siendo la obra de L. MOULINIER, *Le Pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristotele*, *Études et commentaires* 12, París, 1952. Cfr. el también indispensable estudio de ROBERT PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

<sup>334</sup> OZAWA–DE SILVA CHIKAKO, “Too lonely to die alone: internet suicide pacts and existential suffering in Japan”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 32/4 (2008), p. 519.

como algo tan profundo que es imposible de lavar, tan físico que será por los demás advertido, imposibilitando encontrar una nueva pareja o pertenecer a la realidad social del ciudadano común. El contagio no es, sin embargo, tan sintomático como una enfermedad real: si no es percibido socialmente, únicamente el agente sentirá que está infectando al otro; si lo es, la infección será entendida como una pérdida de la integridad de aquellos que rodeen al agente. Un término asociado comúnmente a la idea de vergüenza en chino clásico es *gòu* 詬/詢, “insulto” o “humillación”, fonéticamente vinculado, precisamente, a la suciedad y la infección<sup>335</sup>. “Insultar” es entonces ensuciar con palabras la representatividad social de un determinado sujeto, conservado todavía en el compuesto *gòu chǒu* 詬醜 (lit. “insultar–afeando”):

君子見利思辱，見惡思詬，嗜慾思恥，忿怒思患。

“El hombre ejemplar, al verse ante el provecho propio siente deshonor/desgracia (*ru*), al verse ante algo desagradable (*wu*) siente humillación (*gou*), en la indulgencia carnal siente vergüenza, ante la cólera siente preocupación”<sup>336</sup>.

故禍莫慳於欲利，悲莫痛於傷心，行莫醜於辱先，而詬莫大於宮刑。

“Por ello no hay desgracia más miserable que deleitarse en el provecho, ni pena más dolorosa que herir un corazón, ni acción más sucia (*chou*) que deshorrar (*ru*) a los antepasados, mas nada es más humillante (*gou*) que la castración”<sup>337</sup>.

La primera de estas citas relaciona lo desagradable o *wù* 惡 con lo humillante, y explica en este contexto dos famosas líneas de las *Analectas* en las que algunos traductores<sup>338</sup> han encontrado una aparente contradicción: 唯仁者能好人，能惡人 “Sólo el que posee *ren* puede apreciar a los hombres, puede despreciar a los hombres”; y 苟志於仁矣，無惡也 “Si

<sup>335</sup> Según ULRICH UNGER (好古 *Hao-ku. Sinologische Rundbriefe*, Münster, 1990, vol. 36, p. 50) *gòu* sería la misma palabra que su homófono 垢, “sucio”, “vergonzoso”, “infeccioso”, “criminal” (en los textos clásicos, cierto es, muestra una cierta intercambiabilidad, por ejemplo en *Shuoyuan*, 10.1/76/22). Esta misma palabra está relacionada con *gǔ* 澀, “sucio”, “repulsivo”. Todos estos sentidos son comunes a los términos relacionados con la raíz micénica \*μῑFap de μίασμα.

<sup>336</sup> *Da dai liji*, 4.1/25/16–17.

<sup>337</sup> *Hanshu*, 62/2727.

<sup>338</sup> Por ejemplo BROOKS y BROOKS, pp. 13–14.

las aspiraciones están puestas en *ren*, no se será despreciable”<sup>339</sup>. Si en el primer caso *wu* se dirige a los hombres que han caído en la vergüenza o la deshonra, su segunda acepción se centra en la propia cualidad de poseer o no *wu*, como aclaran las siguientes líneas: 君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁 “Si el hombre ejemplar abandona *ren*, con su despreciable (wù) ¿cómo obtendrá renombre? El hombre ejemplar no viola *ren* ni en el transcurso de una comida”; y 我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身 “No he visto aún a quien aprecie *ren*, a quien desprecie el actuar sin *ren*. Los que aprecian *ren*, nada les supera; los que desprecian el actuar sin *ren*, tal es su *ren*, que no permiten que nada contrario a *ren* se imponga sobre su persona”<sup>340</sup>.

Por último, comentaremos brevemente varios conceptos adicionales que traducen, de diferentes formas, el abanico de sensaciones asociadas a la “vergüenza”<sup>341</sup>:

*Rǔ* 辱, “desgracia”, “deshonor”, “insulto”. Fonéticamente relacionado con *xiū* 羞 y *niǔ* 忸 (v. *infra*). Shun ha señalado la relación entre la carencia de *yi* y la presencia de *ru* en diversos textos, siendo este último el agente sobre el que se enfoca *chǐ* (la desgracia como consecuencia de la vergüenza, siendo normalmente reconocida de forma pública o ante una determinada audiencia).<sup>342</sup> Mencio, por ejemplo, opone *rǔ* a la virtud máxima o *ren* y lo

<sup>339</sup> *Lunyu*, 4.3/79 y 4.4/7/11.

<sup>340</sup> *Ibid.*, 5.6/9/17. Esta lectura concuerda en gran medida con lo que Parker apuntó acerca de los griegos: “*miaros* [...] can be applied to dirty habits –belching at someone, for instance– but only in a minority of their uses do they concern what is felt to be repugnant physically” (p. 4). Un ejemplo de *μιάρως* como repugnancia física se encuentra en Jenofonte, *Ef.* 3.12. Por su parte, EBERHARD (p. 13) vincula estas ideas de vergüenza y suciedad en la sociedad china a la sangre, aunque sin aportar datos concluyentes. En todo caso, aunque la polución griega sí era causada por la sangre, en los textos pre-imperiales no hay ninguna mención de la misma en relación a los diferentes conceptos de vergüenza, siendo, posiblemente, una innovación budista o daoísta tardía (por ejemplo, el sutra del s. X *Xue pen jing* 血盆經, X 1:23, 414b2: 不干丈夫之事，只是女人產下血露污觸地神 “no castigamos las acciones de los hombres [en el Infierno del Lago de Sangre], sólo a las mujeres que [en la menstruación] vierten sangre ensuciando las aguas y ofendiendo a los espíritus de la tierra”). Sí es cierto, sin embargo, que el contacto con la sangre era considerado algo poco auspicioso, en especial antes de la realización de los rituales. Por ejemplo, el *Shuowen* define *bàn* 婁 como 婦人汚也。从女半聲。漢律：「見婁變，不得侍祠」 “Suciedad de una mujer casada. De *mujer* y con el sonido de *ban*. La ley Han dice: “[Cuando una mujer] observa que se ha vuelto *ban*, no debe permitírsele servir en el templo de los antepasados” (13/8297). Cfr. *Liji*, 12.42/78/11–13; 12.47/79/4–6; 12.49/79/11. Duan Yuzai 段玉載 (–1750) glosa *bàn* como 謂月事及免身及傷孕是也 “Dícese del período mensual, el alumbramiento y el aborto” (*Shuowen jiezi zhu*, 12B/625).

<sup>341</sup> Para las cuestiones fonéticas, véanse las entradas correspondientes en SCHUESSLER, op.cit.

<sup>342</sup> SHUN, 1997, pp. 58–61.

empareja con la tristeza o ansiedad.<sup>343</sup> El abanico de significados se extiende en el *Clásico de Ritos*, en donde se recoge también *bài qí rǔ* 拜其辱, literalmente “reconocer la propia desgracia”, con el sentido de postrarse en señal de humildad ante un superior. Finalmente, Xunzi distingue entre dos tipos de *rǔ*: 執辱 e 義辱, leídos ambos como *yì rǔ*:

流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。詈侮捽搏，捶笞臙腳，斬斷枯（辜）磔，藉靡后（舌）擗（縛），是辱之由外至者也，夫是之謂執辱。

“El licencioso y detestable, ofensor de las divisiones y turbador del orden, arrogante y cruel deseoso de ganancias, esto es desgracia desde el interior, y es a la que llamo desgracia moral (*yì rǔ*). El que es insultado y golpeado, apaleado en rodillas y pies, sometido a tortura por desmembramiento [y exposición pública del cadáver], atado y levantado por detrás, esto es desgracia desde el exterior, y es lo que llamo desgracia por circunstancias (*yì rǔ*)”<sup>344</sup>.

*Xiū* 羞, “vergüenza”, “inseguridad”, “timidez”, fonéticamente emparentado con *niǔ* 忸, “desgraciado”, “avergonzado” (diferente de *xiū* 羞, “nutrir”, “comida”, etc., especialmente para sacrificios, por ejemplo en el *Clásico de Ritos*; los significados podrían o no estar relacionados). El *Jiaoshi yilin* dice: 不常其德，自為羞辱 “El que no mantiene constante su *de*, hace de su vergüenza desgracia”<sup>345</sup>. El *Xinxu* utiliza la palabra en una única ocasión con el sentido de *chǐ*, haciendo referencia a un conocido pasaje de las *Analectas* de Confucio, sentido que concuerda en gran medida con el de Zhuangzi<sup>346</sup>. La discusión más significativa tiene lugar en los diálogos de Mencio, en donde adquiere un sentido similar:

是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

<sup>343</sup> *Mengzi*, 3.4/17/21; 7.9/37/12–18.

<sup>344</sup> *Xunzi*, 18/88/26–18/89/1. Una exhaustiva discusión de este pasaje puede encontrarse en ANTONIO S. CUA, “The Ethical Significance of Shame: Insights of Aristotle and Xunzi”, *Philosophy East and West*, 53/2 (2003), pp. 147–202. John Knoblock (*Xunxi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, California, 1994, III, p. 47, cfr. p. 315, n. 123) traduce 藉靡后擗 como 藉靡舌縛, “with tongue split in two” siguiendo a Yang Liang. En nuestro caso hemos corregido efectivamente el *hapax legomenon* 擗, pero leemos con Sun Yirang 后: el cadáver desmembrado es atado y colgado por la espalda para exponerlo públicamente (ap. SUN YIRANG 孫詒讓, *Xunzi Yang Liang zhujiao* 荀子楊倞注校, en YAN LINGFENG 嚴靈峰, *Wu qiu bei zhai Xunzi jicheng* 無求備齋荀子集成, Cheng wen, Taipei, 1977)

<sup>345</sup> *Jiaoshi yilin*, 22/13/103.

<sup>346</sup> *Xinxu*, 4/21/23, parafraseando *Lunyu*, 5.15/10/15. Cfr. *Zhuangzi*, 25/71/37; 28/79/70; 29/80/5.



“El corazón con el que distinguir lo correcto de lo incorrecto, todos los hombres lo poseen. Un corazón que siente compasión, es [el origen de] *ren*; un corazón que se avergüenza (*xiu*) ante lo desagradable (*wu*), es [el origen de] *yi*; un corazón respetuoso, es [el origen de] la ritualidad (*li*); un corazón que diferencia lo correcto de lo incorrecto, es [el origen del] conocimiento. *Ren*, *yi*, *li*, conocimiento, no estamos moldeados a ellos desde el exterior, sino que intrínsecamente los poseemos”<sup>347</sup>.

*Lù* 糞, “desgracia”, “vergüenza”, “insultar”. Fonéticamente vinculado a la misma idea a través del mru (sino–tibetano) *ruk*. Tanto el tibetano escrito como el birmano conservan formas similares: *rñog–pa*, “problemático”, “turbio”, “sucio”, y *nok*, “sucio”, “repugnante”, respectivamente, de las cuales provienen los términos chinos *náo* 撓, “problemático”, *nào* 淖, “lodo”, por extensión “quedarse atrapado”, así como su homófono *nǎo* 惱, “furia” (esta palabra, sin embargo, no aparece antes del *Hanfeizi*). *Lù* se aplica, por ejemplo, a los criminales poseedores de *rú*<sup>348</sup>. Mo Di habla de los perversos reyes de la antigüedad que despreciaron (*wù*) al pueblo e insultaron (*gòu*) al Cielo y a los espíritus, por lo que el Cielo les devolvió a ellos y a su pueblo calamidades, convirtiéndolos en culpables (*lù*) ante el mundo<sup>349</sup>. En ocasiones aparece como sustituto de su homófono *lù* 戮, que indica el castigo recibido por el criminal (Schuessler considera que podrían ser la misma palabra), especialmente en textos de tendencia legista, como el *Hanfeizi* o el *Guanzi*.

*Ní* 怩, “avergonzado”, remite al proto–tibetano \*(r–)ni (cfr. 恥 \*nhɾəʔ), de donde se derivan el término jia–rong (sino–tibetano) *kəwurni*, el qiang *níhi*, birmano *ni*, etc., todos ellos con el significado de “rojo”. Nótese, en relación a la idea de pudor, el lahu (tibetano–birmano) *ni*,

<sup>347</sup> *Mengzi*, 11.6/58/22–23. Cfr. 3.7/18/14–18. Para una discusión, véase SHUN, 1997, loc.cit.

<sup>348</sup> *Mozi*, 3/3/6.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 4/4/20. La idea es también griega. Piénsese en la famosa historia narrada por Platón en su *Critias*, donde tanto los atenienses como los atlantes son abatidos en un día y una noche; o en la trágicamente destinada inocencia de Edipo. Puesto que el Cielo no actúa “por amor” (天地不仁 “Cielo y Tierra actúan sin *ren*”, *Daodejing* 5/2/14–15) sino automática y cíclicamente (en respuesta a un algo), la idea de justificación no entra en juego. Cuatro *loci* importantes para esta idea en el pensamiento chino: *Shijing*, 198/95/8; 194/91/22; *Mengzi*, 11.1/56/15–19; 12.15/67/5–9. La primera es una súplica por hallar sentido a la crueldad del mundo: 悠悠昊天、曰父母且。無罪無辜、亂如此慙。昊天已威、予慎無罪。昊天泰憮、予慎無辜 “Pausado y vasto Cielo / llamado padre y madre / sin culpa y sin crímenes / creas la confusión con desgracias. / Vasto Cielo de excesivo poder / yo cuidadoso no tengo culpa. / Vasto Cielo de extremas desgracias / yo cuidadoso no he cometido crímenes”. Los pasajes de Mencio son discutidos en TU WEIMING, *Way, Learning, and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*, SUNY, Albany, 1993, pp. 46–47.

“rojo” o “desnudo”, y en cuanto a polución, su homófono *ní* 泥, “barro” –sin relación fonética aparente, aunque cfr. *noj* en el idioma laihloh con el birmano *nok*, “sucio”, de donde *náo* 撓, “problemático”, *nào* 淖, “lodo” (v. *supra*)–. *Ni* es una palabra escasa en la época pre–imperial, y aparece siempre en el compuesto *niǔ ní* 忸怩, por ejemplo 顏厚有忸怩 “tan gruesas nuestras caras se enrojecieron”<sup>350</sup>. La relación entre esta palabra y *hè* 赫, “rostro rojo o brillante” no parece probable. Sin embargo cfr. su cognado *xiá* 瑕, “rojo anaranjado”, también el nombre que reciben los jades con vetas rojas y la reputación dañada de una persona. Aquí la *jadeidad* sería el enrojecimiento del rostro como causa de la vergüenza, que causaría, como en el jade, la aparición de manchas rojas<sup>351</sup>.

### 2.3.8. *Ren* 仁: modelo de ética de la virtud y *ars contextualis*

A lo largo de esta primera parte hemos tenido ocasión de mencionar aún sin detenernos en ella una de las orientaciones éticas y prácticas clave en el pensamiento confuciano, *ren*, que por ser el más importante es también el que más atención ha recibido, especialmente desde la filosofía comparativa. Entre los vocablos con que ha sido traducido por los distintos especialistas se encuentran “human–heartedness” (E.R. Hughes), “love” (Derk Bodde), “goodness” (Arthur D. Waley), “virtue” o “complete virtue” (H.G. Creel), “benevolent love” (H.H. Dubs), “humanity” (W.T. Chan), además de “benevolence” (usado generalmente y sin demasiadas precisiones como equivalente no necesariamente semántico de *ren*), “agape” (utilizado por varios autores cristianos), “authoritative conduct” (Ames), “co–humanity” (Boodberg) y “solidaritat humana” (Prevosti)<sup>352</sup>. Aquí nos centraremos brevemente en estos

<sup>350</sup> *Shangshu*, 8/11/17. Según el *Fangyan*, 10.23, sería una palabra propia del estado de Chu.

<sup>351</sup> SCHUESSLER, p. 276, *hè* 赫. Cfr. *sè* 色, “rostro sonrosado” en lushai *sarh*<sup>R</sup>, idioma hablado al oeste de la India. Hemos dejado fuera de la discusión las palabras *kui* 愧, “consciencia de la propia vergüenza” (i.e., en *Mengzi*, 13/69/10) y su sinónima *can* 慙/慚, que en ocasiones acompañan a *mian* y *se*: 面有愧/慚色 “el rostro tiene el color enrojecido” (*Xinxu*, 5/31/21–22; 7/39/6; *Wu Yue chungiu*, 9/38/9; y *Shuoyuan*, 8.17/62/23; 14.5/113/3; *Hanshi waizhuan*, 1.9/3/1; 7.18/54/12). Así mismo, se ha omitido un análisis exhaustivo de *yán* 顏, equivalente a *mian mu*, por ejemplo en 無顏以久生, 下入黃泉, 無以見先帝 “no teniendo rostro para seguir viviendo, bajaré a las fuentes amarillas [el Inframundo], para no ser visto por los antepasados” (*Hou Hanshu*, 40/1677).

<sup>352</sup> Respectivamente: E.E. HUGHES, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Dent, Londres, 1942, p. 13; FENG YOU LAN, *A History of Chinese Philosophy*, tr. DERK BODDE, Allen & Unwin, Londres, 1937, vol. II (originalmente “human–heartedness”, siguiendo a Lucuis C. Porter, profesor de la Universidad de Peiping –actual Beijing– (I, p. 69), quien a su vez sigue a Hughes; abandonado por “love” bajo la recomendación de H.H. Dubs en su reseña al primer volumen, en *Journal of the American Oriental Society*, 71 (1951), pp. 90–91);

cuatro últimos términos y desarrollaremos desde ellos nuestro estudio, como en el caso de los conceptos anteriormente expuestos, sobre su base lingüística y su uso en el texto histórico–filosófico chino.

Del término “benevolencia” se ha hecho un cierto abuso hermenéutico, por ejemplo, en lengua española en las traducciones de Joaquín Pérez Arroyo, Iñaki Preciado (quien, además, lo relaciona con la ágape cristiana) o Anne–Hélène Suárez, y en inglés en las eruditas traducciones de los clásicos chinos a cargo del recientemente fallecido profesor D.C. Lau<sup>353</sup>. A su vez, ha recibido una fuerte crítica por parte de Ames y Rosemont en su edición inglesa de las *Analectas*, cuya pretensión es presentar al lector, con nuevas túnicas de autoinvestida filosofía, un texto que sin duda ha sido ya traducido y editado hasta la saciedad<sup>354</sup>. El excesivo cuidado en eliminar el peso de la propia tradición ha llevado a los autores a caer, nuevamente, bajo el peso de la misma, y aunque si bien, acercándonos benevolentemente al texto y a pesar de encontrar en él interesantes precedentes de la poco elogiada traducción de Brooks y Brooks, hay que aceptar que las directrices que han guiado a sus autores son, además de frescas, coherentes con lo que cabe esperar de un logrado proyecto filosófico y filológico, lo que aquí se propugna exige, no obstante, que el lector acepte la no siempre coherente definición de *homo benevolens* que los autores ejercitan sobre la tradición liberal occidental moderna y su individualismo resultante. Así, se nos dice que “benevolencia” implica psicologizar *ren* como altruismo, expresión manifiesta y rotunda (cristiana) del

---

ARTHUR WALEY, *The Analects of Confucius*, Allen & Unwin, Londres, 1938; H.G. CREEL, *Confucius: the Man and the Myth*, John Day, Nueva York, 1949; H.H. DUBS, “The Development of Altruism in Confucianism”, *Philosophy East and West*, 1/1 (1951), pp. 48–55; WING–TSIT CHAN, *A source book in Chinese philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1963; AMES, por ejemplo, 1998; BOODBERG, 1953, p. 330; A. PREVOSTI, *Analectes de Confucius*, Fragmenta, Barcelona, 2007. Los traductores latinos utilizaron “humanitas”, por ejemplo STANISLAUS JULIEN, *Meng tseu vel Mencium inter Sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum*, Societatis Asiaticae et Comitatus de Lasteyrie Impensis, París, 1826, 2 vv. No debe dejar de consultarse, a pesar del paso del tiempo, el capítulo que Fingarette dedica al término *ren*, en FINGARETTE, pp. 37–56.

<sup>353</sup> CONFUCIO, *Los Cuatro Libros*, tr. J.P. ARROYO, Paidós, Barcelona, 2002; ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé*, tr. IÑAKI PRECIADO IDOETA, Kairós, Barcelona, 1996, cfr. p. 19; CONFUCIO, *Lun Yü. Reflexiones y enseñanzas*, tr. ANNE–HÉLÈNE SUÁREZ, Kairós, Barcelona, 1997; CONFUCIO, *The Analects*, tr. D.C. LAU, Penguin Books, Nueva York, 1979.

<sup>354</sup> AMES y ROSEMONT, p. 312. Cfr. la ya mencionada reseña de Schaberg, en donde se ataca este mercantilismo filosófico de las traducciones de Confucio. En favor de los autores, y siendo benevolentes, nunca mejor dicho, con su texto, cabe decir que éste ha de ser visto en el más extenso marco de sus otras traducciones: *Daodejing*, *Xiaojing*, los “Arte de la Guerra” de Sunzi y Sun Bin, o el capítulo *Yuan Dao* del *Huainanzi*, todos ellos realizados desde *Philosophy East and West*, publicación portavoz de la Universidad de Hawai’i.

“autosacrificio” y, en consecuencia, de una autonegación que supone la existencia de una idea similar de “yo mismo” (“self”) en la tradición confuciana. Este movimiento desde la idea de benevolencia hasta el altruismo y, desde éste, a la noción del “yo” independiente e individual tal y como lo concibe el liberalismo occidental es, no obstante, un ejemplo evidente de *circulus in probando* destinado antes a criticar determinadas doctrinas políticas modernas (lo cual sea tal vez perfectamente lícito) que a iluminar nuestra comprensión de la psique tradicional confuciana (y, en su lugar, hacer significativa esta nueva interpretación del confucianismo para la modernidad). “Benevolencia”, como es sabido, es una palabra de raíz latina cuyo significado es, simplemente, “desear el bien” (*bene-volentem*), y que, una vez aplicada a las acciones humanas, denota el modo benévolo de comportarse, esto es, actuar de acuerdo con aquello que, socialmente, se considera bueno. Teniendo presente todo el itinerario hasta aquí delineado en torno a la relación entre el constructo cultural (*li*) y la significación del agente moral en el mundo (*yi*), y anticipando el carácter interno de *ren*, “benevolencia” puede ciertamente no ser un término adecuado para capturar la esencia de lo que, desde el confucianismo, significaba este modo de actuación del agente moral. Ciertamente, benevolencia implica altruismo, y ese “otro” está implícito en cualquiera de las relaciones personales confucianas sobre las que se sustenta la terminología ética de su sistema, pero en ningún caso se sigue que, necesariamente, ambas nociones impliquen una idea de pérdida o sacrificio más allá de la propia pérdida –o mejor, sacrificio– que el desarrollo personal dentro de la comunidad confuciana podría representar para un integrante de la comunidad liberal individualista moderna (como sostienen, contrariamente, Ames y Rosemont). O dicho de otro modo, lo que el hombre moderno percibe desde sus nociones post-kantianas como pérdida en el altruismo puede ser entendido como ganancia por un miembro de la comunidad confuciana. Ciertamente, “benevolencia” y “altruismo” llevan consigo el peso del cristianismo, y parecen implicar una correspondencia vis-à-vis entre el agente moral y el mundo, no únicamente entre dos agentes morales: esto es, la benevolencia y el altruismo se aplican por igual a todos los seres humanos, en virtud, primero, de nuestra relación mutua como hijos de Dios, y en segundo lugar, en base a una idea de “humanidad” supuestamente compartida por todos los pueblos. Si aceptamos como legítima esta idea cristiana de benevolencia *ad pedem litterae*, *ren* poco puede tener que ver con el

aristocratismo gobernante de las relaciones sociales confucianas, las cuales nunca acontecen entre iguales. No obstante, aceptar esto conlleva asumir, eventualmente, que el cristianismo representa el punto de partida desde el que debe abordarse la interculturalidad o, en otras palabras, que Occidente –y más concretamente, el Occidente cristiano– es el modelo desde el que comprender al otro (situando por tanto a ese otro por debajo, como objeto de estudio). Obviamente, otras definiciones de benevolencia son posibles, y al igual que encontramos una idea de lo trascendente en la Grecia antigua o la China clásica –distinta de nuestra propia transcendencia–, sucede lo mismo, *mutatis mutandis*, con la benevolencia confuciana:

五行息（仁）型（形）於内胃（謂）之惠（德）之行，不型（形）於内胃（謂）之行。[...] 惠（德）之行五和胃（謂）之惠（德），四行和胃（謂）之善。善人道也，惠（德）天道也。

“Cinco Acciones: Cuando *ren* se forma en el interior es llamada acción virtuosa, cuando no se forma en el interior es llamada acción. [...] Cuando de estas acciones virtuosas las cinco se armonizan, esto es llamado *de*, cuando las cuatro acciones se armonizan, esto es llamado bueno. Lo bueno es el *Dao* del hombre, lo virtuoso (*de*) es el *Dao* del Cielo”<sup>355</sup>.

Las cuatro acciones precedentes corresponden a las virtudes enunciadas en este texto: *yi*, *li*, el conocimiento (*zhi*) y la sagacidad (*shèng* 聖), unidas a *ren*, con las cuales se realizan acciones virtuosas cuando éstas son internalizadas por el agente moral. Lo importante aquí es que el texto establece una dicotomía evidente entre las acciones meramente buenas y aquellas virtuosas. “Benevolencia”, pues, podría adecuarse a estas últimas, en cuanto que una acción benevolente implica un proceso de internalización en el cual el agente moral desea y escoge algo que le resulta placentero (lat. *volō* < PIE \*wel-/ \*wol-, “placentero”; cfr. sánscr. *urnoti*, “preferencia, elección”) o, en terminología confuciana, adecúa su significación moral interna

<sup>355</sup> *Wuxing*, 1/1–7. Se ha sugerido una laguna en el texto, y en cualquier caso la interpretación es problemática, cuando no dudosa. Cinco es un número vinculado al Cielo, mientras cuatro sería su correspondiente número terrestre (la Tierra tiene cuatro direcciones, el ser humano cuatro miembros, etc.). Esto, sin embargo, no explica a qué cuatro acciones se refiere el *Wuxing*, ni cual debe entenderse como la quinta acción que convierte a los actos meramente humanos (o buenos) en celestes: la primera, *ren*, o la última, “sagacidad”. Csikszentmihalyi (p. 278–9) no se pronuncia claramente al respecto y obvia este hecho, aceptando que las acciones “celestes” son las internas, mientras, en contraposición, los lectores sino-japoneses del texto han reconocido en la “sagacidad” aquello que convierte a las acciones buenas en virtuosas (así lo entienden, por ejemplo, IKEDA TOMOHISA 池田知久, en “Kakuten Sabo chikkan ‘Gogyō’ yakuji” 郭店楚墓竹簡五行詁注, *Kakuten Sakan no shisōshiteki kenkyū* 郭店楚簡の思想史的研究, 1 (1999), p. 19; PANG PU 龐樸, *Zhubo wuxingpian jiaozhu ji yanjiu* 竹帛五行篇校注及研究, Wan juan lou tushu, Taipei, 2000, p. 30; WEI QIPENG 魏啓鵬, *Jianbo wuxing jianshi* 簡帛五行箋釋, Wan juan lou tushu, Taipei, 2000, p. 12).

al constructo social externo, actuando en el segundo según los cánones del primero. Considerando, pues, la existencia de un determinado concepto de “benevolencia” en la filosofía confuciana, *ren* no sería tanto su correlato como su antecedente primero y constituyente de sus múltiples partes, integrada esta noción del susodicho *homo benevolens* en el marco de cinco modos virtuosos de actuación del agente moral en el mundo (y aun así, la validez lingüística de “benevolencia” como traducción de *wuxing* nos parece vaga y confusa).

“Ágape”, del griego ἀγαπάω, “desear”, “gustar”, se opone tanto en la Hélade como en la más tardía tradición cristiana al amor erótico y personal entre amantes, del cual raras veces es sinónimo<sup>356</sup>, expresando el afecto universal entre todos los seres humanos en cuanto vehículos del amor de Dios. Esta *deificatio* del amor en una concepción teocéntrica de las relaciones humanas, remitible, si cabe, al principio de plenitud del *Timeo* platónico, puede constituir un feliz colofón baluarte de los últimos figuristas (el término es utilizado exclusivamente por autores cristianos), pero no es sino una *Falschmünzerei* de lo que el confucianismo, en cuanto que filosofía aristocrática, representa. Esta consideración no es en modo alguno baladí, ni se limita únicamente a denunciar una incoherencia hermenéutica tal como la anacrónica atribución de universalidad a las virtudes confucianas. *Ren* tiene su origen en el juicio personal, en la significación que cada uno de los sujetos de una cultura ejercida en comunidad aporta, acumulativa y recíprocamente, tanto al otro como a sí mismo. La ágape, al contrario, es exterior y tiene su origen en Dios (*Theopoiesis*), siéndole inmanente el constructo social y, por ende, y en virtud de su identidad con lo divino (*homoiosis theo*), carece de características tales como la interpretabilidad o la emergencia<sup>357</sup>. Finalmente,

---

<sup>356</sup> No obstante, Luciano, *Juppiter Tragoedus*, 2. Un escolio al *Tetrabiblos* de Ptolomeo (52) utiliza confusamente el término para denotar el afecto entre marido y mujer, sin que por ello pueda identificarse, necesariamente, con ἔρως.

<sup>357</sup> La distinción entre culturas emergentes y fundacionalistas se la debo a Randall P. Peerenboom, quien la desarrolla en su excelente estudio de filosofía política Huang–Lao, op.cit.. Una cultura cuyo pensamiento es fundacionalista, como su propio nombre indica, supone la existencia de una idea unitaria superior, fundacional, normalmente transcendente al mundo, origen de la realidad y, en cierto modo, destino físico o gnoseológico de la misma. Como tal, esa realidad y su conocimiento constituyen la aspiración última del agente moral (*telos*) identificada con la *vera philosophia*. Al contrario, una filosofía será emergente cuando solicite la interpretación del agente moral (su emergencia) y la realización, antes que la búsqueda, de la propia significación sobre el constructo social. El confucianismo es un claro ejemplo de filosofía emergente, mientras que el daoísmo Huang–Lao, el movimiento legista (vinculado al daoísmo) y el cristianismo son teorías fundacionalistas.

siendo unilateral, la ágape no espera ni se requiere del otro, aunque supone al menos su existencia (mas no necesariamente su comportamiento moral)<sup>358</sup>.

Un enfoque radicalmente diferente, a la vez que original, lo constituye el presentado por Ames: “authoritative conduct” o “authoritative person”, expresión que ha creado escuela dentro de los círculos deweyenianos<sup>359</sup> aún sin prescindir de la inadecuada recepción de críticos que han visto en ella un alegato equívoco a la tiranía<sup>360</sup>. Esta última consideración apunta a la omisión filológica de Ames a la hora de descubrir el evidente nexo existente entre ambas nociones, esto es, “authoritative” como “authoritarian” (imposición sobre la libertad); no obstante, y como ya reconoce el propio autor en su *Lexicon*, “authoritative” debe entenderse como aquello que posee autoridad como valor personal alcanzado dentro del grupo social (y semejante, por tanto, a la más moderna idea de *mian*):

“El contraste entre un orden ‘autoritario’ desde arriba hacia abajo e impositivo, y el sentido de abajo hacia arriba, deferencial, del orden ‘autoritativo’ es también saludable. La persona autoritativa es un modelo que los otros, reconociendo sus logros, alegremente y sin coerción, defieren y apropian en la construcción de su propia persona”<sup>361</sup>.

Esta identificación es útil en cuanto que, por un lado, relaciona *ren* con la idea de virtud contenida en el hombre ejemplar, aquél que “habita su lugar y la multitud de estrellas se agrupa a su alrededor”<sup>362</sup>; por otro, nos servirá para caracterizar el sistema moral confuciano, provisionalmente y como ya adelantamos, como una ética de la virtud. A este respecto, es interesante considerar la tentativa interpretación de Boodberg, “co-humanity” o “hominity” (alemán *Menschlichkeit*). El sinograma para *ren*, 仁, ha sido tradicionalmente explicado como equivalente a su homófono, 人, “hombre”, “ser humano”, entendido ora como la

---

<sup>358</sup> Esta visión unilateral ha sido rechazada, entre otros, por Stephen J. Pope, en “‘Equal Regard’ versus ‘Special Relations’? Reaffirming the Inclusiveness of Agape”, *The Journal of Religion*, 77/3 (1997), pp. 353–379. Que la idea cristiana de ágape no implica la moralidad del otro queda patente en el pasaje evangélico del Sermón de la Montaña, tras la declaración del segundo precepto, recogida por San Mateo (5:38), o en el simple hecho de que, teniendo su origen en Dios, se consuma mas no depende de la existencia humana.

<sup>359</sup> Por ejemplo, TAN, p. 72; JOSEPH GRANGE, *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy*, SUNY, Albany, 2004, p. 28.

<sup>360</sup> Lo afirma SCHABERG, *art.cit.*, p. 123, n. 9.

<sup>361</sup> AMES y ROSEMONT, pp. 49–51. Para distinguir más claramente ambos referentes lingüísticos diferenciaremos en uso los términos “autoritario” y “autoritativo”.

<sup>362</sup> *Lunyu*, 2.1/2/25.

relación entre dos o más hombres, en virtud de los dos trazos a la derecha del carácter, interpretados como “dos” o como pluralidad; ora con la relación humana para con el superior, en cuyo caso 二 correspondería a la forma arcaica de 上, “arriba”, “superior”<sup>363</sup>. Es evidente que mientras ésta consideración hace especial hincapié en el carácter autoritativo del agente moral, remitiendo a la interpretación de Ames, aquélla explica *ren* en cuando a relación mutua entre diversos miembros del grupo, entre dos o más seres humanos y, por ende, como característica común y vinculatoria innata a la “humanidad”. No obstante, el mismo concepto de “humanidad” o “co-humanidad” entraña ciertas dificultades, dado que *ren* no puede equipararse a algo dado activo o presente en todo ser humano (君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也 “Un hombre ejemplar sin *ren* lo hay; mas aún no hay un hombre bajo que sea *ren*”)<sup>364</sup>, sino que como proceso, y no únicamente como un descubrir sino ante todo como un edificar, constituye un “human *becoming*”, 成己，仁也 “Completarse a uno mismo, es *ren*”<sup>365</sup> o, siguiendo la afortunada expresión nietzscheana, “wie man wird, was man ist”<sup>366</sup>:

仁之難成久矣，惟君子能之。是故君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人。是故聖人之制行也，不制以己，使民有所勸勉愧恥，以行其言。

“Las dificultades de *ren* requieren su tiempo para ser aquél completado, sólo el hombre ejemplar puede conseguirlo. Esto es por lo que el hombre ejemplar no puede a través de aquello que consigue dañar a los hombres, ni a través de aquello que los hombres no pueden, avergonzar a estos hombres. Esto es por lo que el sabio, al formular sus acciones, no las formula a través de sí mismo [i.e., autoritariamente], haciendo que el pueblo, por su propio estímulo, sienta vergüenza, poniendo en práctica sus palabras”<sup>367</sup>.

En último lugar, nos ocuparemos del término “solidaritat humana”, que debe ser entendido en este contexto como bondad que “sorgeix de la consanguinitat, de veure en l’altre un semblant, és a dir, un home”<sup>368</sup>. El principal problema que descubrimos en la palabra

<sup>363</sup> Esto parece haber sido sugerido, por primera vez, en AMES y ROSEMONT, p. 48. Cfr. *Shuowen*, 9/4927: 仁: 親也。从人从二 “*Ren*, es la relación afectiva para con los cercanos. De *hombre y dos*”.

<sup>364</sup> *Lunyu*, 14.6/37/19.

<sup>365</sup> *Liji*, 32.23/146/5.

<sup>366</sup> Sobre la historia de esta expresión, que remite a Píndaro en su *Pítica* segunda, véase la edición a cargo de Antonio Morillas de FR. NIETZSCHE, *Ecce homo*, tr.MARC JIMÉNEZ BUZZI, Edicions 62, Barcelona, nota 2, próxima a aparecer.

<sup>367</sup> *Liji*, 33.9/149/6–8. Otra posible alternativa sería: “Superar las dificultades de *ren* requiere tiempo...”; se ha preferido, empero, resaltar el papel de *ren* como algo a realizar que sugiere todo el pasaje, completando la elipsis en el objeto del verbo.

<sup>368</sup> CONFUCIO, 2007, p. 41.



“solidaridad” es la distancia que actualmente existe entre su uso específico en la lengua y su etimología, una discrepancia que enturbia el horizonte terminológico de este concepto. En efecto, “solidaridad” tiene su origen en el término francés “solidarité”, que parece haberse referido originalmente a una relación de responsabilidad mutua entre dos comerciantes<sup>369</sup>. Su uso habitual, no obstante, prescinde de esa reciprocidad, siendo entendida como la adhesión a la causa o empresa del otro. Y no hay que olvidar el peso cultural que el término “solidaridad” conlleva, desde la Revolución Francesa hasta los misioneros cristianos. Si bien esta reciprocidad original del término se adecua y concuerda en gran medida con el sentido moral de *ren*, resulta problemático debido al riesgo lingüístico que conlleva su uso habitual por la mayor parte de los hablantes competentes y, en especial, su uso dentro del marco de la tradición cristiana<sup>370</sup>.

La asimilación filosófica confuciana del concepto de *ren* como una virtud y, más concretamente, como virtud superior, parece ser relativamente tardía<sup>371</sup>. Gassmann ha señalado que, durante la dinastía Zhou, *ren* se encontraba restringido al ámbito intrarelacional del clan y denotaba, ante todo, el modo en que el agente moral debía comportarse para con sus familiares (y, posiblemente, para con aquellos con los que guardase una relación similar, cfr. tibetano escrito *ñén*, “pariente”). Lingüísticamente, la forma arcaica de *ren*, 𠄎, \*tshîn < \*snhîn podría remitir a *qin* 親 \*tshin < \*tshjin, palabra con la que efectivamente se designaba el amor paternal, filial, fraternal o cualquier otro relativo a las personas cercanas o pertenecientes al propio clan, valor que gráficamente podría encontrarse también en su otra grafía 𠄎, si se interpreta el elemento fonético 身 *shin* < \*nhin < \*hniŋ como semánticamente constitutivo, ora como “cuerpo” en cuando a “persona” (por extensión, afección a todo el que

<sup>369</sup> Así aparece todavía, por ejemplo, en THÉODORE JUSTE, *Le soulèvement des Pays-Bas contre la domination espagnole (1572–1574)*, Lebègue, Bruselas, 1870, II, p. 47. Su acuñación parece remontarse a la Francia de Luis XV en relación a la consolidación de y obligación en transacciones económicas. Ya en 1738 encontramos 44 ocurrencias del término en FRANÇOIS DE BOUTARIC, *Les Instituts de Justinien, conférés avec le droit françois*, Tolosa, 1738, con un sentido únicamente legal. Nótese que el término utilizado en inglés, *Solidarii*, hacía referencia a milicias o soldados mercenarios (HENRI SPELMANN, *Glossarium Archaologicum continens Latino-Barbara*, A. Warren, Londres, 1694, p. 518).

<sup>370</sup> También podría anteponerse una razón etimológica en favor de su uso: “solidarité” remite obviamente al latín “solidus”, lo sólido o completo, pudiendo entenderse pues como el proceso a través del cual el individuo, en su relación con los otros, se completa a sí mismo, que es precisamente el sentido de *ren* en *Liji*, 32.23/146/5, citado en el texto.

<sup>371</sup> SCHUESSLER, p. 440.

comparte mi persona, i.e., el clan), ora como “embarazada” en su sentido más arcaico (afección para los que están vinculados por nacimiento). En cualquier caso, los valores de “afección”, “corazón” y “esencia” forman parte del vocabulario sinotibetano vinculado a este concepto<sup>372</sup>. Se recordará que la sociedad pre-confuciana, es decir, anterior a Confucio y a los diversos filósofos itinerantes, había sido en gran parte una meritocracia. Esta situación había decaído en los años siguientes, obligando a estos *shi* a encontrar algún modo de abrirse camino en la esfera política, dominada ahora, preferentemente, por los vínculos familiares a expensas de los méritos que el *otro*, con el que no se tenía ningún vínculo sanguíneo, pudiera poseer. Esa “expedient objectivity towards the genius” de la que hablara Boodberg habría sido reformulada con la esperanza de reconciliar esta sociedad presente centralizada en los vínculos consanguíneos de la aristocracia con aquella su verdadera antigüedad meritocrática, adquiriendo un tono moral desde el que una persona ajena al clan podía pasar a formar parte del mismo<sup>373</sup>: de forma idéntica el *junzi* o “hijo del gobernador” pasa a convertirse ahora en una “persona ejemplar”, en un “hijo” y por tanto miembro del clan al que sirve. Ténganse en cuenta, a este respecto, los siguientes pasajes:

仁者無不愛也，急親賢之為務。

“El que actúa con *ren* no hay a quien no ame, mas se entrega especialmente al afecto (*qin*) por el virtuoso”<sup>374</sup>.

未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。

“No ha habido todavía quien poseyendo *ren* haya abandonado a sus familiares (*qin*); no ha habido todavía quien poseyendo *yi* haya pospuesto a su soberano”<sup>375</sup>.

<sup>372</sup> Ibid., p. 441. La noción de “esencia” remite a la posición del corazón en el cuerpo humano, por ejemplo en el tibetano escrito *ñiŋ*, cfr. 仁 OCM \*nin, pero Boodberg (1953, *loc.cit.*) reconstruye esta forma como \*tshjin, en cuyo caso la asimilación se habría producido tardíamente.

<sup>373</sup> Una idea similar se encuentra en BOODBERG, 1953, p. 362. El daoísmo Huang-Lao, de hecho, es un ejemplo claro de ello. Según esta doctrina ciertas personas (los sabios) poseen la capacidad de conocer directamente el *Dao* y aplicarlo al gobierno del mundo. Obviamente, el rey debe requerir sus servicios para aprender a gobernar. Pero el papel del sabio nunca se volverá prescindible, pues sólo él conoce como aplicar ese *Dao* ante una nueva situación (el *Dao* verdadero no puede ser transmitido). Esto implica un cambio en la filosofía emergente propia de los *ru*, pues asumir la posibilidad de interpretar el *Dao* es dar accesibilidad al mismo a otros seres humanos y, en consecuencia, retirar al sabio de su mesiánica función, haciéndolo innecesario.

<sup>374</sup> Mengzi, 13.46/72/31.

<sup>375</sup> Ibid., 1.2/1/8.

孝弟也者，其為仁之本與。

“Deferencia filial y fraternal, este comportamiento es el fundamento de *ren*”<sup>376</sup>.

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。

“El hombre ejemplar con respecto a las criaturas, las ama mas no actúa con *ren* sobre ellas; con respecto al pueblo [Gassmann: “hombres no pertenecientes al clan”], actúa con *ren* sobre ellos mas no con afecto familiar (*qin*). Actuar con afecto familiar sobre los familiares (*qin qin*) mas con *ren* sobre el pueblo, con *ren* sobre el pueblo y con amor sobre las criaturas”<sup>377</sup>.

El punto de máxima efervescencia de esta doctrina *ren*, llevada a cabo sobre el pueblo desde el gobierno, es el principio de extensionalidad, que justifica a la vez que es justificado por el reflejo de las relaciones familiares sobre la sociedad ajena al clan, desde el interior al exterior, desde la familia al gobierno, y a su vez, desde la propia persona hasta el constructo social:

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

“Yan Yuan preguntó sobre *ren*. El Maestro dijo: ‘Controlándose a sí mismo, restaurar la ritualidad, es *ren*. Si por un día se controla uno a sí mismo y se restaura la ritualidad tradicional, todo bajo el cielo volverá actuando con *ren*. Actuar con *ren* se origina en uno mismo, ¿cómo va a originarse en los hombres (*ren*)?’ Yan Yuan dijo: ‘Preguntaría por cómo observarlo’. El Maestro dijo: ‘Lo que carezca de ritualidad no lo observes, lo que carezca de ritualidad no lo escuches, lo que carezca de ritualidad no lo comentes, lo que carezca de ritualidad no lo ejerzas’”<sup>378</sup>.

Sucintamente, esta explicación gira en torno a dos de los conceptos morales clave ya enunciados: uno explícito, *li*, y otro implícito, *yi*, oculto tras el velo del yo, del “uno mismo”. *Ren* es *kè jǐ* 克己, “controlarse a uno mismo” o “conquistarse a uno mismo”<sup>379</sup> y, por tanto, es hacer uso de la significación, del elemento individualizador que cada ser humano posee en su corazón. Esta actuación debe ir acompañada, a su vez, de la ritualidad, de una

---

<sup>376</sup> *Lunyu*, 1.2/1/7.

<sup>377</sup> *Mengzi*, 13.45/72/28–29.

<sup>378</sup> *Lunyu*, 12.1/30/17.

<sup>379</sup> TU, 1998, p. 6, siguiendo la lectura de Zhu Xi *ad locum*: 克, 勝也; 己, 謂身之私欲也 “controlar, es conquistar; a sí mismo, se llama a los deseos egoístas de la persona”.

participación activa en la sociedad para hacerla efectiva. La combinación de ambos, esto es, el ejercicio creativo de los *mores* sociales a través de aquello que es propio de cada uno de sus participantes, de sus receptáculos, es el modo en que *ren* puede actualizarse en la persona (no en el otro): 君子不仁則不成，不義則不生。仁義，真人之性也 “El hombre ejemplar sin *ren* no puede completarse, sin *yi* no puede desarrollarse. *Ren* e *yi*, son la naturaleza del hombre verdadero”<sup>380</sup>. La dificultad de alcanzar este ideal moral, ese *rén zhī nán chéng* 仁之難成 del cual nos hablaba el *Clásico de Ritos*, se refleja en la complejidad de las relaciones sociales, la asimilación del extenso constructo social contenido en los ritos a través de la educación, y la actualización del “yo mismo” dentro de ese mismo constructo. Esta afirmación de la propia persona en el mundo corre paralela al comportamiento socialmente ritual (modales) del agente moral, al que solidariza con su entorno a través de una tensión constante entre la *conscience collective* durkheimiana y la pluralidad de *principia individuationis* contenidos en ella: 其言也詘 “ser cauteloso (*ren*) en sus palabras”; 居處恭，執事敬，與人忠 “allí donde habites actúa con reverencia, en los deberes que lleves a cabo actúa con respeto, en tu relación con las personas actúa con integridad”; 為仁矣 [...] 恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人 “actuar con *ren* [...] es reverencia, flexibilidad, ser de confianza, diligencia y generosidad. Siendo reverente no se insulta, siendo flexible se gana a la multitud, siendo de confianza los hombres confían en [=dependen de] uno, siendo diligente se obtienen resultados, siendo generoso se es apto para utilizar a los hombres”<sup>381</sup>. Sin esta tensión, es decir, sin el elemento generacional, diacrónico de la ritualidad necesario para ejercer cualquier virtud, los estándares culturales atrapan y dominan al yo convirtiendo su actuación en el mundo en un mero formalismo vacío, a medio camino entre la deontología kantiana y el utilitarismo benthamiano<sup>382</sup>. *Ren* es esa voz

<sup>380</sup> *Zhuangzi*, 13/35/48–29. Este dicho forma parte de una crítica al pensamiento de Confucio, interlocutor de Laodan en este pasaje.

<sup>381</sup> *Lunyu*, 12.3/30/29; 13.19/35/25; 17.6/48/13–16.

<sup>382</sup> TU, 1998, p. 14. Cfr. *Guoyu*, 1.14/8/10–11: 成禮義，德之則也。則德以導諸侯，諸侯必歸之。且禮所以觀忠、信、仁、義也，忠所以分也，仁所以行也，信所以守也，義所以節也 “Al completar los rituales hacerlo con la significación personal (*yi*), es el criterio de la virtud (*de*). Siguiendo *de* puede con ello instruirse a los diversos nobles, y los diversos nobles serán obligados a corresponder. Lo que los rituales consiguen a través de observar la lealtad, confianza, *ren* e *yi*, es que la lealtad se ejercite a través de la distinción, *ren* a través de la acción, la confianza a través de la observancia, *yi* a través de la integridad”. Por tanto, el elemento que vincula a todas las virtudes no es, en modo alguno, *ren*, sino *li* (por ejemplo, *Mengzi*, 5.4/29/10; *Yi Zhoushu*, 57/31/16). Para una opinión contraria, véase de nuevo TU, 1998, p. 9.

viva que reclamara Giordano Bruno<sup>383</sup>, ontológicamente necesaria para diferenciarse del mundo y actualizarse en él (*rén yì* 仁義), en su contexto social, como parte de la creatividad significadora personal que, a diferencia de *yi*, se dirige al exterior, desde la propia persona al otro, a través de la ritualidad.

Con lo dicho, está justificado cuestionar hasta qué punto esta variedad de conceptos morales forman o constituyen en sí mismos virtudes. El coraje, la justicia, la templanza o la fe, todas ellas han sido consideradas virtudes antes o después por una u otra civilización. Se puede actuar con todas ellas –con coraje, con justicia, con fe– pero ante todo son una suerte de conceptos con los que la persona se identifica efectivamente, casi, habría que decir, constituyen en cierto modo “objetos” (o algo objetivable) antes que relaciones funcionales del comportamiento humano. No obstante, y asumiendo esta consideración, un concepto como la ritualidad (*li*), siendo ésta entendida como el constructo social desarrollado a través de la pluralidad diacrónica de significaciones personales, se asemeja más a nuestra idea de cultura que a una virtud (no deja de ser, esto es cierto, un concepto moral). No obstante, que la sola posesión de *li* sin su elemento regulador, *yi*, no hagan de su poseedor un agente moral (aunque sí una buena persona), no debe distanciarnos del hecho, comparativamente significativo, que la posesión del coraje o la justicia tampoco agotan en modo alguno la virtud, y no debe olvidarse tampoco que *li*, después de todo, es interior. La diferencia, en todo caso, se halla en la constitución dependiente y relacional de estos conceptos morales, y la necesidad de que todos ellos entren en juego para que se pueda hablar de virtud<sup>384</sup>. Aparentemente, si bien coraje y justicia pueden mantener vínculos socialmente relevantes, no está tan claro que entre la fe y el coraje o la justicia pueda establecerse una relación inmediata. Sin embargo, *li*, *yi* y *ren* son mutua y completamente dependientes hasta tal punto que sin el primero de ellos no hay terreno alguno desde el que cultivar lo moral. *Li*, por tanto, como *mores*, como cultura,

---

<sup>383</sup> Cfr. el siguiente pasaje bruniano, que refleja claramente lo que el nolano entendía por “*dignitas humanis*”, el mismo espíritu que se esconde detrás de la virtud confuciana: “a sabios, a espíritus nobles y a quienes *son verdaderamente hombres*, los cuales hacen *lo que conviene sin necesidad de ley*” en, GIORDANO BRUNO, *Œuvres complètes*, ed. GIOVANNI AQUILECCHIA, Les Belles Lettres, París, 1993–99, II, “La Cena de le Ceneri” (1994), p. 193 (traducción de MIGUEL ÁNGEL GRANADA, Alianza Universidad, 1987, p. 134; cursiva nuestra).

<sup>384</sup> Una interesante aproximación a este problema la realiza Antonio S. Cua, en “Virtues of *Junzi*”, *Journal of Chinese Philosophy* (2007), pp. 125–142. El filósofo filipino distingue entre virtudes completas (*ren*, *yi*, y *li*) y virtudes parciales o dependientes (coraje, lealtad).

corresponde a la internalización de lo individualmente exterior mas socialmente compartido, generando un conflicto inmediato con lo que la persona es en sí misma, y proyectándose nuevamente sobre el ámbito social a través de los roles familiares o laborales<sup>385</sup>. La resolución de este conflicto conlleva un actuar virtuoso, y esta acción virtuosa desde lo colectivo a lo individual y desde lo individual, nuevamente, a lo colectivo, se denomina *ren* (no obstante, como recordará Mencio, no es que *li* se haya disuelto desde el exterior en nosotros, sino que lo poseemos de forma innata, es decir, nacemos *en él*)<sup>386</sup>.

La recepción del legado ético confuciano en Occidente debe mucho a Weber y, siendo retrospectivamente enfocado, a la incompetencia hermenéutica del idealismo alemán de Hegel y Schelling, de los cuales surge en gran medida ese topos negativo que es la caracterización de lo chino como un particularismo moral acomodacionista, optimista, anti trágico y heteronómico. No es este lugar para desmentir tesis sin rigor metodológico y científico alguno, como es el estatuto weberiano, en especial tras la devastadora refutación llevada a cabo por Heiner Roetz en su *opus* originalmente titulado *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (1992). Nuestro extenso *excursus* por las caliginosas sendas de lo confuciano lleva consigo el reconocimiento de esa impostura vicisitudinal que es la alternancia ideológica entre los diferentes frentes del idealismo alemán y su *chinoiserie* predecesora de vagas y

---

<sup>385</sup> La palabra moderna para cultura en chino, *wénhuà* 文化, ocurre por vez primera en el *Shuoyuan*, 15.24/122/19, con el sentido de transformar a través de la educación en los rituales y la música, y no será hasta el s. XX que adquiera un significado más unívoco, cercano a nuestra idea (equivocada) de algo museístico, estático y ya dado. La propia palabra, de hecho, reafirma esta transformación: *wén*, el legado cultural, y *huà*, transformación o evolución (implicando una mejora sustancial).

<sup>386</sup> *Mengzi*, 11.6/58/21–23: 非由外鑠我也，我固有之也 “no es desde el exterior que se han disuelto en nosotros, nosotros innatamente las poseemos”. Este pasaje, previamente traducido, merece una breve anotación, a la que caben dos posibles interpretaciones. Si aceptamos con Gassmann que *wo* 我 se refiere al grupo social, por ejemplo, al clan, *li* sería innato para con la sociedad, mas no necesariamente para con el individuo. Si, al contrario, y siguiendo cualquiera de las traducciones modernas, lo entendemos como el pronombre singular de primera persona, *li* no sería anterior a la constitución del agente moral (el *wo*), puesto que, habiendo nacido en sociedad, y habiéndonos educado en ella, *li* no es algo que repentinamente se nos haya otorgado o impuesto, sino que forma, desde el principio, parte íntegra de nuestro desarrollo físico. Max Weber, con su conocida teoría sobre el desarrollo económico protestante (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904–5, tr. Luis Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 2008), calificó pues erróneamente al confucianismo de cultura estática, en *Konfuzianismus und Taoismus* (1915, con traducción castellana en el segundo volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, ed. J. Almaraz y J. Carabaña, Taurus, Madrid, 1987<sup>2</sup>). Una crítica a estas ideas en relación al protestantismo puede encontrarse en JOSEPH SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Routledge, Londres, 1994, pp. 74 ss.; THOMAS E. WOODS, JR., *How the Catholic Church Built Western Civilization*, Regnery, Nueva York, 2005, pp. 164–167. Woods sigue a Schumpeter y Emil Kauder al afirmar la importancia del pensamiento deísta en autores tan relevantes como John Locke y Adam Smith, mientras el primero destaca la importancia de la escolástica en la formación del pensamiento moderno. Para una crítica a la concepción weberiana del confucianismo, véase ROETZ, op.cit.

confusas descripciones de lo chino, alimentadas por las noticias misioneras y el aparato reconciliador leibniziano tan correctamente desvelado por Mungello<sup>387</sup>. Uno de los críticos actuales más audaces en lo que al confucianismo respecta es Chad Hansen, quien como portavoz del estatuto weberiano, y en un ejercicio laudatorio al daoísmo, esboza cuatro puntos desde los que articular la inaplicabilidad del confucianismo a la realidad contemporánea de la defensa de los derechos humanos y la necesidad de una ética global<sup>388</sup>: convencionalismo moral, tradicionalismo ético, epistemocracia y relatividad con respecto a los juicios morales. Cada uno de estos cuatro puntos se encuentra estrechamente vinculado al anterior, del que es consecuencia directa, remitiendo a la distinción weberiana entre la heteronomía confuciana y la autonomía protestante. De este modo, al asegurar que la tradición es un convencionalismo a seguir, se identifica satisfactoriamente moral y tradición y, comparando vagamente a Eutifrón con Confucio, se le acusa a éste de favorecer el gobierno del que a sí mismo se autoriza como sabio para, con ello, evitar la posibilidad de realizar juicios transtradicionales, es decir, negar al pueblo la posibilidad de *metacuestionar* en qué se justifica la propia tradición y, por ende, tanto la propia moral como la autonomía del individuo, al que se niega el acicate intelectual. Pero dejemos hablar al propio Confucio, para que sea él mismo quien rechace con coherencia los argumentos descritos.

En primer lugar, frente a la acusación de convencionalismo, en las *Analectas* se puede anteponer el siguiente pasaje:

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」

“Zi Gong le preguntó diciendo: ‘Si a todos sus vecinos les gusta. ¿qué tal sería?’. El Maestro dijo: ‘No tiene por qué’. ‘Y si a todos sus vecinos les repugna, ¿qué tal sería?’. El Maestro dijo: ‘No tiene por

<sup>387</sup> DAVID E. MUNGELLO, “Leibniz’s Interpretation of Neo-Confucianism”, *Philosophy East and West*, 21 (1971), pp. 3–22, prelude de su más amplio estudio *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 1977, del cual existe traducción china a cargo de ZHANG XUEZHI 張學智, *Laibunizi he ruxue* 萊布尼茲和儒學, Jiangsu renmin, Nanjing, 1998. Más recientemente, Mungello ha retomado la cuestión en “How Central to Leibniz’s Philosophy was China”, en WENCHAO LI y HANS POSER (ed.), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens “Novissima Sinica” von 1697*, Studia Leibnitiana Supplementa 33, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, pp. 57–67, del cual existe, igualmente, traducción al chino en “Zai Laibunizi de zhaxue zhong Zhongguo daodi you duo zhongyao?” 在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要?, *Laibunizi yu Zhongguo* 萊布尼茲與中國, ed. Li Wenchao 李文潮, Kexue chubanshe, Beijing, 2002, pp. 44–55.

<sup>388</sup> CHAD HANSEN, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 106 ss. Sobre la cuestión contemporánea, véase su contribución en “The Normative Impact of Comparative Ethics: Human Rights”, SHUN y WONG, pp. 72–99.

qué. No podemos inferir que aquél que le gusta a sus vecinos es bueno, y el que no les gusta es repulsivo”<sup>389</sup>.

La cuestión de la tradicionalidad y su fundamento y prioridad epistemológica, la cual ya ha sido tratada en nuestra discusión acerca de la relación entre *li* e *yi*, carece a su vez de solidez textual:

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」

“El Maestro dijo: ‘Yo no soy quien por nacimiento posee conocimiento, soy alguien a quien le gusta la Antigüedad y se esfuerza en buscarla’”.

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

“El Maestro dijo: ‘Estudiar sin reflexión no lleva a nada, reflexión sin estudio conlleva desgracias’”<sup>390</sup>.

Finalmente, el presunto argumento demostrativo en torno a la relatividad del juicio social confuciano aplicado, metacríticamente, a la tradición, así como la heteronomía de su pensamiento, muestran su incoherencia ante pasajes como el anterior y el que mostramos a continuación:

子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」

“El Maestro dijo: ‘El hombre ejemplar, toma *yi* como lo esencial, con *li* lo ejerce, con modestia lo expresa, con confianza lo completa. ¡Tal es el hombre ejemplar!’”<sup>391</sup>.

Esta identificación de una discontinuidad, de una tensión entre *li* e *yi*, esto es, entre tradición o cultura e individuo, no sólo derriba el muro del discurso weberiano esbozado por Hansen sino que, y este es su verdadero potencial, nos permite abrirnos a una nueva y más fértil visión de qué es, éticamente hablando, el confucianismo. Planteado conceptualmente, el desarrollo del hombre en sociedad y su relación de continuidad y dependencia para con la naturaleza, de la cual constituye un estadio avanzado, diferente más no completamente

---

<sup>389</sup> *Lunyu*, 13.24/36/13.

<sup>390</sup> *Ibid.*, 7.20/16/15; 2.15/3/29.

<sup>391</sup> *Ibid.*, 15.18/43/11.



escindido de la misma, sitúan la filosofía confuciana en el marco del evolucionismo moral: que el ser humano, en cuanto obra más perfecta de la naturaleza, posee una distintividad moral (*yi*) de la que carecen el resto de seres animados e inanimados. Xunzi no deja lugar a dudas en lo que al papel del hombre en el cosmos y su irrupción evolutiva en el mundo respecta:

“Agua y fuego poseen *qi* mas no vida; plantas y árboles poseen generación mas no conocimiento; aves de presa y bestias salvajes poseen conocimiento mas no *yi*; el hombre posee *qi*, posee generación, posee conocimiento, y además posee *yi*; por ello es lo más valioso bajo el cielo. Su fuerza no es como la de un buey, su velocidad no es como la de un caballo, mas al buey y al caballo usa. ¿Cómo? Digo: El hombre puede agruparse socialmente, ellos no pueden agruparse socialmente. ¿Cómo puede el hombre agruparse socialmente? Digo: a través de la división. ¿Cómo puede la división (reflejarse) en las acciones? Digo: a través de *yi*. Por ello *yi* a través de la división conlleva armonía”.<sup>392</sup>

En segundo lugar, la asunción confuciana de que en la familia se hallan y surgen una serie de apriorismos formalistas, valores abstractos que conforman, *mutatis mutandis*, las diferentes relaciones sociales en las cuales el individuo deberá mostrarse y enfrentarse al mundo, articulan una concepción comunitarista y formalista de la moral. La irreductibilidad del confucianismo a la muy diversa terminología ética puede deberse, en parte, a la necesidad de huir y liberar del conflicto a nuestros pensamientos morales a través de su regulación bajo leyes éticas prescritas de antemano. El confucianismo no funciona así, y no habiendo en este *a priori* formal un carácter prescriptivo lo suficientemente definido, concesiones a lo interno o externo de su carácter serán únicamente representaciones abstractas de una realidad mayor. Dicho de otro modo: la relación del individuo con su cultura, y la necesidad de realizar un proceso creativo moral sobre la sociedad, hacen del evolucionismo moral confuciano un formalismo interno –el motor de esta evolución es esa intención distintiva de la que hablaba Xunzi–. No obstante, el hecho de que este mismo principio de individuación se desarrolle en el seno familiar y se externalice a diversos niveles en las relaciones con el estado o las amistades, intercala un germen de nepotismo en la sociedad clásica china. Y es contra éste, principalmente, que lucha la ambición confuciana de crear individuos virtuosos –“tensión

---

<sup>392</sup> Xunzi, 9/39/9–11. El término “evolucionismo moral” debe entenderse tal cuál, sin concesiones a ninguna filosofía en particular, y sin pretender con ellos reflejar, necesariamente, idea alguna de progreso o avance moral.

creativa”, invirtiendo el sentido que le diera Needham<sup>393</sup>, de externalizar ese principio nepotista haciendo de todos los hombres una gran familia regulada sistemáticamente por complejas relaciones jerárquicas en las que el mérito prevalezca sobre el linaje en los asuntos sociales externos.

Coherente con este marco conceptual, la orientación pragmática del discurso confuciano, es decir, la relación que se establece entre el nombre y la acción real que representa, articula dos modos de manifestación del agente moral en el mundo: en primer lugar, como ética contextualista, el agente se encuentra siempre *in media res*, esto es, se sitúa dentro del campo emergente del acto moral, destinado a ser ejercido en sociedad *sui iuris*, sin precisar en momento alguno el principio del que o por el que todo ello puede o debe surgir. Esto diferencia al confucianismo de una ética de rol<sup>394</sup> en la que el agente debe *representar*, en lugar de *vivir*, un determinado papel social que puede ser, como papel que es, ajeno a él mismo, consciente y asignado desde fuera (*non in media res*).

El segundo modo de articulación, al contrario, cabe situarlo *ab initio vel alieni iuris*, complementando la *ars contextualis* confuciana con lo que, siguiendo en especial a MacIntyre, se ha dado en denominar una ética de la virtud<sup>395</sup>. El perfil etiológico de ambas concepciones, en cuando que paralelas y complementarias, mas no exentas de una tensión intrínseca entre lo propio y lo ajeno, encuentra su reconciliación en la figura del hombre ejemplar o *junzi* a través de la manifestación, en lo personal y en lo social, de *ren*. El individuo paradigmático es a la vez acto y potencia: acto, en cuanto que figura pasada que conecta con la Antigüedad y con el constructo social (*li*); potencia, en cuanto que realizable

---

<sup>393</sup> Joseph Needham negó esta tensión a China, en “The Past in China’s Present: a cultural, social, and philosophical background for contemporary China”, publicado como fascículo originalmente en *Far East Reporter*, 1960, (véase p. 26 para la expresión), y republicado en varias ocasiones, por ejemplo en *The Centennial Review*, 4/2 (1960), o en *Within the Four Seas*, Allen & Unwin, Oxford, 1969 (reed. Routledge, 2005), pp. 31–88. El término fue retomado a finales de la misma década por Tu Weiming, en su artículo seminal “The Creative Tension Between *Jên* and *Li*”, *Philosophy East and West*, 1/2 (1968), pp. 29–39, cosechando gran fortuna desde entonces.

<sup>394</sup> La distinción remite a SIN YEE CHAN, “Gender and Relationship Roles in the *Analec*t*s* and *Mencius*”, en DANIEL A. BELL (ed.), *Confucian Political Ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 2008, pp. 147–174.

<sup>395</sup> El primero en utilizar esta expresión aplicada al daoísmo fue Kiang Kang-hu (Jiang Kanghu 江亢虎) en “The *Li Chi* or the Book of Rites”, *The China Journal of Science and Arts*, 4/5 (1926), pp. 209–214 (reed. en su *On Chinese Studies*, The Commercial Press, Shanghai, 1934, p. 94).

en el interior de todo aquél que desee poseerla<sup>396</sup>. Una concepción ética de estas características enfatiza la acción del agente moral sobre la creación de reglas desde las cuales asegurarse la efectividad ética, y aunque *in sensu stricto* una ética de la virtud no entra, necesariamente, en contradicción con los consecuencialistas (por ejemplo, los utilitaristas) o con una ética deontológica, *in sensu lato* el confucianismo no se agota simplemente en una ética de la virtud, en cuando que, conscientemente, reacciona contra los equivalentes clásicos de las modernas doctrinas occidentales de Kant y Bentham<sup>397</sup>. La diferencia fundamental entre todos ellos, y entre una ética de raíces clásicas como podría ser el aristotelismo (siguiendo a MacIntyre) o el homerismo en Occidente, o el confucianismo en el Asia Oriental, y una ética contemporánea suma de un complejo vicisitudinal que se extiende desde la temprana Cristiandad hasta el liberalismo moderno, alimentado por movimientos tan complejos y contradictorios entre ellos como el Renacimiento, la Revolución Francesa o dos conflictos mundiales de devastadoras consecuencias, subyace principalmente en el modo en que los dilemas éticos deben ser enfocados. Consecuencialistas, prescriptivistas y utilitaristas coincidirían en la necesidad de formular leyes directas con complejas excepciones a sí mismas que permitiesen cubrir todos los casos en los que, por ejemplo, una mentira pudiese o no tener validez moral alguna (en función de las consecuencias o de la utilidad de la mentira). Un deontologista abogaría por la inaceptabilidad de la mentira calificándola como algo moralmente reprobable, mas admitiendo tal vez determinados casos en los que mentir no sería exactamente mentir, en los que, ante la mentira, nos hallaríamos condicionados por factores externos fruto de nuestra ignorancia. El punto de inflexión de una ética de la virtud se situaría dentro del carácter motivacional del agente moral, sin establecer esquemas conceptuales fijos a través de la teorización, centrándose más en la observación de comportamientos considerados éticos desde el constructo social y valorándolos interiormente como modo particular de acción. No se trata, pues, de emular únicamente al *junzi*, sino de crear, de inventar nuevas respuestas morales tomando a éste como acicate intelectual, como alimento para nuestra propia consciencia. No sólo es conveniente valorar la propia cultura

---

<sup>396</sup> *Lunyu*, 7.30/17/12: 仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣 “¿Cómo sería *ren* algo remoto? Tan pronto como yo deseo *ren*, *ren* llega aquí”. Sobre el *junzi*, la cuestión de la ética de la virtud y de rol ha sido estudiada por CUA, 2007. Para una breve pero efectiva crítica a las raíces hegelianas de esta idea véase ROETZ, pp. 46–47.

<sup>397</sup> Sobre la ética de la virtud, véase LIDA TRINKAU ZAGZEBSKI, *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, cc. 1–3.

desde la significación personal, sino que aquélla también debe ser confrontada con el modelo paradigmático de comportamiento que es el *junzi* y, a su vez, ambos deben sublimarse a través de la significación del agente moral, sintetizándose en un nuevo modo de acción y respuesta ética<sup>398</sup>.

Remitiendo al texto filosófico chino, el *locus* fundamental en donde se consolidan todas estas ideas se encuentra en dos conocidos pasajes de Mencio en los que se defiende cierto tipo de violación de las normas (*li*) de deferencia filial por un lado, y el regicidio por otro:

萬章問曰：「詩云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫，以懟父母，是以不告也。」

“Wang Zhang preguntó diciendo: ‘En el *Clásico de Poesía* se dice: ‘Al tomar esposa, ¿cómo proceder? Es necesario informar al padre y a la madre’. A la hora de confiar en estas palabras, nadie tan apto como Shun. ¿Cómo pudo Shun no informarles y casarse?’.

Mencio dijo: ‘Si les hubiese informado, entonces no habría podido casarse. Que hombre y mujer vivan juntos, es la mayor de las relaciones humanas. Si les informase, entonces habría renunciado a la mayor de las relaciones humanas, con ello enemistando a su padre y madre; por esto no les informé’<sup>399</sup>.

Y en cuanto al regicidio:

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」

孟子對曰：「於傳有之。」

曰：「臣弑其君可乎？」

曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

“El rey Xuan de Qi preguntó diciendo: ‘Que Tang exiliase a Jie, y que el rey Wu atacase a Zhou, ¿ocurrió así?’.

Mencio respondió diciendo: ‘En la tradición así está’.

---

<sup>398</sup> En cierto modo, y salvando las distancias, el ejemplarismo del *junzi* podría acercarse a la concepción nietzscheana del *Übermensch* como *idea*, antes que *modelo*, a seguir: no sólo es indispensable transcender (*über*) al hombre, sino transcender la propia figura moral que se toma como referencia. Esta necesidad de creación inherente a los espíritus filosóficamente vivos contrasta con el talante estático de la cultura y la tradición, tal y como la entienden muchos críticos liberales. Kupperman ha señalado adecuadamente, siguiendo a Igor Stravinsky, que “the point is not merely that creative things can be done with (and within) a tradition. It is also that it is impossible (or at least virtually impossible) to do creative things without a tradition” (JOEL J. KUPPERMAN, “Tradition and Community in the Formation of Character and Self”, en SHUN y WONG, p. 122). Para la cita véase IGOR STRAVINSKY, loc.cit.

<sup>399</sup> *Mengzi*, 9.2/46/10–14. Cfr. *ad loc.* Zhuxi, *Mengzi jizhu* 孟子集注: 讎怨也。舜父頑母嚚，常欲害舜，告則不聽期娶，是廢人之大倫以讎怨於父母也 “(enemistar) es causar resentimiento. Siendo el padre de Shun estúpido y su madre malvada, deseando constantemente hacer daño a Shun, si les informase no podría asegurar su matrimonio, y esto sería abandonar la más grande las relaciones humanas, creando con ello resentimiento en su padre y madre”.

Dijo: ‘¿Puede un sujeto asesinar a su soberano?’

Dijo: ‘El que con *ren* comete crímenes es llamado criminal, el que con *yi* comete crímenes es llamado malhechor, malhechores y criminales son hombres despreciables. He oído hablar de atacar justamente a un hombre despreciable [llamado] Zhou, mas no he oído hablar de asesinar a un soberano’<sup>400</sup>.

Ambos pasajes constituyen dos ejemplos de dilema ético en el cual la valoración de la propia tradición es integrada en el hombre ejemplar y, a continuación, el agente moral reflexiona sobre ella el curso de sus propias acciones. En el primer caso se nos presenta al legendario monarca Shun, figura ejemplar a menudo referida como modelo de comportamiento moral por los *ru*<sup>401</sup>. Su madre había muerto al nacer él y su padre, ciego<sup>402</sup>, había contraído un segundo matrimonio con una mujer que hacía la vida imposible a Shun, llegando al extremo de intentar matarlo en numerosas ocasiones. Consciente de ello, Shun se enfrenta por un lado a la necesidad filial de casarse para mantener el linaje familiar y, por otro, a la exigencia cultural, tal y como se recogerá en los textos clásicos, de recibir la aceptación tanto de su padre como de su madre. Obviamente, el dilema es irresoluble: si informa a sus padres no sólo los enemistará, sino que nunca podrá recibir la aceptación de su madrastra. En consecuencia, habiendo actuando con deferencia filial no podrá, sin embargo, ser un buen hijo por no estarle permitido el matrimonio. Shun debe, en consecuencia, *inventar* cómo actuar, cómo equilibrar los *mores (li)* con su propia integridad (*yi*) manteniendo una conducta cualitativamente moral.

En el segundo ejemplo, el rey Xuan pregunta a Mencio cómo es posible que los virtuosos fundadores de las dinastías Shang y Zhou, Tang y Wu respectivamente, pudieran ser tales habiendo usurpado el trono de los Xia y, en el caso del rey Wu, asesinado incluso al rey Zhou de la dinastía Shang. La respuesta de Mencio muestra su preferencia por la meritocracia

---

<sup>400</sup> *Mengzi*, 2.8/11/9–16. 一夫 *yi fu*, o 獨夫 *du fu* (por ejemplo en *Xunzi*, 15/70/15) denota a un familiar (*fu*) de mal comportamiento aislado (*yi, du*) a causa de su actitud reprobable. Cfr. el comentario a este pasaje de Zhuxi, *Mengzi jizhu*: 言眾叛親離，不復以為君也 “Se dice de cuando la multitud se rebela contra aquellos en los que confía alejándose de ellos, no considerándolo como gobernador”.

<sup>401</sup> Por ejemplo, en *Lunyu*, 15.5/42/9.

<sup>402</sup> Según el *Lienüzhuan*, 1.1/1/8–25, su padre también habría deseado matarlo. El nombre del padre es, según se nos ha transmitido, Gu Sou 瞽叟/瞽瞍, “Anciano Ciego”/“Ciego”, y tal vez fuera un recitador y músico (*gu* 瞽). Albert R. O’Hara ha sugerido, en *The Position of Woman in Early China, according to the Lieh Ni Chuan, “The Biographies of Eminent Chinese Women”* (Hyperion Press, Connecticut, 1981, p. 13, n. 7), que esta ceguera habría sido moral, pero la palabra se refiere a los músicos empleados para entretener y recitar poemas que, como Homero, eran ciegos. En algunas ocasiones, por ejemplo en *Lunyu*, 16.6/46/11–12 (repetido, con variaciones, en *Xunzi*, 1/4/8–9; *Hanshi waizhuan*, 4.16/30/7–8; 9.26/70/28), se hace explícito que la ceguera es moral.

y cómo ésta, a diferencia del linaje, define lo que una persona es realmente en relación a su *rol* o contexto social: si un rey no actúa como un rey, entonces no es tal, y el regicidio se convierte entonces en el asesinato de una persona no virtuosa que corrompía o perjudicaba a su pueblo, como era el caso de Jie y Zhou. En ambos casos, tanto la historia de Shun con respecto a la deferencia filial como la aprobación del regicidio por parte de Mencio chocan con la idea generalmente aceptada por el faccionismo liberal moderno y, en especial por la crítica a la filosofía china realizada en su propio suelo de un confucianismo autoritario, sumisivo, en el que el individuo es una máquina cegada que debe lealtad incondicional a sus superiores –la familia, el gobierno–. A su vez, la aproximación *ruista* a estos dilemas recuerda en gran medida al Aquinate: Shun se encuentra obviamente perplejo, pero su perplejidad no es consecuencia ni de su ignorancia ni de su incapacidad, sino de un segundo factor externo que le impide hacer uso de un comportamiento completamente adecuado. Su ejemplo no es, en modo alguno, receptáculo de una tragedia tan profunda y catárquica como la de un Edipo Rey, pues no es su enemigo el destino, pero émica e intraculturalmente la percepción que del dilema realiza el agente moral es igualmente significativa: no hay solución precisa, matemática, a la ecuación moral que se le plantea, dado que uno de los factores posee una cierta negligencia moral (su madrastra), y debe por ello realizar una elección que conlleva, de un modo u otro, una pérdida cuantitativa de su carácter moral (el cálculo de pérdida moral no se hace en términos utilitaristas, es decir, no se busca lo más útil para su persona, sino lo más apropiado para preservar su *de* y el de todo su linaje).

Por último, el citado caso de regicidio también es articulable en términos tomistas. Como se recordará, el Aquinate aceptaba la existencia de situaciones en las que una promesa podía romperse al quedar invalidada su propia naturaleza, su *promeseidad*, de la misma forma que Mencio niega a Zhou la posesión nominal de su reinado en función de su inhabilidad para actuar correctamente como gobernante. En ambos casos ni el rey Zhou del diálogo mencionan ni las promesas que impliquen una acción pecaminosa guardan una correspondencia efectiva, real, entre lo que sus nombres denotan (su carácter universal) y su manifestación particular en el mundo<sup>403</sup>. La alternativa del confucianismo, no obstante, la constituye el mostrar este

---

<sup>403</sup> La denominada doctrina de la rectificación de los nombres, *zhèng míng* 正名, aparece en *Lunyu*, 13.3/33/29, y fue desarrollada, textualmente hablando, por Xunzi en su capítulo 22 del mismo nombre.

mismo proceso a través de una figura paradigmática del comportamiento moral en la que acontece una transvaloración de las normas socialmente prescriptivas, y que confirma la lectura de *yi* en cuanto significación personal, transvaloración de la propia cultura adquirida. En el *junzi* acontece el movimiento más relevante de la ética confuciana: el crecimiento moral del hombre y de su individualidad, y es a razón de esto que, por ende, ese movimiento ha de ser invisible para ser efectivo y no coercitivo:

子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」

“El Maestro dijo: ‘El que gobierna con la inacción, ¿no fue uno de ellos Shun? ¿Qué hizo? Con reverencia se reguló a sí mismo, volviendo su rostro al sur y nada más’.”<sup>404</sup>

### 2.3.9. Sumario

“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas”<sup>405</sup>. El adagio heraclíteo recogido por Erasmo puede ser aplicado en numerosos sentidos al modo en que la filosofía, y en nuestro caso concreto, la filosofía confuciana o *ru* surgió como texto y necesidad en el ocaso de la Dinastía Zhou. En efecto, el Oscuro de Éfeso no está sino haciendo referencia al modo en que el mundo cambia y se actualiza, dado el carácter autoimpuesto a la naturaleza de contradecirse a sí misma y huir de la calma, de la paz. Como bien entendió Aristóteles, “no habría armonía sin notas altas y bajas, ni animales macho y hembra, que son opuestos”<sup>406</sup>, y

---

<sup>404</sup> *Lunyu*, 15.5/42/9; cfr. 2.1/2/25. El sur era la dirección hacia la cual se sentaban los gobernantes o el emperador, y asumir esta posición implicaba la posesión de una grandeza moral (*de*) que hacía al pueblo volverse hacia su norte, es decir, seguir como las estrellas a su emperador. La estructura toremática del sinograma puede ser entendida como una representación frontal de *dì* 帝, “tearca”, probablemente sobre su trono.

<sup>405</sup> Heráclito, fr. B 53 (=Hip. Ref. IX, 9, 4), de la traducción de Jesús García Fernández en G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987<sup>2</sup>. Para el adagio de Erasmo, “Bellum omnium pater”, que remite a Heráclito a través de un pasaje de Luciano, *Hist. conscr.*, 2, véase Deriderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus. Adages: III iv to IV ii 100*, tr. Denis L. Drysdall, ed. John N. Grant, University of Toronto Press, Toronto, 2003, III V 36 / LB II 836D.

<sup>406</sup> Arist. *E.Eud.* 1235a25, en referencia directa a la crítica de Heráclito a Homero, *Il.* 18, 107. Para la traducción, véase KIRK, RAVEN y SCHOFIELD, p. 283 de la edición española. Hemos traducido *ἀρμονία* por “armonía”, en lugar de “escala musical”, para resaltar el carácter antagónico del pasaje del Estagirita. El hombre homérico parece desear, en efecto, el fin de la guerra, ora en el retorno a la patria, ora en la muerte en el campo de batalla. No obstante, a diferencia del hombre socrático, es consciente de la irrealizabilidad de su empresa, y es por ello que opta por vivir en la guerra. Heráclito es, en este sentido, profundamente realista.

es por ello que, para fundamentar la existencia del mundo, los opuestos y su interacción (la guerra, el conflicto) deben estar siempre presentes. Estos valores son, como ha sido reconocido en numerosas ocasiones, comunes a dos filosofías antipódicas: el pitagorismo y la cosmología china, pero también se halla presente en las concepciones morales construidas detrás del marco conceptual de la tragedia griega y de la filosofía confuciana. La necesidad de comprender el mundo en función de sus cambios observables empíricamente –esto es, la pretensión fundamental de cualquier *filosofía caminada*, de cualquier filósofo que se haya enfrentado al mundo real y abandonado la alegoría de paz socrática de una realidad más allá de los sentidos– conlleva, necesariamente, la proyección de esos mismos cambios en un pensamiento agónico en el que los opuestos están en constante refriega por el dominio del otro. Como ha señalado acertadamente un editor de los fragmentos del Oscuro de Éfeso, “si la discordia [...] cesara, el vencedor en cada lucha de extremos establecería un dominio permanente y el mundo como tal quedaría destruido”, aunque sin embargo se impone “una estabilidad transitoria en el campo de la batalla cósmica, con tal de que sea sólo transitoria y quede equilibrada por su situación equivalente en otra parte”<sup>407</sup>. El pensamiento chino, como es sabido, se sustenta sobre una idea semejante: que existen en el mundo dos fuerzas antagónicas, denominadas tardíamente *yin* 陰 o principio oscuro, húmedo y femenino, y *yang* 陽 o principio luminoso, cálido y masculino. Ambas fuerzas se encuentran en oposición contante, venciendo en ocasiones la una, en ocasiones la otra, decayendo progresivamente la vencedora y aumentando su actividad la perdedora, para volver a encontrarse nuevamente en un acontecer cíclico que equilibra y sustenta la existencia del mundo. Esto se aprecia, por ejemplo, en la generación de lo creado descrita en un conocido pasaje del *Daodejing*: 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和 “la multitud de cosas carga con el *yin* o abraza el *yang*, de la refriega de estos *qi* surge la armonía”<sup>408</sup>, movimiento dialéctico que se refleja en la totalidad del cosmos, esto es, en los cielos, la tierra y, cómo no, en el

---

<sup>407</sup> Íbidem.

<sup>408</sup> *Daodejing*, 42/15/5. La lectura tradicional es *chōng qì* 沖氣, que ha sido traducido de muy diversas maneras, por ejemplo como “Breath of Vacancy” por James Legge (*The Tao Te Ching*, The Floating Press, Auckland, 1891). Algunos traductores, como Ames, leen *zhong* 中, “blend these vital energies” (Ames y Hall, *Dao De Jing. “Making This Life Significant”. A Philosophical Translation*, SUNY, Albany, 2003, p. 143). *Chōng*, no obstante, puede significar también, además de “vacío”, “lavar con agua” o “colisionar con”. Estos dos últimos sentidos parece coincidir contextualmente con la idea de una armonía fruto de la oposición entre *yin* y *yang*, que el término castellano “refriega” captura a la perfección.



hombre<sup>409</sup>.

En un segundo sentido, la herencia pre-confuciana es una herencia guerrera, de tiempos de crisis que llaman a una innovación, a una respuesta efectiva a los cambios drásticos que se produjeron tras la caída de la casa real. Cosmológicamente, estos cambios eran sin duda lógicos y previsibles: los Zhou habían conquistado a los Shang, y se imponía entonces un breve período de paz, consumado en los reyes Cheng y Kang, tras los cuales la casa Zhou comienza a decaer paulatinamente hasta alcanzar el punto máximo de conflagración: los Estados Combatientes, que darán lugar a una nueva unidad y a la sucesión de nuevas casas dinásticas. Confucio y su filosofía se debatirán precisamente en este álgido punto en el que las fuerzas del *yin* y el *yang* se oponen brusca y fatalmente, tanto en el ámbito de lo social como de lo político: por un lado, como hijo de una familia noble heredera de la tradición meritocrática que caracterizó el período anterior, Confucio se enfrenta a la decadencia de su línea familiar en el exilio, y a la necesidad de recuperar el glorioso pasado en el que los méritos y la valía personal prevalecían sobre la consanguineidad como forma efectiva de gobierno. En este sentido, el maestro de lo que será posteriormente conocido como filosofía confuciana se siente investido de una decisiva misión profundamente histórica en una sociedad huérfana de su pasado, carente de una apropiada perspectiva histórica perpetuada en las tradiciones utilitarista de Mo Di y hedonista de Yang Zhu. Confucio otorga su *nihil obstat* al pasado con un virulento ataque a la sociedad de su tiempo, y con la necesidad de transformar al hombre virtuoso en un vehículo político con el que purificar los páramos moralmente desiertos de la moral epocal, representados en la figura del *xiao ren*, ese hombre de “moral pequeña” incapaz de actuar sino por repetición, placer y provecho propio. No va a ser, sin embargo, un mero *nihil obstat* sucedido del *imprimi potest* de la clase política: el hombre virtuoso, si ha de ser llamado a realizar una mejora significativa en la sociedad, debe convertirse ahora en “hijo del gobernante” o *junzi* para así trascender los vínculos

---

<sup>409</sup> La relación entre estos tres ámbitos y las fuerzas del *yin* y el *yang* puede encontrarse, por ejemplo, en el libro de los *Procedimientos mensuales* o *Yue ling* 月令, recogido en el *Clásico de Ritos*, en dónde esta conflagración se hace explícita, por ejemplo, en 6.118/49/10–12: 日短至。陰陽爭，諸生蕩。君子齊戒，處必掩身。身欲寧，去聲色，禁奢欲。安形性，事欲靜，以待陰陽之所定 “[En el segundo mes de invierno] los días más breves llegan. *Yin* y *yang* luchan, toda la vida se lava. El hombre ejemplar se limpia con ayuno, en su hogar se recoge. Su cuerpo desea la calma, rechaza los sonidos lascivos, aprisionando sus deseos. Calmados en su forma exterior y sus pasiones internas, en la realización de sus ocupaciones desea la tranquilidad, esperando con ello el reestablecimiento del *yin* y el *yang*”.

sanguíneos hasta alcanzar lo que Ibsen denominó una *aristocracia de espíritu*. Esta mejora moral se llevará a cabo a través de tres factores, tres importantes *topoi*: en primer lugar la ritualidad o *li*, recipiente de la tradición, su “evolution of a cultural style”<sup>410</sup>; en segundo lugar, *yi*, la significación personal del agente moral en el mundo; finalmente, *ren*, el cultivarse a uno mismo a través de la ejercitación del ritual, es decir, la resolución final del conflicto interno entre la comunidad y el individuo, que posibilita la creación de nuevas formas y, con ello, el mantenimiento de la cultura. Este proceso creativo nunca termina: *li* se halla formado por la totalidad de los *yi* asimilados diacrónicamente por generaciones pasadas, es decir, es fruto de la suma de creatividades (*yi*) ejercitadas sobre la cultura precedente, destilados o refinados en él y a los que deben añadirse nuevos *yi*, nuevas decisiones tomadas según el principio de reciprocidad político y familiar, esto es, tratando a todos y cada uno de los seres humanos según su posición, según su valía, como hermanos mayores o menores, o como padres o hijos. Esta idea aparece formidablemente recogida por el poeta de la dinastía Tang Han Yu 韓愈 (768-824), en su breve ensayo *Shi shuo* 師說, “Discurso de maestros”:

古之學者必有師。師者，所以傳道受業解惑也。人非生而知之者，孰能無惑？惑而不從師，其為惑也，終不解矣。生乎吾前，其聞道也固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也亦先乎吾，吾從而師之。吾師道也，夫庸知其年之先後生於吾乎？是故無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存也。[...] 士大夫之族，曰師、曰弟子云者，則羣聚而笑之，問之，則曰：「彼與彼年相若也，道相似也。」

“Aquellos estudiantes de la Antigüedad necesitaban tener un maestro. Un maestro, es aquél que transmite el *Dao* ofreciendo instrucción y entendiendo las dudas. No habiendo los hombres nacido con estos conocimientos, ¿quién puede no tener dudas? Si ante la duda no se sigue a un maestro, experimentará dudas, sin nunca alcanzar a entenderlas. Aquellos nacidos antes de mi, escucharon ya sobre el *Dao* antes de mi, y yo los sigo y los tomo como maestros; aquellos nacidos después de mi, escucharon sobre el *Dao* también antes de mi, y yo los sigo y los tomo como maestros. Al tomar un maestro del *Dao*, ¿acaso sé si han nacido antes o después de mí? Es por ello que no importa si su posición es alta o baja, si son ancianos o jóvenes, si existe en ellos el *Dao*, existen como maestros. [...] Los *shi* y los oficiales de alto rango, se llamaban maestros y discípulos, por lo que la multitud se agrupaba a su alrededor riendo, y les preguntaba por esto, a lo que decían: ‘Entre todos nosotros hay diferencias mutuas de edad, y así es nuestro *Dao*’”<sup>411</sup>.

<sup>410</sup> NOAH EDWARD FEHL, *Li: Rites and Propriety in Literature and Life. A perspective for a cultural history of ancient China*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1971, p. 1.

<sup>411</sup> Han Yu, *Shi shuo*, recogido en *Changli xiansheng wenji* 昌黎先生文集, SBCK 12/1b–2a y, leyendo *yong* 庸 como *qi* 豈 y *qun* 羣 como 群 (mismo significado en ambos casos), en *Tang wen cui* 唐文粹, SBCK 27/4/3a–b. Debo esta referencia a M. Jean-Paul Hache, que tuvo la suerte de descubrir en uno de los sellos de su colección, perteneciente al pintor Fen Qiyong 馮其壻 (1924–) y fechado en el año *geng chen* 庚辰 (1940).

Esta dicotomía moral entre *li* e *yi* nos permite hacer uso de la definición durkheimiana de religión como adoración de la sociedad<sup>412</sup>, aquello que identifica al individuo con el grupo, consolidando su existencia y dando a la tradición un significado sagrado sobre el que descansa, en última instancia, la sociedad. Esta religión de *li-yi* depende a su vez de la contextualización de la moral a través de un sujeto virtuoso, modelo de las acciones del agente moral. No estamos, pues, ante una simple ética de rol, en cuanto que el agente moral no *juega* su papel, sino que lo *vive*: el sujeto es portador de su mundo, y éste debe ser contextualizado ante la constante diversificación de sujetos a la que se entrega al hacer uso de sus relaciones sociales. La ejercitación política de *li* sin *yi* lleva inevitablemente a la tiranía de la cultura y, en última instancia, al dominio del ámbito legislativo sobre el individuo, tanto como la prevalencia de *yi* conlleva el nihilismo propio de unos tiempos en los que el individualismo y la anarquía filosófica han tomado el lugar del dictador clásico.

La irrupción posterior de numerosas interpretaciones *ruístas*, acompañada de la propia falsificación que de esta doctrina realizaron muchos *ru*, generó en el margen de la cosmología china, definida como *transmaterialista*, una concepción cada vez más material de la virtud y de diversos fenómenos asociados a ella, como la vergüenza o la culpa, guardianes de la moralidad. Así, mientras la primera, *de*, fue contemplada a través de la imagen y el sonido del jade, reflejados en el rostro del hombre moralmente virtuoso, el sentimiento de vergüenza ante un fallo moral fue concebido como una suciedad física que era necesario limpiar compulsivamente. Esta materialización de la virtud alcanzó límites extraordinarios, como puede comprobarse en conceptos tales como la “educación fetal”, entendida tanto física como moralmente:

太任者，文王之母，摯任氏中女也。王季娶為妃。太任之性，端一誠莊，惟德之行。及其有娠，目不視惡色，耳不聽淫聲，口不出敖言，能以胎教。洩於豕牢，而生文王。文王生而明聖，太任教之，以一而識百，卒為周宗。君子謂大任為能胎教。古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不視於邪色，耳不聽於淫聲。夜則令誓誦詩，道正事。如此，則生子形容端正，才德必過人矣。故妊子之時，必慎所感。感於善則善，感於惡則惡。人生而肖萬物者，皆其母感於物，故形音肖之。文王母可謂知肖化矣。

---

<sup>412</sup> Idea desarrollada en E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), con traducción española de Santiago González Noriega, en Alianza Editorial, Madrid, 1993. Una idea semejante puede encontrarse en HUBERT SEIWERT, “‘Religiöse Bedeutung’ als wissenschaftliche Kategorie”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981), pp. 57–99.

“Tairen, madre del rey Wen, era la segunda hija del clan Ren del estado de Zhi. El rey Ji la tomó como esposa. La naturaleza de Tairen era en su raíz totalmente sincera y solemne, siguiendo únicamente la virtud (*de*). De esta forma, estando embarazada, sus ojos no contemplaban lo despreciable y lascivo, sus oídos no escuchaban sonidos licenciosos, su boca no hablaba con arrogantes palabras, pudiendo con ello educar al feto. Mientras orinaba en la pocilga nació el rey Wen. El rey Wen nació lúcido y sabio, Tairen lo educó, y de la unidad podía conocer la pluralidad, para finalmente acceder a la casa real Zhou. El hombre ejemplar dice: ‘Tairen era capaz de educar a su feto’. Entre los antiguos, cuando una mujer estaba embarazada, no dormía recostada sobre un lado, no se sentaba de lado, no se ponía de pie sobre una pierna, no comía nada de sabores perniciosos, ni comía si no se había cortado apropiadamente, ni se sentaba si el asiento no estaba posicionado apropiadamente, y sus ojos no contemplaban lo pernicioso y lascivo, ni sus oídos escuchaban sonidos licenciosos. Al anochecer ordenaba a ciegos que cantaran poesía, y con el *Dao* se encargaba apropiadamente de sus asuntos. Por ello, al nacer su hijo su forma estaba enraizada en lo apropiado, y en virtud (*de*) sin duda excedía a los hombres. Por ello cuando se está embarazada, hay que prestar cautela a las influencias. Si se es influida por algo bueno, será bueno [el hijo], y si se es influida por algo despreciable, será despreciable. La semejanza con la naturaleza en el nacimiento del hombre, es resultado de que todo influya a su madre, por ello sus formas y sonidos se parecerán a aquella. La madre del rey Wen puede decirse que sabía cómo hacer que se transformase [su hijo] en semejanza a todo ello”<sup>413</sup>.

La carencia de un sistema de valores prescriptivista, esto es, la aceptación de una posible contradicción entre diferentes órdenes naturales y morales, despreciando toda crítica deontológica o utilitarista, no implica en absoluto una inconsistencia ética. Soportar la contradicción es una señal de cultura y autoaceptación, de autoconocimiento sustentado por esa intuición schopenhaueriana en la que el orden natural común a todo ser es fundamentalmente aristocrático y la armonía un estado pasajero resultante de la continua lucha de contrarios<sup>414</sup>. Querer comprender la tragedia griega, y querer comprender también la base fundamental del pensamiento confuciano, implica aceptar que en el pasado existieron espíritus virtuosos capaces –y tal vez incluso deseosos– de soportar el “Widersprechen können” impuesto por el mundo.

---

<sup>413</sup> *Lienüzhuan*, 1.6/4/4–10. En su traducción, O’Hara afirma que una costumbre similar existía en la Edad Media (p. 23, n. 4). Sin embargo, lo que una mujer encinta buscaba no era la educación del feto, sino un parto propicio, por ejemplo, orando ante Santa Margarita de Antioquía. Véase SANDY BARDSLEY, *Women’s roles in the Middle Ages*, Greenwood, Connecticut, 2007, p. 46. Otros autores han afirmado lo propio de Aristóteles (ZHAO ZHONGXIN, “Family Education in Ancient China”, *Women of China*, 7–12 (1992), p. 30), pero lo que el Estagirita recomienda en su *Política* (1335b) es el cuidado físico del feto a través de una buena alimentación y reposo, dado que la madre afecta al hijo como la tierra a las plantas.

<sup>414</sup> FR. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, §297 (*KSA* II, p. 537); ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften I*, “Über die Universitäts-Philosophie”, *SW* IV, *PP* I, 242: “Aristokratisch ist die Natur” (tr. PILAR LÓPEZ DE SANTA MARÍA, en Trotta, Madrid, 2006, vol. 1, p. 221).

A este respecto, queremos finalizar esta primera parte con la conocida historia de un discípulo de Sartre, recogida por él mismo en su *L'existentialisme est un humanisme*. Cuenta el filósofo francés que el hermano de nuestro protagonista había muerto en la ofensiva alemana, a la vez que su padre había abandonado a la familia. En consecuencia, debía decidir entre ser un buen hijo cuidando de su madre, o ser un buen hermano y mejor patriota alejándose del seno familiar para unirse a las milicias francesas en Inglaterra y luchar contra el enemigo. Ninguna teoría moral puede, a ojos de Sartre, ayudar a decidir cuál es la *mejor* opción posible: ¿escoger el menor mal, ayudando al colectivo, a su país, y sumiendo a su madre en la angustia de un nuevo hijo que la ha abandonado? ¿O, desde el imperativo kantiano, tratando a su madre como un fin, pero condenando entonces a la patria como un medio para permanecer en el seno familiar?<sup>415</sup> Podría aducirse que, ante una situación dilemática de tan profundas repercusiones, el agente moral no está obligado a satisfacer ambas, pero, ¿libera esto, acaso, al propio agente moral de la angustiosa carga de haber tenido que elegir? Sartre no ofrece una solución directa. Sí nos regala, en cambio, un sabio consejo semejante al modo en que el confucianismo se ha enfrentado al conflicto entre las normas sociales –por ejemplo, el contacto físico con la mujer de un hermano recogida en Mencio– y la individuación personal –ayudar a quien lo necesita–: inventa, esto es, ποιήσον. Este acto creativo no implica en modo alguno haber resuelto el dilema ético, y bien podría afirmarse por extensión que, desde una perspectiva clasicista de las concepciones trágicas del mundo, todo descriptivismo ético está condenado a no resolver dilema alguno. Esto es así porque aquellas filosofías son, ante todo, realistas, es decir, aceptan la realidad y no se pierden en fantasías. Sólo el moralista, a diferencia del virtuoso, se arrecima entorno a sí mismo ante el *horror vacui* y simplifica la existencia a través de prescripciones *a priori*, a través de un proceso de “overriding” que le evita la tediosa tarea de crear y decidir por sí mismo. Es por ello que ninguna de las decisiones de Antígona o Ifigenia resuelven el dilema de su tragedia, ni tampoco la catarsis de los doce trabajos heraclíteos o la automutilación de Edipo mejoran sustancialmente la posición contradictoria de los acontecimientos naturales que han llevado a todos ellos a obrar de esa manera. Y así, finalmente, ninguna de las decisiones de Yurang o la

---

<sup>415</sup> J.P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1960, pp. 39–45 (tr. Victoria Prad de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 44–48). Para la afirmación “L’homme invente l’homme” véase p. 38 (ed. española p. 43).

hermana de Nie Zheng, la joven Rong, podrían encontrar respuesta efectiva al estar determinadas no únicamente por el constructo social y su propia individuación, sino por las individuaciones diversas de agentes externos que los han precipitado, como en el caso de las tragedias griegas, a su fatídico final. Con todo lo dicho, tal vez sea necesario preguntarse con Goethe,

“¿Y si finalmente no es posible indagar la naturaleza?”<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> J.W. VON GOETHE, *Herrn Staatsminister von Voigt*, “Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?” (WA 1, 344/6). Para la traducción, véase SCHOPENHAUER, 2005, p. 27.

### III. Tensión trágica y conflicto moral en el *Shijing*

Junto a los textos propios de la tradición filosófica investidos de la autoridad de determinadas figuras o bien del crédito de sus eruditos discípulos, el *corpus* confuciano contaba en su haber con un amplio acervo de escritos de diferentes características desde los cuales el sabio podía concretar y legitimar el *status* histórico y ritual del individuo en la sociedad, a la vez que se planteaba la tensión trágica existente entre ambos ámbitos de la existencia humana como una realidad histórica ineludible<sup>417</sup>. La presencia de un conflicto fundamental entre al menos dos de estos constructos textuales, los tres escritos rituales o *Sanli* 三禮 –Clásico de Ritos, Ritos de Zhou o Zhouli 周禮 y Ritos de Ceremonia o Yili 儀禮– por un lado, y el Clásico de Poesía o *Shijing* –de ahora en adelante, nos referiremos a estos textos por su nombre chino– por otro, fue ya percibida por los primeros comentaristas de este último, quienes intentaron paliar la discontinuidad fundamental entre las normas rituales o *li* y la actividad creadora del agente moral presente en numerosos poemas cuya edición atribuye la tradición al mismo Confucio. La dinastía Song (960–1279) fue, a este respecto, uno de los momentos históricos fundamentales para el desarrollo de esta hermenéutica moral, ora sobre textos como el *Shijing*, ora sobre la dicotomía moral fruto de la conflagración con el *mos maiorum* y la *conscience collective* de la sociedad. Frente al carácter fragmentario de la tradición pre-imperial, las discusiones de este periodo de florecimiento del neo-confucianismo nos permiten comprender y establecer una distinción

---

<sup>417</sup> El *corpus* de textos confucianos ha variado a lo largo del tiempo. Zhuangzi, por ejemplo, recoge ya la existencia de un canon de seis textos o *liujing* 六經, compuesto por el *Shi* 詩 o Clásico de Poesía, *Shu* 書 o Clásico de Documentos, *Li* 禮 o Clásico de Ritos, *Yue* 樂 o Clásico de Música, *Yi* 易 o Clásico de los Cambios y *Chunqiu* 春秋 o Anales de Primavera y Otoño (Zhuangzi, 14/39/75). De estos, el Clásico de Música habría desaparecido ya en el s. III a.C., habiendo sobrevivido posiblemente partes del mismo en otros textos, entre ellos el Clásico de Ritos 禮記 o el capítulo vigésimo del *Xunzi*, *Yuelun* 樂論. Por ello el canon pasó a llamarse *Wujing* 五經 o Cinco Clásicos (*Baihutong*, 39/65/21 ss.). En el s. XVI, sin embargo, Liu Lian 劉廉 defendió sin mucho éxito que el *Yuejing* era, en realidad, el *Shijing*, en su *Yuejing yuanyi* 樂經元義, 3a–b, SKQS. A finales de Han, el *Xiaojing* y las *Analectas* conformaron los Siete Clásicos y, en la dinastía Tang, el número ascendió a doce (con el *Liji* y el *Chunqiu* divididos en tres partes cada uno, y añadiendo las glosas *Erya* 爾雅). Durante la dinastía Song, Zhu Xi seleccionó y comentó dos secciones del Clásico de Ritos, el *Daxue* y el *Zhongyong*, junto a las *Analectas* de Confucio y el *Mengzi*, que pasaron a conocerse como los Cuatro Libros o *Sishu* 四書. Finalmente, el *Mengzi* fue añadido en esta misma época, formando los actuales Trece Clásicos. Véase ENDYMION PORTER WILKINSON, *Chinese History: A Manual. Revised and Enlarged*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 475–476.

fundamental entre el filósofo y su obra, reflejada en las conversaciones de Cheng Yi 程颐 (1033–1107) y Zhu Xi (1130–1200).

El primero de estos pensadores, Cheng Yi, directamente influido por los escritos sobre educación femenina de Sima Guang 司馬光 y las correspondencias entre lo cosmológico y lo antropológico reflejadas en el *Yijing*, sostenía hábilmente que el papel de la mujer en la sociedad estaba cosmológicamente determinado a ser inferior al del hombre, dado que ella era reflejo de la Tierra y, por tanto, se encontraba sujeta a los ciclos del Cielo, esto es, al componente cosmológico masculino<sup>418</sup>. De Cheng Yi procede, precisamente, el desafortunado *dictum* 餓死事小，失節事大 “morir de hambre es asunto pequeño, perder la integridad es asunto grande”:

問：「孀婦於理似不可取（娶），如何？」曰：「然，凡取（娶）以配身也。若取（娶）失節者以配身，是已失節也。」又問：「或有孤孀貧窮無託者，可再嫁否？」曰：「只是後世怕寒餓死，故有是說。然，餓死事極小，失節事極大。」

“Pregunta: ‘Una viuda según este principio no puede casarse, ¿qué [piensa usted]?’. Digo: ‘Ciertamente, todo casamiento se hace a través del contacto físico matrimonial. Si se toma por esposa a quien ha perdido su virtud, haciendo esto a través del contacto físico matrimonial, esto implica haber perdido ya la virtud’. Pregunta de nuevo: ‘Tal vez siendo una viuda huérfana y pobre sin sustento alguno, ¿puede volver a casarse o no?’. Digo: ‘Esto es así dado que las nuevas generaciones temen el frío y el hambre, y por ello se dice esto. Ciertamente, morir de hambre es asunto extremadamente pequeño, perder la virtud es asunto extremadamente grande’<sup>419</sup>.

“Perder la virtud”, *shījié* 失節, debe entenderse como detrimento tanto moral como físico de la relevancia individual frente a la sociedad como resultado de una infracción de los *mores* propios del matrimonio por parte de la mujer, y habitualmente traducida por carencia de castidad, de pureza moral femenina<sup>420</sup>. No obstante, el propio Cheng Yi precisa en su texto

---

<sup>418</sup> Por ejemplo, los cultivos de grano o las mareas reflejan los ciclos celestes. Sobre esta influencia, véase JULIA CHING, “Sung Philosophers on Women”, *Monumenta Serica*, 42 (1994), pp. 264–265; *Chengshi yiwen* 程氏遺文, 1a–b, en CHENG YI 程頤, *Henan Cheng shi wen ji* 河南程氏文集, 8 vv., IV/12 文集.

<sup>419</sup> *Yishu* 遺書, 4a, en *ibid.* Según Wing–tsit Chan, este pasaje habría sido eliminado del *Jin silu jizhu* 近思錄集注, 6/7b, siendo substituído por otro pasaje más adecuado de la misma obra, 18/45a, sobre el amor fraternal. Véase ZHU XI y LÜ ZUQIAN, *Reflections of things at hand: The Neo–Confucian Anthology*, ed. WING–TSIT CHAN, Columbia University Press, Nueva York, 1967, p. 177, n. 21.

<sup>420</sup> Esto no implicaba, obviamente, una negación de los placeres carnales dentro de matrimonio, ni tampoco una carencia de reciprocidad por parte del marido. Sin entrar ahora en las complejidades de la ritualística matrimonial, tanto hombre como mujer podían pedir el divorcio por diferentes razones, aunque únicamente el hombre podía tomar una concubina, que siempre permanecía por debajo de la autoridad de la esposa. Sobre la



que esto es lo que debe hacerse *en principio, yu li* 於理, existiendo en la práctica una relativa flexibilidad fruto de la imposición de la propia significación individual sobre las normas sociales. Así, por ejemplo, Cheng Yi subraya la necesidad del marido de no acentuar las faltas de su mujer en caso de solicitar el divorcio, para no perjudicar a ésta en caso de que desee volver a contraer matrimonio<sup>421</sup>. Igualmente, frente a la viudedad, el filósofo confuciano afirma que:

始公撫育諸孤弟，其長二人仕登朝省，二十餘年間皆亡。長弟之子九歲，從弟之子十一歲，公復撫養，至於成長，畢其婚宦。育二孤皆再世，亦異事也。前後五得任子，以均諸父子孫。嫁遺孤女，必盡其力；所得俸錢，分贍親戚之貧者。伯母劉氏寡居，公奉養甚至。其女之夫死，公迎從女兒以歸，教養其子，均於子姪。既而女兒之女又寡，公懼女兒之悲思，又取（娶）甥女以歸，嫁之。

“Inicialmente, mi venerable padre crió a sus hermanos huérfanos, quienes adultos tomaron ambas posiciones gubernamentales en la provincia, mas en veinte años todos ellos murieron. El hijo del mayor de ellos tenía nueve años, y el hijo del siguiente once, y mi venerable padre volvió a criarlos, hasta que alcanzaron la madurez, y finalmente se casaron y tomaron puestos oficiales. Haber criado a dos huérfanos en esta generación siguiente, ¡qué cosa tan maravillosa! Desde las precedentes generaciones hasta las posteriores, cinco obtuvieron puestos oficiales por los logros [de mi padre], pudiendo ser considerados todos ellos como descendientes de mi padre. Casó a las hijas huérfanas [de sus hermanos], sin duda agotó sus esfuerzos en ello; el dinero obtenido con su salario, lo dividió compartiéndolo con sus familiares pobres. Cuando la tía Liu enviudó viviendo por sí misma, mi venerable padre la apoyó completamente. Cuando el marido de la hija [de Liu] murió, mi venerable padre le dio la bienvenida, haciéndola volver de casa de su hermana mayor, educando y cuidando a su hija, tomando a su sobrina como su propia hija. Poco después la hija de su hermana mayor también enviudó, y mi venerable padre, temiendo el pesar de su hermana mayor, también trajo a la sobrina de vuelta, haciéndola casar”<sup>422</sup>.

Zhu Xi, quien mantenía ideas semejantes a Cheng Yi en lo que al matrimonio respecta, comenta este pasaje de su predecesor de la siguiente forma:

---

situación de la mujer en la China pre-imperial, véase O’HARA, pp. 255 ss.

<sup>421</sup> *Yishu*, 72a–b.

<sup>422</sup> *Yichuan wenji* 伊川文集, 8/6b–7a, en CHENG YI, *Henan Cheng shi wen ji*, IV/12. Siguiendo diversas fuentes históricas levemente dispersas, podemos inferir que el padre de Cheng Yi, Cheng Xiang 程珦, tuvo dos hermanos, Cheng Fan 程璠 y Cheng Chong 程琮, que habrían tenido cuatro y dos hijas respectivamente. Cheng Xiang habría casado a la hija mayor de Cheng Fan con el hijo de un ministro de nombre Zhang Zhao-li 張昭立 –su segunda hija murió pronto y las dos más jóvenes nunca se casaron–, y a las hijas de Cheng Chong con un oficial de Hubei de nombre Liu Lizhi 劉立之 y con un candidato a los exámenes imperiales de más alta categoría llamado Wan Mu 王霖. Los puestos gubernamentales de los hermanos de Cheng Xiang fueron asignados en la provincia de Henan. Para una colección de diversas citas en relación a la familia de Cheng Xiang, véase WANG ZENGYU 王曾瑜, “Henan Chengshi jiazu yanjiu” 河南程氏家族研究, en *Zhongguo jinshi jiazu yu shehui xueshu yantao huilun wenji* 中國近世家族與社會學術研討會論文集, Zhongyang yanjiuyuan, Taipei, 1998, pp. 49–78, especialmente p. 65.

問：「取（娶）甥女歸嫁一段，與前孤孀不可再嫁相反，何也？」朱子曰：「大綱恁地，但人亦有不能盡者。」

“Pregunta: ‘Este pasaje de la sobrina casada que [nuevamente] contrajo matrimonio, se opone a lo dicho antes con respecto a que una viuda huérfana no podía volver a contraer matrimonio, ¿cómo es esto?’ El Maestro Zhu dice: ‘Los grandes vínculos son así, pero hay gente que tampoco puede alcanzarlos siempre’”<sup>423</sup>.

La siguiente anécdota, también de Zhu Xi, ilustra claramente este punto:

「建陽簿權縣。有婦人，夫無以贍，父母欲取以歸。事到官，簿（簿）斷聽離。致道深以為不然，謂夫婦之義，豈可以貧而相棄？官司又豈可遂從其請？」曰：「這般事都就一邊看不得。若是夫不才，不能育其妻，妻無以自給，又柰何？這似不可拘以大義。只怕妻之欲離其夫，別有曲折，不可不根究。」

“‘Jianyang, condado de Buquan. Había una mujer casada cuyo marido no tenía con qué mantenerla, y su padre y madre deseaban llevarla de vuelta. El asunto fue presentado ante un oficial, quien con ligereza lo juzgó, administró y marchó. Los devotos del *Dao* lo reprobarán, pues en los principios entre un marido y una esposa, ¿cómo pueden por la pobreza abandonarse el uno al otro? ¿Cómo puede un oficial satisfacer semejante petición?’. Digo: ‘Tales asuntos no pueden observarse desde una única perspectiva. Si el marido no es capaz, ni puede mantener a su esposa, y la esposa no puede a sí misma mantenerse, ¿qué hacer? En tal situación no puede serse inflexible con los grandes principios. Tan sólo hay que estar atento a que el deseo de la esposa de abandonar a su marido no sea engañoso, por lo que no puede no ser investigado’”<sup>424</sup>.

La idea de un principio último o *li* 理, noción que germinará en el neo-confucianismo de Zhu Xi iniciado por Cheng Yi, remite a un orden orgánico universal anterior a toda creación y fuente de la moral, semejante por ello al *Dao*<sup>425</sup>, no establecido por el filósofo mas comprendido por él. Estas leyes naturales han sido transmitidas por los sabios a través de los rituales (*li*), reflejo del orden natural de los cielos y su correspondencia en la Tierra y, por tanto, en los seres humanos. Como se ha dicho, estos rituales son el resultado de la conjunción aditiva de los diferentes *yi* o significaciones del agente moral como ser

---

<sup>423</sup> *Jin silu jizhu*, 6/5 (ed. JIANG YONG 江永); *Zhuzi yulei* 朱子語類, 96, 6/3b. Chan entiende aquí la incapacidad moral de ciertas personas para alcanzar unos estándares de conducta tan altos, pero no hay nada que indique que Zhu Xi no se esté refiriendo a situaciones tales como la descrita en el pasaje siguiente. Véase WING-TSIT CHAN, *Chu Hsi. Life and Thought*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1987, p. 36.

<sup>424</sup> *Zhuyi yulei*, 106, 5a–b.

<sup>425</sup> HUANG SIU-CHI, *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*, Greenwood, Connecticut, 1999, p. 148.

independiente y autónomo, regido por su propia ley, y es por ello que, dada su naturaleza social, estos rituales pueden y deben cambiar espacial y temporalmente. Dado el carácter no prescriptivista de la filosofía confuciana, el orden natural (*lǐ* 理 < li) y social (*lǐ* 禮 < liaj)<sup>426</sup> difieren y se asemejan, respectivamente, en dos sentidos: primeramente, el orden natural es perpetuo, constante y en líneas generales inalterable; el orden social, no obstante, es vicisitudinal e inmanente con respecto al primero. En segundo lugar, ambos órdenes pueden sufrir alteraciones debidas a fenómenos externos. Así, el comportamiento maligno de un gobernante hace al Cielo responder con catástrofes, es decir, alteraciones de su orden natural. De igual forma, factores externos al agente moral causan en él que su curso natural, sus principios, no puedan ser aplicados prescriptivamente y sea necesario *inventar* para así solucionar situaciones en las que la elección se convierte en un factor tan arduo como decisivo.

La noción del filósofo que aquí se nos presenta, y que defenderemos a lo largo de nuestro estudio como fuente de inspiración para la *ars contextualis* confuciana como transcendentalidad de la ley escrita, de los rituales, perpetuada en la figura del hombre ejemplar, contrasta con la estrecha definición del filósofo como hijo de su tiempo en ciertas hermenéuticas modernas –Kant, Fichte–, mas se acerca considerablemente a aquél que, como recordaba Nietzsche, “constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias [...] acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos”<sup>427</sup>, “un aire fuerte” del que es preciso estar hecho, y la filosofía, por su parte, “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas – búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral”<sup>428</sup>. Esta visión prometeica es aplicable a la distinción realizada tanto por Cheng Yi como por Zhu Xi: que es necesaria la existencia de principios y leyes, pero que el ser humano ni puede ni debe limitarse a los mismos, sino que su responsabilidad se encuentra en enriquecer estos con su experiencia personal, solventando

---

<sup>426</sup> Según la reconstrucción en EDWIN G. PULLEYBLANK, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, UBC Press, Vancouver, 1991. No es hasta la dinastía Yuan, en el s. XIV, que ambos caracteres comienzan a pronunciarse igual. La distinción está presente en los actuales dialectos sureños, como por ejemplo *li/lé* en Taiwan, *leo/lai* en cantonés.

<sup>427</sup> JGB § 292, KSA V, p. 235. Traducción española de Andrés Sánchez Pascual en *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 265.

<sup>428</sup> EH, “Vorrede” § 3, KSA VI, p. 258. Traducción española de Andrés Sánchez Pascual en *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 16.

esa tensión moral con el *mos maiorum* y la *conscience collective* a través de su propia creación como agente moral responsable.

Con esto en mente, se hace necesario introducir, en primer lugar, desde qué textos procederemos a realizar este primer análisis en torno a los conceptos de decisión, consecuencia y el dilema ético en la ritualidad confuciana.

### **3.1. Los tres escritos rituales o *Sanli* 三禮**

Los tres textos principales de ritualística confuciana son el *Yili* 儀禮 o *Ritos de Ceremonia*, el *Liji* 禮記 o *Clásico de Ritos* y el *Zhouli* 周禮 o *Ritos de Zhou*, a los cuales acompaña en ocasiones el poco conocido *Da Dai Liji* 大戴禮記 o *Clásico de Ritos de Dai el Mayor*. El primero de ellos constituye una minuciosa guía de cómo la aristocracia Zhou debía realizar los rituales, frente al carácter más utópico y embellecido del *Zhouli*. El *Liji*, que con el tiempo pasó a formar parte de los Cinco Clásicos al creerse que su autoría se remontaba al mismo Confucio, describe las prácticas rituales y su justificación cosmológica, trazando una auténtica teoría del ritual y las costumbres de la China pre-imperial. Estos tres textos componen lo que se denomina *Sanli* o *Tres escritos rituales* y a ellos se añade, habitualmente, un cuarto texto, el *Da Dai Liji*, un conjunto de observaciones rituales tardías atribuido a Dai De 戴德. Sobre cada uno de estos textos, su contenido y su formación, procederemos a continuación.

#### **3.1.1. Ritos de Ceremonia o *Yili* 儀禮**

El *Yili* contiene descripciones normativas de cómo los *shi* 士, principalmente, deben llevar a cabo los rituales sociales dentro de la corte, amén de precisas instrucciones de carácter paideico enfocadas a diferentes posibilidades de realización de estos rituales. Organizado en diecisiete *piān* 篇 o “libros”, el *Yili* describe minuciosamente los ritos relativos a (1) la investidura de los *shi*, (2) su matrimonio, (3) reunión con otros *shi*, (4–7) convites y competiciones de arco tanto civiles como estatales, (8) comunicados

inter-estatales, (9) banquetes de un duque en presencia de un oficial superior, (10) audiencia con la corte real, (11–13) rituales funerarios tanto para los *shi* como para los restantes miembros de la aristocracia, (14) ritos post-funerarios, (15) sacrificios al padre o abuelo, (16) sacrificios de los oficiales de alto rango y, finalmente, (17) las ceremonias post-funerarias realizadas una vez concluidas las representaciones teatrales que acompañaban el sepelio<sup>429</sup>.

El título de *Yili* aparece por primera vez en el *Lunheng*<sup>430</sup>, fechado entre los años 70 y 80 de nuestra era, en donde se nos refiere que el texto que le era contemporáneo a su autor contaba únicamente con dieciséis libros y que, originalmente, se habría perdido durante la fatídica quema en la dinastía Qin. El mismo texto aparece bajo otros nombres en los registros históricos de Sima Qian y Ban Gu 班固: *Ligujing* 禮古經 o *Shili* 士禮 o simplemente *Li*, dejando claro que, efectivamente, había existido con anterioridad a la dinastía Qin<sup>431</sup>, pero que se habría deteriorado hasta ser finalmente destruido por orden del Primer Emperador, restando sólo el primer libro. De acuerdo con la tradición, el texto habría sido transmitido por el mismo Confucio y se remontaría a la casi mitológica figura del duque Zhou, aunque este último supuesto se basa, posiblemente, en un error de lectura del *Clásico de Ritos*, en donde se nos dice que el duque 制禮作樂 “creó los ritos y la música”<sup>432</sup>. No hay razón alguna, sin embargo, para considerar que se esté refiriendo a estos textos.

Con respecto a su relación con Confucio, una carta del editor Liu Xiang con motivo de la demolición de la casa del maestro de Lu por parte del rey Gong 恭 (c. 154 a.C.) para la construcción de un palacio atestigua el hallazgo de 39 libros perdidos sobre rituales que, de acuerdo con Boltz, sumados a los diecisiete libros del *Yili* supuestamente conservados conformarían los 56 *juàn* o volúmenes de los que originalmente se compondría el *Ligujing*,

---

<sup>429</sup> Para una descripción detallada de los contenidos, véase WILLIAM G. BOLTZ, “I li 儀禮”, en LOEWE, 1993, pp. 235–236 y 239.

<sup>430</sup> 36/175/10. Las tres apariciones de *Yili* en el *Shiji* no hacen referencia a texto alguno, sino a las ceremonias rituales en general.

<sup>431</sup> Respectivamente, *Hanshu*, 30/1709, en 56 *juàn*, correspondiente al texto antiguo o *guwen* 古文, y *Hanshu* 30/1710, en 17 libros –學七十– según el texto original, siendo esto una errata que debe corregirse por 與十七, según Liu Chang 劉敞 (fallecido en el año 132, v. *infra*), texto nuevo o *jinwen* 今文. El título de *Li Ji* en los textos Han se refiere siempre al *Yili* y sus secciones de registros rituales o *Ji* 記, situadas al final de algunos de sus libros, mas nunca a lo que hoy conocemos como *Liji*.

<sup>432</sup> *Liji*, 14.1/84/24. Esta idea se remonta a Jia Gongyan (fl. 650) 賈公彥, *Yili zhushu* 儀禮注疏, 9, SKQS, y Kong Yingda 孔穎達 (574–648), *Liji zhengyi* 禮記正義, *chizhuan* 敕撰 1/3a, prefacio segundo eliminado de la edición SKQS. Cf. Ao Jigong 敖繼公 (fl. 1301), *Yili jishuo* 儀禮集說, 1a, en SKQS.

de acuerdo con el *Hanshu*<sup>433</sup>. Este texto habría sido finalmente adquirido por el rey Xian 獻 (155–129 a.C.) de Hejian 河間, quien lo habría entregado a la corte, en donde habría permanecido almacenado al menos hasta finales del s. II de nuestra era, en tiempos del comentarista confuciano Zheng Xuan 鄭玄. Por su parte, el texto original en 17 libros, conocido entonces como *Shili* o *Rituales de los Shi*, parece remitirse a la figura de Gao Tangsheng 高堂生<sup>434</sup>, erudito de Lu, quien además de haberlo estudiado habría perpetuado el texto nuevo en la figura de tres de sus discípulos, Dai De 戴德, Dai Sheng 戴聖 y Qing Pu 慶普, autores de tres reseñas independientes elaboradas sobre el texto conservado por Gao Tangsheng, y cuyas diferencias, hasta donde conocemos, no parecen haber trascendido más allá de la ordenación y nomenclatura de los libros<sup>435</sup>. De estas tres ediciones, la correspondiente a Qing Pu es de dudosa existencia: aunque aparece mencionada en el *Hou Hanshu* está ausente en el índice de textos rituales de Zheng Xuan que, sin embargo sí añade una cuarta reseña a cargo del prolífico editor Han, Liu Xiang<sup>436</sup>.

<sup>433</sup> Para la carta de Liu Xiang, véase *Hanshu*, 36/1969. En *Hanshu*, 30/1709 se nos dice que el *Ligujing*, esto es, el *Yili*, contenía 56 volúmenes divididos en 17 libros. Esto fue ya reconocido por Liu Chang, citado por Yan Shigu 顏師古 (581–645) en su comentario *ad locum*: 學七十篇當作與十七篇文相似, 五十六卷除十七, 正多三十九 “*Xue qishi* [Estudiar setenta] libros debe corregirse por *yu shi qi* [En diecisiete], siendo sus caracteres parecidos; a los 56 volúmenes les faltaban 17, restando en total 39”. La misma opinión fue recogida por Pi Xirui 皮錫瑞 (1850–1908) en *Jinxue tonglun* 經學通論, 3/1 (Zhonghua shuju, Beijing, 1954) y por Dong Fengyuan 董豐垣 (fl. 1882) en *Shi xiaobian* 識小編, 2/36–37 (Shangwu yinshu, Shanghai, 1936).

<sup>434</sup> *Shiji*, 121/3118; 3126; *Hanshu*, 30/1710; 88/3593; 3614; *Suishu* 32/925. De acuerdo con el segundo pasaje del *Shiji*, 諸學者多言禮, 而魯高堂生最本。禮固自孔子時而其經不具, 及至秦焚書, 書散亡益多, 於今獨有士禮, 高堂生能言之 “Numerosos estudiosos podían recitar los *li*, y de ellos Gao Tangsheng de Lu era el más fiable. Los *li* estaban firmemente establecidos desde tiempos de Confucio y sus textos no se habían preparado, por lo que en tiempos de la quema de libros de Qin, los libros se dispersaron y perdieron en demasía, quedando hoy tan sólo el *Shili*, el cual Gao Tangsheng puede recitar”.

<sup>435</sup> Véase BOLTZ, p. 239, para una tabla comparativa de estas diferencias menores y sus repercusiones para nuestro conocimiento del texto.

<sup>436</sup> Para esta reseña véase BOLTZ, loc.cit. Según BOLTZ, p. 238, *Hou Hanshu* no mencionaría a Qing Pu entre los transmisores del texto, pero no es así: 後瑕丘蕭奮以授同郡后蒼, 蒼授梁人戴德及德兄子聖、沛人慶普。於是德為大戴禮, 聖為小戴禮, 普為慶氏禮, 三家皆立博士。[...] 中興已後, 亦有大、小戴博士 “Después Xiao Fen del Monte Xia con él [*Li* en 17 libros] instruyó a Hou Cang de la misma prefectura, Cang instruyó a Dai De y su hermano de De de Liang, Sheng, y a Qing Pu de Pei, En consecuencia, De hizo el *Da Dai Li*, Sheng el *Xiao Dai Li*, Pu el *Qing shi Li*, estos tres establecieron escuela. [...] tras el resurgir, también permanecieron las escuelas de Dai el Mayor y Menor” (79B/2576). Boltz se está refiriendo al siguiente pasaje, en el que se detalla únicamente qué estudiosos fueron elegidos por el emperador Guangwu: 昔王莽、更始之際, 天下散亂, 禮樂分崩, 典文殘落。及光武中興, 愛好經術, [...] 採求闕文, 補綴漏逸。[...] 於是立五經博士, 各以家法教授, 易有施、孟、梁丘、京氏, 尚書歐陽、大小夏侯, 詩齊、魯、韓, 禮大小戴 “El el pasado, en tiempos de Wan Mang y Gengshi, todo bajo el cielo estaba confuso, los rituales y la música divididos, los textos canónicos incompletos. Mas al llegar el resurgir de Guangwu, quien se deleitaba en la instrucción de los clásicos, [...] buscó los textos perdidos, enmendando las omisiones. [...] Así pues, estableció estudiosos de los Cinco Clásicos, cada uno instruido en una disciplina concreta: sobre los cambios [adivinación] a Shi, Meng, Liangqiu, Jingshi; sobre el *Shangshu* a Ouyang y los hermanos Xiahou; sobre la poesía a Qi, Lu, Han; sobre los rituales a los hermanos Dai” (79A/2545). Para el *Sanli mulu* 三禮目錄 de Zheng Xuan, hoy perdido, véanse las citas al

### 3.1.2. Clásico de Ritos o *Liji* 禮記

De todas las obras rituales el *Liji* constituye sin duda, como su nombre contemporáneo indica, el texto ritual por antonomasia, palpable en el orden creciente de importancia que adquirió desde las primeras etapas de su formación hasta entrar a formar parte de los Cuatro Libros y Cinco Clásicos del confucianismo, y situándose, por tanto, al mismo nivel que las *Analectas* de Confucio o el *Mengzi*. A diferencia del *Yili*, el *Liji* centra su atención en la figura del gobernante y, en especial, se esfuerza en exponer las razones cosmológicas existentes detrás de las diferentes prácticas, esto es, establecer una teoría del ritual. Frente al prescriptivismo del *Yili* o el descriptivismo del *Zhouli*, los 49 libros que componen el *textus receptus* del Clásico de Ritos ofrecen una visión constructivista de los rituales como inventos de sabios capaces de reconocer patrones correlativos tanto en el movimiento del cosmos como en la conducta y disposiciones humanas, modelos capaces de dirigir al hombre y elevarlo por encima de las bestias, de convertirlo en un animal moral o, como afirmaba Xunzi, de armonizar su existencia a través de la significación personal de nuestra moral individual sobre el mundo. La función del *Liji*, no obstante, es aparentemente más constrictiva, en cuanto que somete en gran medida el comportamiento humano al ritual, al *mores* colectivo:

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓以明禮。

“*Dao*, virtud, *ren* e *yi*, sin *li* no pueden completarse; la instrucción a través del ejemplo y la corrección de las costumbres, sin *li* no pueden perfeccionarse. Las rupturas, disputas y litigios, sin *li* no pueden resolverse. El gobernante y el sujeto, el superior e inferior, padre e hijo, hermano mayor y menor, sin *li* no pueden establecerse. Oficiales y estudiantes, al servir a sus maestros, sin *li* no podrían tratarlos como familiares. En la asignación de cargos gubernamentales y en el gobierno de las tropas, en la toma de cargos

---

mismo en Jia Gongyan, *Yili zhushu*. Durante las excavaciones arqueológicas de julio de 1959 en Mozuizi 磨咀子 (Wuwei 武威, Gansu 甘肅), salió a la luz la tumba de un oficial (tumba nº 6), tal vez un oficial asistente de ritos o *li yuàn* 禮掾, en cuyo interior se hallaron varias tablillas con fragmentos del *Yili*. De ellas, la clasificada como *jiǎ* 甲 o número uno contiene 7 libros diferentes de las dos versiones de los hermanos Dai y de Liu Xiang, por lo que se ha especulado que podría tratarse de la edición de Qing Pu. Véase LIU WEIXIAN 劉文獻, *Wuwei hanjian* 武威漢簡, Wenwu, Beijing, 1965, pp. 10–11 y 14–15. Estos textos datarían de la primera mitad del s. I de nuestra era.

y en la administración de leyes, sin *li* el prestigio no se correspondería [con la función desempeñada]. En las plegarias en el templo de los ancestros y en los sacrificios ofrecidos, en las ofrendas a espíritus, sin *li* no podrían hacerse con honestidad y solemnidad. Por ello el hombre ejemplar es respetuoso, moderado, modesto, con ello ilumina [el significado de los] *li*<sup>437</sup>.

A imagen del pensamiento bruniano en Europa en lo que al cristianismo respecta, el ritual contiene una función profundamente didáctica y legislativa para el hombre común, para el no filósofo: hacer de él un ser humano, diferenciarlo de las bestias y permitirle regularse más allá de su provecho egoísta a través de la repetición compulsiva del *mox* colectivo, de su rol social. Por ello:

子云：「小人貧斯約，富斯驕；約斯盜，驕斯亂。」禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也。故聖人之制富貴也使民富不足以驕，貧不至於約，貴不慊於上，故亂益亡。

“El Maestro dijo: ‘El hombre bajo en la pobreza es estrecho, en la riqueza es arrogante; por su estrechez roba, por su arrogancia causa el desorden’. Los *li*, de acuerdo con las pasiones de los hombres toman éstas para regularlas, y con ellos es el pueblo resguardado. Por ello, la administración del sabio de honores y riquezas, emplean al pueblo de tal forma que las riquezas no alcancen a volverlo arrogante, ni que la pobreza sea estrechez, ni que los honores causen resentimiento hacia los superiores”<sup>438</sup>.

Y también:

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。

“Los papagayos pueden hablar, no son distintos de otras aves; los orangutanes pueden hablar, no son distintos de otras bestias. Los hombres de hoy que carecen de *li*, aunque puedan hablar, ¿no [tienen] también el corazón de las bestias? Si se fuese únicamente bestias sin *li*, por ello padres e hijos cohabitarían juntos. Es por esto que los sabios surgieron para crear los *li* con los que instruir a los hombres. Haciendo que los hombres así posean *li*, se sabe que son diferentes de las bestias”<sup>439</sup>.

En lo que al texto como entidad física respecta, los 49 libros que componen el *Liji*

---

<sup>437</sup> *Liji*, 1.6/1/16–18. Este pasaje remite claramente a diversos materiales encontrados en *Xunzi*, por ejemplo 10/46/19; 11/55/21; 18/88/21.

<sup>438</sup> *Liji*, 31.2/139/14–16. Cf. *Xunzi*, 23/113/12–14: 今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣孳，而違禮義者為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。 “Aquellos hombre actuales que se transforman a través de un maestro modelo, que acumulan de conocimientos culturales, que siguen rectamente (*Dao*) *li* e *yi*, son hombres ejemplares; los que se entregan a pasiones naturales, se contentan en la indulgencia y la lujuria, y violan *li* e *yi*, son hombres bajos. Considerándolo a través de esto, que la disposición natural humana es depravada está claro, su benevolencia debe ser fabricada”.

<sup>439</sup> *Liji*, 1.6/1/18–20.



forman un todo heterogéneo sin estructura precisa, consecuencia directa de la edición tardía, en la dinastía Han, de diversos escritos rituales probablemente datados entre los ss. IV–II a.C. La autoría es, por tanto, igualmente problemática<sup>440</sup>, aunque ciertos parecidos con el *Xunzi* y, en consecuencia y como se verá inmediatamente, con el *Da Dai Liji*, podrían contextualizar algunas de las partes constituyentes de estas obras rituales en un determinado núcleo filosófico o, tal vez, relacionarlos con las numerosas escuelas de *ruismo* que habrían surgido tras la muerte de Confucio<sup>441</sup>.

Según la tradición, recogida tardíamente en el *Suishu*, en la cual se reproduce el testimonio del confuciano Chen Shao 陳邵 de la dinastía Jin,

漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇，獻之時亦無傳之者。至劉向考校經籍，檢得一百三十篇，向因第而敘之。而又得《明堂陰陽記》三十三篇、《孔子三朝記》七篇、《王史氏記》二十一篇、《樂記》二十三篇，凡五種，合二百十四篇。戴德刪其煩重，合而記之，為八十五篇，謂之《大戴記》。而戴聖又刪大戴之書，為四十六篇，謂之《小戴記》。漢末馬融，遂傳小戴之學。融又定《月令》一篇、《明堂位》一篇、《樂記》一篇，合四十九篇；而鄭玄受業于融，又為之注。今《周官》六篇、古經十七篇、《小戴記》四十九篇，凡三種。

“A principios de Han, el rey Xian de Hejian también obtuvo de Confucio, sus discípulos y estudiantes posteriores los registros de 131 libros, que en tiempos de Xian ya no se transmitían. Cuando Liu Xiang estudiaba y editaba los libros clásicos, tuvo la ocasión de examinar 130 libros, a los que una vez ordenados añadió un prefacio. Y también obtuvo el *Ming tang yin yang ji* en 33 libros, el *Kongzi sanchao ji* en 7 libros, el *Wang Shishi ji* en 21 libros, el *Yueji* en 23 libros, un total de cinco, que constituían 224 libros. Dai De eliminó sus partes duplicadas, los juntó y registró, haciendo 85 libros, y llamándolo *Da Dai Ji*. Y Dai Sheng también eliminó libros de Dai De, reduciéndolo a 46 libros, y llamándolo *Xiao Dai Ji*. A finales de Han, Ma Rong transmitió las enseñanzas de Dai el Menor. Rong también estableció el *Yueling*, *Ming tang wei* y *Yueji* en un libro cada uno, haciendo en total 49 libros. Y Zheng Xuan, recibiendo el trabajo de Rong, también los comentó. El texto nuevo del *Zhouguan* cuenta con 6 libros, el antiguo clásico con 17 libros, el *Xiao Dai ji* con 49 libros, en total tres ”<sup>442</sup>.

Este pasaje ha sido considerado por Riegel espúreo, en cuanto que trata de armonizar

<sup>440</sup> JEFFREY K. RIEGEL, “Li chi 禮記”, en LOEWE, 1993, pp. 293–295.

<sup>441</sup> BURTON WATSON, *Early Chinese Literature*, Columbia University Press, Nueva York, 1962, p. 140; RIEGEL, p. 295. Como en el caso del *Da Dai Liji*, algunas partes reproducen también secciones del *Huainanzi*.

<sup>442</sup> *Suishu*, 32/925. En nuestra discusión, *infra*, en torno al *Da Dai Liji* hemos ampliado ligeramente algunos puntos relacionados con la cronología y estructura de estas obras. Véase, igualmente, la tesis de graduación de KE HUILIAN 柯慧蓮, *Jinben ‘Liji’ zhong youguan sangfu zhidu de pianzhang yu ‘Yili – Sangfu pian’ zhi guanxi* 今本《禮記》中有關喪服制度的篇章與《儀禮·喪服篇》之關係, National Central University, Zhongli, Taiwan, 2002, pp. 82–86.

diferentes obras recogidas en el índice de textos rituales del *Hanshu*<sup>443</sup>, explicando como la increíble variedad de escritos sobre ritualística confuciana acabaron formando únicamente tres volúmenes: el *Zhouli*, aquí llamado *Zhouguan*, el *Yili* y el *Liji* o *Xiao Dai ji*, resultado de extirpar al *Da Dai ji* sus partes más importantes. No obstante, aunque algunas de estas atribuciones son sin duda dudosas –no se encuentra testimonio de la edición de los hermanos Dai hasta Zheng Xuan y, en este caso, a través de fuentes mucho más tardías–, hay que resaltar que contamos a día de hoy con evidencia material para afirmar que el *Liji* debió componerse tardíamente y que muchos de sus capítulos, sino todos, habrían sido textos independientes<sup>444</sup>: el descubrimiento en Guodian de uno de los capítulos del *Liji*, el *Ziyi* 緇衣, atribuido al nieto de Confucio y maestro de Mencio, Zi Si. Shaughnessy ha detallado y reconstruido extensamente como este texto evolucionó hasta convertirse en un capítulo del *textus receptus* del *Liji*, por lo que no nos extenderemos en la cuestión<sup>445</sup>.

### 3.1.3. Ritos de Zhou o Zhouli 周禮

A diferencia de los textos precedentes, el *Zhouli* contiene únicamente descripciones de la organización política de un Zhou occidental idealizado<sup>446</sup>, cuyo contenido se corresponde, en realidad, con el sistema burocrático de los Estados Combatientes<sup>447</sup>. Las seis secciones se ocupan de los asuntos administrativos de (1) primeros ministros, (2) ministros de asuntos públicos y educativos, (3) patriarcas de sacrificios rituales, (4) ministros militares, (5) ministros judiciales y (6) ministros de trabajo. La última de estas secciones, perdida durante la dinastía Han y ausente en los textos recopilados por el rey Xian, fue sustituida por el actual *Kaogongji* 考工記, “Registros de inspección laboral”, un texto que, dado lo peculiar del mismo, ha sido sometido a numerosos estudios filológicos desde la segunda mitad de la

---

<sup>443</sup> *Hanshu*, 30/1709–1710. Cfr. Riegel, pp. 294–295.

<sup>444</sup> RIEGEL, p. 295, remite la compilación a Cao Bao 曹褒 (ca. 100) de un *Liji* en 49 libros (*Hou Hanshu*, 35A/1205). No obstante Cao Bao habría sido únicamente su transmisor, por lo que el texto podría haberse formado en la escuela de Qing Pu a la que pertenecía o, incluso, pertenecer a su maestro, lo cual permitiría a los hermanos Dai haber trabajado también el texto.

<sup>445</sup> EDWARD L. SHAUGHNESSY, *Rewriting early Chinese texts*, SUNY, Albany, 2006, pp. 63–130, y en especial p. 63, n. 1.

<sup>446</sup> WATSON, p. 139.

<sup>447</sup> LOTHAR VON FALKENHAUSEN, “Reflections on the political role of spirit mediums in Early China: the *wu* officials in the *Zhou li*”, *Early China*, 20 (1995), pp. 279–300.

dinastía Song<sup>448</sup>.

Retomando la cuestión temporal y cronológica, el *Zhouli* no aparece mencionado hasta la dinastía Han, siendo entonces conocido como *Zhouguan* 周官 o *Zhouguanjing* 周官經, esto es, *Clásico de las posiciones gubernamentales de la dinastía Zhou*<sup>449</sup>, nombre conservado, posiblemente, hasta el reinado de Wang Mang 王莽 (r. 9–23), momento en el que es ya conocido como *Zhouli*<sup>450</sup>. Con este nombre habría editado Liu Xin 劉歆, hijo de Liu Xiang, el texto original *Zhouguan*, dándole así la autoridad de un texto fidedigno ritual<sup>451</sup>. Este supuesto se sostiene no sólo sobre la importancia que Liu Xin daba a las ediciones antiguas o *guwen*, sino por el hecho de haber querido llamar al texto, originalmente, *Liji*. No obstante, a pesar de la íntima relación existente entre Liu Xin y el *Zhouli*, consideraciones de índole filológica en torno al vocabulario y los topónimos utilizados obligan a situar el texto, al menos, en el período de Primavera y Otoño (770–476 a.C.). A su vez, esto se ve confirmado por diversas fuentes, según las cuales un *Zhouli* en seis libros habría sido entregado al rey Xian 獻 por un personaje desconocido llamado *Lishi* 李氏 o Señor Li<sup>452</sup>. Debido al estado incompleto del mismo, el rey Xian ofreció una recompensa de mil piezas de oro o *jin* 金 pero, no obteniendo respuesta, se vio forzado a sustituir la sexta sección por el actual *Kaogongji*.

Siendo un texto antiguo (*guwen*), es decir, redescubierto tras la quema y proscripción de clásicos llevada a cabo por el primer monarca de la dinastía Qin, a diferencia de los textos nuevos que habían sido previamente memorizados, el *Zhouli* pasó sin pena ni gloria hasta su rehabilitación durante el reinado de Wang Mang por parte de Liu Xin, partidario de las ediciones antiguas<sup>453</sup>. La tradición parece haber atribuido el texto al duque Zhou en fecha

---

<sup>448</sup> JIANG YONG 江永, *Zhouli yiyi ju yao* 周禮疑義舉要, 6/passim, tomando la idea de Lin Xiyi 林希逸 (1193–?), *Kaogongji jie* 考工記解, SBCK 5b. Véase DAI WUSAN 戴吾三, *Kaogongji tushuo* 考工記圖說, Shandong huabao, Shandong, 2003, p. 1.

<sup>449</sup> Por ejemplo, en *Shiji*, 28/1357; *Hanshu*, 30/1709.

<sup>450</sup> *Hanshu*, 99, por ejemplo 4187.

<sup>451</sup> *Qian Hanji*, 25/2b, SBCK; Lu Deming 陸德明 (556–627), *Jingdian shiwen* 經典釋文, 1/26a, SKQS.

<sup>452</sup> *Hanshu*, 53/2410; *Suishu*, 32/925; Zheng Xuan, *Liu yi lun* 六藝論, 5b, en YUAN JUN 袁鈞, *Zhengshi yishu* 鄭氏佚書, Zhejiang shuju, 1888, 10 fascículos. El testimonio del *Suishu* con respecto al Sr. Li depende de Zheng Xuan.

<sup>453</sup> De acuerdo con Ma Rong 馬融, cuyo testimonio se encuentra conservado en el sumario que del mismo realizó Jia Gongyan, el *Zhouli* habría sido, en efecto, objetivo de la quema Qin. Véase su *Zhouli feixing* 周禮廢興, 2b–3a, en *Zhouli zhushu* 周禮注疏, SKQS.

temprana tal vez, incluso, antes del reinado de Wang Mang<sup>454</sup>, autoridad ya cuestionada por He Xiu 何休 (129–182)<sup>455</sup> pero que, sin embargo, perduró hasta la dinastía Song, momento en el cual el texto será atribuido, casi unánimemente, a Liu Xin<sup>456</sup>.

### 3.2. Clásico de Ritos de Dai el Mayor o Da Dai Liji 大戴禮記

El último texto que delibera explícita y extensamente sobre los fundamentos de la ritualidad pre-imperial es el a menudo marginado *Da Dai Liji*, una edición de registros rituales semejante, como su propio nombre indica, al *Liji*, y atribuida al discípulo de Hou Cang (fl. 70 a.C.)<sup>457</sup>, Dai De, uno de los recensores del *Yili*. La obra original habría estado integrada por 85 capítulos, 46 de los cuales habrían sido seleccionados por Dai Sheng, su hermano, debido a su valor, para componer el actual *Liji*, quedando, pues, 39 secciones de despojos que constituirían el actual *Da Dai Liji*<sup>458</sup>. Si bien esta historia explica en gran

---

<sup>454</sup> No aparece, sin embargo, hasta el comentario de Zheng Xuan, conservado en Jia Gongyan, *Zhouli zhushu*, 1/1a.

<sup>455</sup> Citado en Jia Gongyan, *Zhouli feixing*, 5a, en su *Zhouli zhushu*.

<sup>456</sup> Su Zhe 蘇轍 (1039–1112), *ap.* MA DUANLIN 馬端臨 (1254–1323), *Wenxian tongkao* 文獻通考, 174/1552b–1553a (Zhonghua shuju, Beijing, 1986); Sima Guan, *Riji* 日記, *ap.* SHAO BO 邵博 (?–1158), *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄, 3/23 (Tang Song shiliao biji congan, Zhonghua shuju, Beijing, 1983); Hong Mai 洪邁 (1123–1202), *Rongzhaixu bi* 容齋續筆, 16/9b–10a, SBCK; etc. Igualmente, varios filólogos defendieron una autoría pre-Han al menos desde finales de la dinastía Song, aunque habrá que esperar hasta el estudio definitivo de Karlgren, “The Early History of the *Chou li* and *Tso chuan* texts” (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 3 (1931), pp. 1–59), para exculpar definitivamente a Liu Xin. Véase, por ejemplo, Chen Zhensun 陳振孫 (fl. 1234–1236?), *Zhi zhaishulu jieti* 直齋書錄解題, 2/21b–22b, ed. SKQS; Mao Qiling 毛奇齡 (1623–1716), *Zhouli wen* 周禮問, 1/1a–5b, SKQS. Para un listado de autores antiguos y modernos que han tratado esta cuestión, véase ZHANG XIAOSONG 張曉松 y ZHANG TAO 張濤, *Zhongguo wenhua xiaotongshi* 中國文化小通史 Fujian renmin, Fujian, 2006, p. 96; NI ZHENGMAO 倪正茂, *Pipan yu chongjian: Zhongguo falüshi yanjiu fanbo* 批判與重建: 中國法律史研究反撥, Falü chubanshe, Beijing, 2002, p. 69.

<sup>457</sup> Según JEFFREY K. RIEGEL, “Ta Tai Li chi 大戴禮記”, en LOEWE, 1993, p. 456.

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 457–458. Cfr., sin embargo, Zheng Xuan, *Liu yi lun*, 5b: 禮記大題疏攷證曰: 「獻王本傳列所得書有禮。禮記, 禮者, 古文禮。今儀禮十七篇, 是餘三十九篇, 佚禮記者。今大戴禮、小戴禮是八十五篇合四十九篇, 共百三十四篇。較獻王所得多三篇者, 曲禮、檀弓、雜記析為上下故也。大小戴傳儀禮又各傳禮記如此。」 “El comentario crítico a las grandes cuestiones del *Liji* dice: ‘De entre los libros que el rey Xian, según su biografía, obtuvo estaba el *Li*. El *Liji*, era estos *Li*, la versión atigua de los *Li*. El actual *Yili* tiene 17 libros, pues 39 le han sido extraídos, constituyendo el *Liji* perdido. Los actuales *Li* de Dai el Mayor y Menor contienen 85 y 49 libros respectivamente, y juntos hacen 134 libros. Obviamente, el rey Xian obtuvo tres libros más: el *Qu Li*, *Tang Gong* y *Zaji*, que dividió en las partes superior y inferior’”. Cfr. *Liji Zhengyi*, 4b: 六藝論云: 「今禮行於世者, 戴德、戴聖之學也。」又云「戴德傳記八十五篇」, 則大戴禮是也; 「戴聖傳禮四十九篇」, 則此禮記是也 “*Liu yilun* dice: ‘El *Lijing* nuevo que se conserva es el de las escuelas de Dai De y Dai Sheng’, y también dice que ‘Dai De transmitió los *Ji* en 85 libros’, por lo que tal es el *Dai De Li*; que ‘Dai Sheng transmitió el *Li* en 49 libros’, por lo que éste es el *Liji*’. Para una discusión de este pasaje en relación al *Liji*, véase KE, pp. 82–86.

medida tanto la estructura interna como la brevedad de algunos de los libros que lo integran, un estudio comparativo de los materiales nos obliga a considerar el texto como unidad una falsificación de finales del período Han<sup>459</sup>.

En primer lugar, no hay mención alguna de un tratado sobre rituales adscrito a Dai De en el sumario imperial recogido en el *Hanshu*<sup>460</sup>, y no es, de hecho, hasta el s. III con el comentario al *Da Dai Liji* a cargo de Liu Xi 劉熙 (fl. 205), contemporáneo y compatriota de Zheng Xuan<sup>461</sup>, que encontramos una referencia clara, pero tardía, a este texto. La sección bibliográfica del *Suishu* en donde se recoge esta única mención fue compilada en el año 622, inmediatamente después de que la dinastía Tang ocupase el lugar de la anterior dinastía Sui, recopilando los textos encontrados en la biblioteca imperial para añadirlos a la propia. Obviamente, la inclusión de un comentario al *Da Dai Liji* bajo el epígrafe de “perdido”, *wáng* 亡, implica que el texto no existía ya en el año 618 y que, bien se encontraba originalmente en el catálogo Sui original, bien se había perdido también antes de la propia dinastía Sui, tal vez, tras la fatídica conquista del reino precedente de Liang, cuya librería imperial sufrió importantes pérdidas en su traslado a tierras septentrionales<sup>462</sup>.

En cualquier caso, la evidencia textual interna confirma el carácter tardío del texto y no apoya, precisamente, la naturaleza residual del *Da Dai Liji*. Así, el tratado se inicia con una suerte de introducción que recoge varias conversaciones entre Confucio y su discípulo Zengzi 曾子 que confirman que ése es el capítulo inicial, aún a pesar de aparecer numerado en las

---

<sup>459</sup> WATSON, p. 147, defiende el carácter residual del *Da Dai Liji*, calificando el estilo de “tedious and uninspired”. El autor debería explicar cómo este estilo no se encuentra, pues, también en el *Liji*.

<sup>460</sup> *Hanshu*, 30/1709. No obstante, como ya se ha dicho, sí se menciona la recensión de los hermanos Dai.

<sup>461</sup> *Suishu*, 32/921. Liu Xi, autor del *Shiming* 釋名, era nativo de Beihai 北海, en la actual península de Shandong 山東, mientras Zheng Xuan había nacido a unos 100 kilómetros, en Gaomi 高密. Aun siendo contemporáneos, intelectualmente, Liu Xi depende de Zheng Xuan. Véase W. SOUTH COBLIN, “The Finals of the *Shiming* Language”, en JOHN MCCOY y TIMOTHY LIGHT (ed.), *Contributions to Sino-Tibetan Studies*, E.J. Brill, Leiden, 1986, p. 284, 296 y 309. Riegel fecha el florecimiento de Liu Xi en el año 200 (cfr. SOUTH COBLIN, 147-220 d.C.), pero en su *Shiming* se cita el comentario al *Lüshi chunqiu* de su maestro Gao You 高誘. Gao You, por su parte, concibió este comentario tras su correspondiente estudio del *Huainanzi*, que comenzó en el año 205, tras haber estudiado el texto con Lu Zhi 盧植 (159–192). Véase JOHN KNOBLOCK y JEFFREY RIEGEL, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford University Press, California, 2000, p. 671. Para la fecha de su muerte, ca. 219, MARK EDWARD LEWIS, *Santioned Violence in Early China*, SUNY, Albany, 1990, p. 330.

<sup>462</sup> Sobre la recopilación bibliográfica del *Suishu*, véase RAFFÉ DE CRESPIGNY, *The Records of the Three Kingdoms: A Study in the Historiography of San-kuo chih*, Australian National University Press, Canberra, 1970, p. 44. Es necesario resaltar que, igualmente, la dinastía Jin sufrió importantes pérdidas bibliográficas. Así, en el *Zhongjing xinbu* 中經新簿 de principios de Jin Occidental (ca. 270) se contabilizaban 29.945 volúmenes, de los cuales restaban únicamente 3.014 cuando Li Chong 李充 (fl. 345–357) compiló su *Jin Yuan Di sibu shumù* 晉元帝四部書目. Dado que esta noticia es recogida en la misma sección del *Suishu* (32/906), es muy posible que el comentario de Liu Xi se hubiese perdido ya a mediados del s. IV.

ediciones posteriores como el trigésimo noveno libro. Le siguen dos conversaciones en torno a los rituales con el duque Ai 哀 de Lu y varios tratados probablemente independientes, de los cuales destacan un breve *excursus*, *Li sanben* 禮三本, sobre los tres fundamentos cosmológicos de los rituales seguido de una descripción de la necesidad de los mismos; el *Xia Xiao Zhen* 夏小正, originalmente un texto independiente modelado a partir del *Gongyang zhuan* 公羊傳<sup>463</sup>; el *Bao Fu* 保傅 o “Gran Mentora”, sobre la instrucción de los nobles; y diez capítulos atribuidos a Zengzi. Todos estos textos muestran un carácter poco uniforme y carecen de lagunas que evidencien que, como asegura la tradición, le fueron extraídas diversas partes para conformar con ellas el *Liji*<sup>464</sup>. Adicionalmente, los variados contenidos que conforman el *Da Dai Liji* incluyen diversas partes del *Liji* que no le fueron extraídas y, más significativamente, reproduce casi *verbatim* diversas partes del *Yizhoushu*, *Huainanzi*, *Xunzi* y, especialmente, del *Zhouli*<sup>465</sup>. Como ha resultado convenientemente Jeffrey Riegel,

“es importante resaltar que el *Da Dai Liji* 77, y en menor medida el 63, dependen del *Zhouli*. Dado que el *Liji* favorece de forma consistente el *Yili* sobre el *Zhouli* allí donde uno contradice al otro, debemos cuestionarnos seriamente cómo estos *pian* podrían haberse derivado de la misma fuente que produjo el *Liji*”<sup>466</sup>.

La visión general que nos ofrecen todos estos escritos rituales, amén de incitar a una apasionante discusión filológica en torno a sus orígenes, es la inexistencia de una visión unificada y rígida de prácticas rituales, sino un sustrato común, voluble y cambiante, heterogéneo, y que a pesar de las diversas lecturas que posibilitaría al educador confuciano, era todavía muy diferente de algunas secciones recogidas en la poética ortodoxa del *Clásico de Poesía*, el *Shijing*.

---

<sup>463</sup> Lo afirma JOACHIM GENTZ, en “The Ritual Meaning of Textual Form. Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions”, en MARTIN KERN (ed.), *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, Seattle, 2005, p. 134.

<sup>464</sup> La brevedad de los libros no es, pues, un argumento. Por ejemplo, en la primera conversación entre el duque Ai de Lu y Confucio, de 637 sinogramas, finaliza claramente con la respuesta afirmativa del duque y el abandono de la sala por parte de ambos.

<sup>465</sup> RIEGEL, cap.cit., p. 456. WATSON, p. 147, ya identificó su filiación con Xunzi.

<sup>466</sup> RIEGEL, *ibidem*. Para dar consistencia al texto, hemos usado la transcripción *pinyin*, en lugar del original Wade-Giles.

### 3.3. El Clásico de Poesía o *Shijing*

La visión estética del mundo que impregna la moral confuciana se articula en cinco niveles íntimamente relacionados entre sí: el ritual, sobre cuyo papel en la formación de la moral del hombre ya hemos hablado extensamente, establece su procedencia en la historia, en cuanto que ésta es origen y destino del mismo, pues a la vez que el ritual se forma en y desde la historia, la significación personal del agente moral en el mundo renueva y moldea esa misma historia y ese mismo ritual. Por su parte, tanto la música como la poesía desempeñan un papel fundamental en el desarrollo personal y social de la virtud. Historia y ritual, poesía y música, se encuentran a su vez, finalmente, enlazados e imbricados por una visión unitaria y correlativa del mundo, contenida en el *Yijing* o *Clásico de Cambios*. No obstante, el carácter interpretativo que subyace bajo el velo de la poesía ha trascendido las fronteras temporales del confucianismo pre-imperial, convirtiendo el *Shijing* en un documento sin igual cuya importancia e influencia a lo largo de siglos posteriores no tiene parangón alguno<sup>467</sup>.

La versión actual de este texto contiene 305 poemas divididos en cuatro secciones, compilados sobre un abundante caudal poético que habría sobrevivido entre finales del primer milenio y la época de Confucio, a quien algunas fuentes atribuyen la tarea de haber seleccionado de entre más de tres mil poemas originales. Así, según el *Shiji*, 古者詩三千餘篇, 及至孔子, 去其重, 取可施於禮義 “en la antigüedad el *Shi*[jing] sobrepasaba los tres mil libros, hasta que Confucio, eliminando sus repeticiones, tomó aquellos que podían manifestar *li* e *yi*”, reduciéndolos a 305 libros con los que obtener y transmitir tanto la música como los rituales<sup>468</sup>. Otras fuentes más tardías atribuyen a un rey de la dinastía Zhou el haber recibido de sus enviados la misma colección de poemas, sin especificar el número de los mismos<sup>469</sup>. Ambas tradiciones no son, por tanto, completamente excluyentes, y aunque el descubrimiento

---

<sup>467</sup> BERNARD KARLGREN, “Glosses on the Book of Odes”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 36 (repr. 1964), p. 71. Cf. el testimonio del *Shiji*, 47/1938: 孔子以詩書禮樂教 “Confucio enseñaba con la poesía, la historia, los rituales y la música”, y 126/3197, 孔子曰: 「六藝於治一也。禮以節人, 樂以發和, 書以道事, 詩以達意, 易以神化, 春秋以義。」 “Confucio dijo: ‘Las Seis Artes gobiernan como una unidad. Los rituales dividen a la gente, la música expresa su armonía, la historia explica los sucesos, la poesía expresa las ideas, el *Yijing* los cambios de lo espiritual, el *Chunqiu* la significación personal’”. Según el *Liji*, 27.1/133/31, la relación entre el *Chunqiu* y la enseñanza confuciana sería que éste enseña a fijar los significados de las cosas en nuestro corazón de acuerdo con los hechos acaecidos (*zhǔ cí bǐ shì* 屬辭比事).

<sup>468</sup> *Shiji*, 47/1936. Cfr. WONG SIU-KIT 黃少傑 y LEE KAR-SHUI 李家樹, “Poems of Depravity: a Twelfth Century Dispute on the Moral Character of the *Book of Songs*”, *T'oung Pao*, 75 (1989), pp. 209–210.

<sup>469</sup> *Hanshu*, 24A/1123; *Guoyu*, 1.3/2/14–22.

en 1994 de 29 tiras de bambú en un mercado de antigüedades de Hong Kong, conteniendo el *Kongzi Shilun* 孔子詩論<sup>470</sup>, ratifica que habrían existido poemas que efectivamente desaparecieron del corpus, este proceso habría continuado al menos con posterioridad al s. III a.C.<sup>471</sup>. Con todo ello, la cuestión cronológica se vuelve complicada y habrá que esperar a nuevos estudios para precisar en qué momento y lugar hicieron aparición la mayor parte de estos poemas. Por lo pronto, tendremos pues que conformarnos con los resultados filológicos comparativos obtenidos por Shaughnessy en relación a la adición de rimas<sup>472</sup>, que hace su aparición en las inscripciones en bronce a mediados de la dinastía Zhou Occidental, y desde los cuales puede trazarse la evolución de algunos poemas desde principios del s. X hasta finales del s. IX, y desde aquí hasta la época de Confucio. Dado que la mayor parte de este compendio lírico habría existido, sino antes del maestro, sin duda en vida del mismo o de sus discípulos más inmediatos, nuestra orfandad estilométrica consiente considerar el *Clásico de Poesía* como un todo sobre cuyo texto proyectar la reflexión filosófica del confucianismo pre-imperial.

<sup>470</sup> Esta obra fue robada de las excavaciones realizadas el año anterior en Jingmen 荊門, Hubei 湖北, esto es, serían parte de los contenidos excavados en Guodian en donde apareció la controvertida versión del mismo nombre del *Daodejing* en tres segmentos o libros diferentes. Por tanto, los poemas citados contienen variantes que han sobrevivido al paso del tiempo y a las alteraciones que los editores pudieran realizar desde el año 300 a.C. Así, no sólo el orden y los títulos de las secciones y poemas son diferentes, sino, y esto es más relevante para la cuestión de su autoría, se encuentran en el *Kongzi shilun* siete títulos ausentes en el *textus receptus*. Dado que prácticamente todo el material coincide, en rasgos generales, con el *Shijing* actual, hay que suponer que, o bien se realizó efectivamente una edición antes de la fecha de clausura de la tumba nº. 1 de Guodian, la cual contenía más de los 305 poemas actuales, bien la leyenda de su formación surgió posteriormente y la colección de textos se fue reduciendo paulatinamente, hasta llegar a un estado semejante al actual, poco antes de desaparecer en la hoguera bibliofóbica de la dinastía Qin. Martin Kern ha analizado las diferencias textuales entre los diversos textos excavados en Guodian, Mawangdui 馬王堆 (168 a.C.) y Shuanggudui 雙古堆 (165 a.C.), en “The Odes in Excavated Manuscripts”, en KERN (2005), pp. 149–193.

<sup>471</sup> A la luz del descubrimiento del *Kongzi shilun*, deban tal vez ser reevaluadas las citas poéticas contenidas en el *Lienüzhuan* que no se encuentran actualmente en el *Shijing*, y que bien podrían remitirse a este período.

<sup>472</sup> SHAUGHNESSY, 1997, pp. 178–182, 186–187 y 192, n. 30. Daniel Hsieh ha intentado datar el texto a través de la aparición de determinadas partículas al final de los poemas, estableciendo una ficticia dicotomía entre poemas cercanos al lenguaje natural y aquellos que constituirían un estilo más literario, en “Final Particles and Rhyming in the *Shih-ching*”, *Oriens*, 35 (1996), p. 260. Para esta cuestión, véase nuevamente Shaughnessy, 1997, p. 186. Cfr. W.A.C.H. DOBSON, “Linguistic Evidence and the Dating of the *Book of Songs*”, *T'oung Pao*, 51 (1964), pp. 322–334; C.H. WANG, *From Ritual to Allegory. Seven Essays in Early Chinese Poetry*, The Chinese University, Hong Kong, 1988, p. 5, n. 13; p. 8, n.24, etc. Bernard Karlgren, en *The Book of Odes. Chinese text, transcription and translation* (Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 1950) ha datado algunos poemas en base a los acontecimientos descritos en ellos. En lengua china, Li Chentong 李辰冬 identificó a Yin Jifu 尹吉甫 (segunda mitad del s.VIII a.C.) como autor original, pero la homogeneidad de la tradición recogida en el *Shijing* supera, como bien ha resaltado Dobson (*The Language of the Book of Songs*, University of Toronto Press, Canada, 1968, p. 247), una única época y un único autor. Para una reseña positiva de la obra de Chendong, *Shijing tongshi* 詩經通釋 (Shuizhong, Taipei, 1977), véase KUANG YU CHEN, “The Book of Odes: A Case Study of the 2600 Years Chinese Hermeneutic Tradition”, en CHING-I TU (ed.), *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, Transaction Publishers, New Jersey, 2005, pp. 47–61.



La cuestión de cómo el texto llegó a constituirse en la dinastía Han, más allá de las esporádicas menciones del mismo a lo largo de la casuística filosófica de los primeros confucianos, es significativamente semejante a los casos anteriormente citados de los tres libros rituales y el *Da Dai Liji*. Como en estos, se otorga a un personaje –en este caso Confucio– la tarea de editar el canon eliminando las repeticiones. De igual forma, diversas escuelas se disputaron la autoridad del texto nuevo antes de que la edición antigua o *guwen* acabara por imponerse. Según el *Hanshu*, habrían existido tres escuelas hermenéuticas asentadas en tres estados diferentes<sup>473</sup>: al sur, en el estado de Lu, surgió la primera escuela a cargo de Shen Pei 申培 (219–135 a.C.), quien tuviera por maestro a Fu Qiubo 浮邱伯, discípulo a su vez de Xunzi, y quien habría realizado un *xùngù* 訓故 o glosa del texto<sup>474</sup>. Según los diversos índices recogidos en el *Hanshu*, *Hou Hanshu* y *Suishu*, esta escuela habría producido una glosa en 25 libros, atribuida al propio Shen Pei pero cuestionado por Hightower<sup>475</sup>, y un *shuō* 說 o explicación en 28, atribuido a sus discípulos y transmitido apócrifamente en dos obras tardías, el *Jindai bishu* 津逮秘書 de Mao Jin 毛晉 (1599–1659) y el *Han Wei congshu* 漢魏叢書 (1592), cuyo autor ha sido identificado con Feng Fang 豐坊 (s. XVI)<sup>476</sup>. Junto a ellos proliferaron *zhuàn* 傳 y *zhāngjù* 章句 o comentarios a cargo del príncipe Yuan 元 de Chu (ca. 190 a.C.), Wei Xian 韋賢 (148–60 a.C.) y Xu Yan 許晏, cuya tradición continuó durante al menos dos generaciones, antes de extinguirse.

Más al norte, en el estado de Qi, parece haberse iniciado con Yuan Gu 轅固 una escuela diferente, que cabe fechar en la primera mitad del s. II a.C. en base al reinado del emperador Jing 景, quien por sus conocimientos en lo que al *Shijing* respecta nombro *bóshì* 博士 o *shi* trasmisor de conocimientos de la corte a Yuan Gu<sup>477</sup>. A él se atribuyen dos *zhuàn* (*nèi zhuàn* 內傳 y *wài zhuàn* 外傳)<sup>478</sup>, junto a los cuales se habrían producido también, dentro de la

<sup>473</sup> *Hanshu*, 30/1707–1708. Cfr. JAMES R. HIGHTOWER, “The *Han–shih wai–chuan* and the *San chia shih*”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11/4 (1948), pp. 251 ss.; TAN DEXING 譚德興, “Liang Hanxue feng yu ‘Shijing’ chuanshou” 兩漢學風與《詩經》傳授, *Bijie shifan gaodeng zhuankexuexiao xuebao*, 20/3 (2002), pp. 35–40.

<sup>474</sup> Esto es confirmado por el *Shiji*, 121/3120–3121 y *Hou Hanshu*, 79B/2569. Sobre su maestro, véase *Hanshu*, 36/1921; 88/3608; *Qian Hanji*, 9/6b.

<sup>475</sup> HIGHTOWER, art.cit., p. 260, n. 69.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 254, n. 25.

<sup>477</sup> *Shiji*, 121/3122; *Hanshu*, 88/3612; *Qian Hanji*, 25/2a.

<sup>478</sup> *Qian Hanji*, 25/2a. HIGHTOWER (p. 258, n. 61) considera que la obra pudo haber sido confundida con el *Hanshi waizhuan*.

misma escuela, sendos *gù* y *zhuàn* a cargo de Hou Cang<sup>479</sup>, maestro de Dai De, y Sun 孫, a quien tal vez haya que identificar con el *fāngshì* 方士 (*shì* experto en artes mánticas) Gong Sunqing 公孫卿, que vivió en tiempos del emperador Wu de Han (156–87 a.C.); un *Zaji* 雜記 en 28 libros; un *zhāngjù* atribuido a Fu Li 伏理, datable a principios de nuestra era y que suponía una pequeña ruptura con la rama central de la escuela Qi, continuada por su hijo Fu An 伏黯 en forma de *jiěshuō* 解說 o comentario; un *xué* 學 o estudio a cargo del discípulo de Hou Cang, Yi Feng 翼奉; y un *jiě wénjù* 解文句 o comentario sobre frases y expresiones de Jing Luan 景鸞 (s. I)<sup>480</sup>.

Finalmente, la escuela más septentrional y también más importante se encontraba emplazada en el estado de Yan, haciendo frontera con Qi y representada por Han Ying 韓嬰 (de ahí que sea conocida como escuela Han), nominado *bóshì* por el emperador Wen (202–157 a.C.). Su escuela produjo un *gù* en 36 libros<sup>481</sup>, dos *zhuàn* en cuatro y seis respectivamente, un *shuō* en 41, y tres comentarios de siglo primero a cargo de Xue Han 薛漢, Du Fu 杜撫 y Chao Ye 超曄<sup>482</sup>.

Estas tres escuelas, que seguían en distintas líneas el texto nuevo, se vieron rápidamente eclipsadas por el éxito de la edición de Mao 毛, desapareciendo prácticamente a finales de la dinastía Han, con la excepción de la tercera de ellas, que perduró hasta Tang. Si hacemos caso a diversos testimonios, el comentario de Zheng Xuan habría legitimizado la escuela de Mao por encima de las demás, conservando su texto antiguo en dos ediciones que se habrían fusionado en nuestro *textus receptus* actual<sup>483</sup>. Esta edición, tal y como ha llegado hasta nosotros, contiene un breve pasaje interpretativo, normalmente de carácter político, antepuesto a cada poema, con excepción del primero de ellos, más extenso y habitualmente

<sup>479</sup> Véase HIGHTOWER, nn. 36 y 38, loc.cit., para la identificación de Hou Cang.

<sup>480</sup> *Hou Hanshu*, 79B/2572.

<sup>481</sup> Y posiblemente otro en dos, véase HIGHTOWER, n. 40, loc.cit.

<sup>482</sup> Sobre estos comentarios, véase ibid., pp. 258–259.

<sup>483</sup> Sobre el testimonio de Lu Deming véase MICHAEL LOEWE, “Shih ching 詩經”, en LOEWE, 1993, pp. 415–416. En lo que respecta a la creación del texto actual, HIGHTOWER, p. 255, n. 45. Sobre el problema de la identidad de Mao, téngase en cuenta la breve discusión en LOEWE, art.cit., p. 416. Por último, varios fragmentos sobreviven dispersos de las restantes escuelas, por ejemplo en el *Hanshi waizhuan*, en citas a lo largo de la dinastía Han, o en los fragmentos en piedra fechados en el año 175, que cabría remitir a la escuela de Lu. Sobre esto, además de los tres artículos ya citados, véase también MA HENG 馬衡, *Han shijing jicun* 漢石經集存, Kexue chubanshe, Beijing, 1957. Un listado de obras dedicadas al estudio de estas inscripciones puede encontrarse en el índice de la Biblioteca de Cambridge, *Lidai shijing yanjiu ziliao jikan* 歷代石經研究資料輯刊 <http://www.lib.cam.ac.uk/mulu/fb29301.html> (consultado el 29 de septiembre de 2010).

dividido en dos<sup>484</sup>, conocido como el Gran y Pequeño Prefacio (*xù* 序) al *Shijing*. Los 305 poemas se encuentran divididos en cuatro partes: los *feng* o *guo feng* 國風, literalmente “vientos de los estados” o, más concretamente, “costumbres de los estados”, contiene 160 canciones repartidas en quince estados diferentes del norte de China, entre los cuales destacan por su ausencia Lu y Song, vinculados a Confucio<sup>485</sup>. El carácter general de estos poemas o canciones, pues como se verá en breve estaban destinados a ser cantados, es rural y bucólico, desfilando por sus páginas esposas desamparadas e historias de amor al margen de los ritos matrimoniales.

La segunda y tercera secciones son conocidas como pequeños y grandes *ya* 雅, término que se opone al carácter campestre de la sección anterior, cuyo significado vendría a ser algo así como “refinado” o “sofisticado”. En efecto, los *ya* contienen únicamente tres poemas claramente discordantes –encontrados únicamente en los *xiao ya* 小雅 o “pequeños *ya*”– con respecto a la moralidad de la ritualidad ortodoxa, frente a los 33 encontrados en los *feng*. Estas dos secciones se centran casi exclusivamente en la corte, estando dedicados los *xiao ya* a la crítica ordenada de la corrupción gubernamental<sup>486</sup> y, en lo que a los *da ya* 大雅 o “grandes *ya*” respecta, más elaborados y ricos en comparaciones y evocaciones, a la mitología histórica de la fundación de la dinastía Zhou y su sometimiento de los Shang. Constan, respectivamente, de 74 y 31 poemas, abarcando por tanto un volumen similar a los *feng*.

La cuarta y última sección recibe el nombre de *song* 頌, “himnos” o “elegías”, un total 40 poemas vinculados a los rituales y festivales y, en ocasiones, a asuntos de índole histórica<sup>487</sup>. El carácter performativo de los *ya* y *song* ha sido reivindicado en numerosas

---

<sup>484</sup> WATSON, p. 208. Sabemos que existieron diferentes interpretaciones de los poemas en la antigüedad, y no precisamente políticas, por ejemplo, en el *Wuxing* y el *Kongzi shilun*. Véase, con respecto a la exégesis del *Shijing*, JEFFREY K. RIEGEL, “Eros, Introversión, and the Beginning of *Shijing* Commentary”, *Harvard Journal of Asian Studies*, 57/1 (1997), pp. 143–177.

<sup>485</sup> Lu aparece, sin embargo, en la cuarta parte.

<sup>486</sup> *Shiji*, 84/2482: 國風好色而不淫, 小雅怨誹而不亂 “Los *feng* de los estados se deleitan en la concupiscencia (*sè*) mas no lo excesivo (*yín*), los pequeños *ya* censuran mas sin causar desorden”.

<sup>487</sup> Este orden es el inverso al reflejado en el *Kongzi shilun*, en donde los *ya* son llamados *fu* 復 y los *feng*, por su parte, *bang feng* 邦風 (posiblemente, como en el *Daodejing* excavado en Mawangdui, *guó* 國 fuese un carácter tabú que había que evitar por su sinónimo *bāng*). Si nos atenemos a la persona trágica, los *song* parecen

ocasiones, destacándose las repeticiones propias de fórmulas rituales que abundan en estos textos (198, frente a únicamente 36 en los *feng*)<sup>488</sup>. Comprender estas relaciones, así como el significado de *shī* 詩 y su nexos con la música, la ritualidad y la moral, exige penetrar brevemente en diversas cuestiones de índole literaria y filológica desde las que analizaremos, en primer lugar, la función social de la música y la poesía, combinadas en representaciones dramáticas que unían diversos elementos que caracterizaremos como apolíneos y dionisiacos.

### 3.4. Poesía como narración dramática y épica

En su Gran Prefacio al *Shijing*, Mao introduce la poesía china antigua de la siguiente forma:

詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩，情動于中而形于言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。

情發于聲，聲成文謂之音，治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近于詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。

故詩有六義焉：一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌，上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達于事變而懷其舊俗也。故變風發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。是以一國之事，系一人之本，謂之風；言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有大小，故有小雅焉，有大雅焉。頌者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。

“Poesía (*shī*), es aquello que muestra las intenciones (*zhi*), las intenciones que se hallan en el corazón, se convierten en palabras con la poesía. La afecciones se hallan en el interior mas actúan en las palabras, y cuando las palabras no son suficientes, entonces se las suspira, y cuando el suspirar no es suficiente, entonces se entona con canciones, y cuando el entonarlas en canciones no es suficiente, [se expresa] a través de la danza inconsciente de las manos, y de los movimientos de los pies.

Los sentimientos se muestran en sonidos, los sonidos se embellecen con tonos. Los tonos de tiempos de paz poseen tranquilidad por su música, su gobierno es armonioso; los tonos de los tiempos de

---

preceder efectivamente a los *ya* por su condición ritual, dado que el orador se dirige a los ancestros en segunda, y no en tercera persona. No obstante, como ha señalado apropiadamente Mark Edward Lewis, existe una evolución filosófico-moral que se conjuga desde los *feng* a los *song*, con los *ya* como momento transmisor: los primeros se refieren al carácter moral individual de cada estado; los *ya*, por su parte, a los pequeños y grandes asuntos de todo el imperio (la suma de estados); finalmente, los *song* se orientan al aspecto trascendente del ser humano, los espíritus y lo preternatural. Véase LEWIS, 1999, p. 175.

<sup>488</sup> MARTIN KERN, “Shi Jing Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu Ci’”, *Early China*, 25 (2000), pp. 49–111. Cfr. ZHOU CEZONG 周策縱, “Gu wu dui yue wu ji shi ge fazhan de gongxian” 古巫對樂舞及詩歌發展的貢獻, *Qinghua xuebao*, 13/1 (1981), pp. 1–25.

confusión poseen resentimiento por su rabia, su gobierno es perverso; los tonos de un estado subyugado poseen tristeza por su pesar, sus gentes pasan dificultades. Por ello, para rectificar ganancias y pérdidas, mover Cielo y Tierra, afectar a espíritus y divinidades, nada tan apropiado como la poesía. Los primeros reyes con ella dirigieron [rectamente las relaciones entre] marido y mujer, perfeccionaron los rituales de deferencia filial, extendieron las relaciones humanas, embellecieron la educación [moral], cambiaron las costumbres.

Por ello la poesía posee seis significados, que son: primero, *feng* (vientos, costumbres); segundo, *fu* (composición en verso); tercero, *bi* (comparación); cuarto, *xing* (inspiración); quinto, *ya* (elegancia); sexto, *song* (elegía), y lo superior a través de *feng* cambia [moralmente] lo inferior, y lo inferior a través de *feng* critica lo superior, dirigiéndose a la corte con decoro y exponiendo indirectamente [sus quejas], hablar así no posee fallo alguno, preguntar así es suficiente para advertir, por ello se les llama *feng* (viento). Cuando el *Dao* del rey declina, *li* e *yi* se abandonan, la instrucción gubernamental se pierde, el estado se separa del gobierno, las familias difieren de las costumbres, y surgen los *feng* y *ya* correspondientes a estos cambios. El historiador estatal con claridad conoce los vestigios de las pérdidas, el daño del abandono de las relaciones humanas, el lamento de la severidad en los castigos gubernamentales, y entonando sus sentimientos, a través de ellos *feng* (influye como el viento) a su superior, comprendiendo los cambios y abrazando las costumbres pasadas. Por ello, los cambios de costumbres surgen con la expresión de los sentimientos, mas deben ser limitados por *li* e *yi*. La expresión de los sentimientos es parte de la naturaleza del pueblo; la limitación por *li* e *yi* es el favor de los primeros reyes. Es por esto que lo que a un estado acontece, junto a los fundamentos de sus personas, es llamado *feng*; en lo que a lo que a todo bajo el cielo acontece respecta, representa los *feng* de las cuatro direcciones, y es llamado *ya*. *Ya* significa rectificar, se refiere a aquello que debe abolirse o establecerse en el gobierno real. El gobierno tiene mayores y menores [rangos], por ello hay pequeños *ya*, y hay grandes *ya*. *Song* es la descripción con la que se embellece la virtud, a través de cuya realización se solicita a los espíritus”.

Lo primero que el autor putativo de este prefacio resalta es el carácter interior y, por ello, interpretativo de la poesía: ésta surge del interior del corazón espontáneamente, como manifestación dilatada de la palabra, insuficiente y escasa, y se proyecta exterior, físicamente en forma de suspiros, de canciones y, finalmente, de danza. Los cambios rituales que se sobrevinieron a mediados de la dinastía Zhou afectaron no sólo a la parafernalia ritual –como se deduce de los cambios significativos en los bronce de la época<sup>489</sup>, sino también en el modo en que estos ritos eran puestos en escena y, a su vez, en la poesía primitiva que era, casi sin excepción, formalísticamente ritual. Siguiendo los desarrollos cronológicos en relación a los diferentes miembros textuales del *Shijing*, podemos afirmar que los poemas más antiguos fueron originalmente plegarias litúrgicas entonadas en privado ante un reducido y selecto

---

<sup>489</sup> Sobre esta revolución ritual, véase RAWSON, art.cit., y su *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, vol. 1, pp. 108–110; LOTHAR VON FALKENHAUSEN, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC). The Archaeological Evidence*, University of California, Los Angeles, 2006, pp. 43–52.

conjunto de miembros de la corte –y por ello, narrados o representados en primera persona–, mientras la lírica posterior, más descriptiva, era representada por actores especializados ante una audiencia mayor<sup>490</sup>. Este paso de la unidad a la pluralidad de sujetos poéticos, del poeta solitario y ciego que canta ante su audiencia hasta un público sumergido en la belleza de la composición instrumental y los movimientos danzantes de los actores –como habría ocurrido en la Hélade, entre Homero y Esquilo–, sería el ingrediente fundamental que posibilitaría el florecimiento de la literatura, esto es, la despersonalización de la poesía y la proyección del otro sobre el texto ritual<sup>491</sup>. Un ejemplo de danza ritual vinculada a uno de los poemas del *Shijing*, “Marcial” o *Wu* 武, nombre del rey que conquistó a los Shang, ha sido reconstruido por Shaughnessy en base a diferentes anécdotas recogidas en el *Yi Zhoushu* 逸周書 y el *Zuozhuan* 左傳. Según el primero de ellos, en el día *jiayin* 甲寅 (día 51) fue inspeccionada la armada Shang en las inmediaciones de Muye, en donde se decidirá el destino de China. El rey, entonces, 佩赤白旂, 籥人奏武, 王入進萬 “colgó [en sus muñecas] un *qi* [pequeño estandarte con campanillas] rojo y blanco, y mientras los flautistas tocaban *Wu*, el rey representó [la danza] *Wan*”<sup>492</sup>. No es la única referencia. Numerosos poemas nombran diversos tipos de danzas e instrumentos musicales que acompañaban la puesta en escena de la dramatización histórica del reinado de los Zhou, espectáculos que, dada la presencia de estos

<sup>490</sup> KERN, 2000, pp. 22 ss.; *Mozi*, 28/86/35. La naturaleza de esta audiencia continúa siendo un enigma. MARCEL GRANET, en *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Lerouz, París, 1919), defiende que los poemas del *Shijing* pertenecían al ámbito rural, pero esto ya fue contundentemente desmentido por C.H. WANG, op.cit., pp. 1–4 (véase, también, su *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1974). Cfr. HAUN SAUSSY, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Stanford University Press, Stanford, 1993, pp. 109–113. LEWIS, 1999, p. 418, n. 3, ofrece una completa bibliografía al respecto.

<sup>491</sup> Shaughnessy (1997, pp. 186–187) ha rastreado estos inicios en el grupo de *song* del estado de Zhou (*Shijing*, 266–275 y 280, 282–283). Para un estudio de las fórmulas rituales contenidas en el *Shijing* y su “communication without information”, una característica que permanecerá en textos como el *Daodejing*, véase WANG, 1974. La cuestión ha sido ampliamente estudiada en Occidente con respecto a otras culturas primitivas, por ejemplo por ANTHONY F.C. WALLACE, *Religion: An Anthropological View*, Random House, Nueva York, 1966, p. 233; STANLEY J. TAMBIAH, “A Performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979), Oxford University Press, Londres, p. 134. El trabajo de ambos autores debe mucho a John L. Austin (*How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, ed. J.O. Urmson, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1962), y, en menor medida, al filósofo analítico John R. Searle (*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969).

<sup>492</sup> *Yi Zhoushu*, 40/18/25. La danza *Wan* aparece en varios poemas del *Shijing*, en 38/18/9 y 11; 300/154/22; 301/155/23. Cfr. *Chunqiu Zuozhuan*, B7.12.2/175/18–20: 武王克商, 作頌曰, 載戢干戈, 載櫜弓矢, 我求懿德, 肆於時(是)夏, 允王保之, 又作武, 其卒章曰, 耆定爾功 “El rey Wu capturó Shang, y compuso un *song* que decía: ‘tomé y depuse escudos y dagas *ge*, tomé y guardé arcos y flechas, yo busco virtud ejemplar, para extenderla sobre el Imperio, confiándole al rey protegerlo’ [= *Shijing*, 273/144/17–18], y también compuso *Wu*, con la coda ‘dejando firmemente establecidos tus logros’ [= *Shijing*, 285/148/7]”.

costosos instrumentos musicales, habrían tenido lugar exclusivamente en la corte<sup>493</sup>:

鼓鍾欽欽，	“Tañendo campanas, <i>dziang–dziang</i> ,
鼓瑟鼓琴，	tocando cítaras <i>se</i> , tocando cítaras <i>qin</i> ,
笙磬同音。	la flauta <i>sheng</i> y el litófono [todos ellos?] unen sus tonos.
以雅以南，	Con la danza <i>ya</i> , con la danza <i>nan</i> ,
以籥不僭。	con la flauta <i>yue</i> , no hay distorsión” <sup>494</sup> .

Más allá de la evidencia textual y arqueológica, que ha producido abundantes descubrimientos en forma de instrumentos musicales y bronce con escenas palaciegas representando a bailarines y cantantes, Bodman ha vinculado la palabra *shi* 詩 con el antiguo Lushai (actual Mizo) *hlaa<sup>R</sup>*, “poema” o “canción”<sup>495</sup>, apunte confirmado por la configuración arcaica de este sinograma 𠄎𠄎, en la que se combinaban los pasos de la danza (*zhǐ* 止) con la palabra (*yán* 言), supuestamente cantada<sup>496</sup>. *Ope definitionum*, el marco conceptual que comprende los rudimentos del haber lírico pre–imperial, reducido inicialmente al entorno de la poesía, debe ampliarse a un más extenso rango en el que incluir, efectivamente, ora el canto, ora la danza, ora, finalmente, su puesta en escena: el drama.

Aunque la forma literaria de este drama, de esta épica china, difiere substancialmente en tema y forma de sus equivalentes griegos, y aunque su representación dramática probablemente no se realizó nunca frente a un público rural, no debe olvidarse que las condiciones socio–políticas de la Hélade que posibilitaron la tragedia nunca se dieron en China. Ciertamente es que la descripción que realiza Tucídides de los orígenes de la política ateniense coincide con la formación de los Estados Combatientes y su ulterior fusión en un único reino –en este caso, como en el del griego Pisístrato, unificados por una tiranía–<sup>497</sup>,

<sup>493</sup> Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music. Chime–Bells in the Culture of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 25.

<sup>494</sup> *Shijing*, 208/101/24–28.

<sup>495</sup> NICHOLAS C. BODMAN, “Proto–Chinese and Sino–Tibetan; evidence towards establishing the nature of their relationship”, en FRANS VAN COETSEM y LINDA R. WAUGH (ed.), *Contributions to Historical Linguistics: Issues and Materials*, E.J. Brill, Leiden, 1980, p. 181.

<sup>496</sup> Las correspondientes formas arcaicas de sus homófonos, *shí* 時 (𠄎), “estación” o “temporada” y *sì* 寺 (𠄎), “templo”, confirman esta relación. El primero haría referencia a las danzas rituales que inaugurarían las correspondientes estaciones, mientras el segundo marcaría el lugar, puertas a dentro, en donde se celebraban algunos de ellos. CHOW TSE–TSUNG, “The Early History of the Chinese Word *Shih* (Poetry)”, *Wenlin, Studies in the Chinese Humanities*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, pp. 151–209, especula, sin fundamento filológico alguno, que la forma original de *shí* habría sido 寺, siéndole añadido primero el radical de boca y, en un momento posterior, el de palabra.

<sup>497</sup> Tucídides, II 15. También la dinastía Zhou se fundó sobre una tiranía, es decir, desunificó una proto–China consumida por la lascivia de su soberano para volver a reconstruirla sobre un nuevo núcleo que abarcara a

pero ni este proceso de cohabitación (συνουκισμός) ni su opuesto (διουκισμός) se sustentan sobre idénticas bases ontológicas, y el tráfico constante en sus primeros días de eruditos de diferentes capas sociales nunca se cristalizó en una democracia semejante a la ateniense. Con un constructo político tan diferente en su composición primera, no resulta extraño que la dramatización épica pre-imperial esté más cercana a un Homero que a un Esquilo o, en su extremo, a un Eurípides socratizado.

La dicotomía esencial desde la que parte el drama épico chino, tal y como aparece reflejado en la cuarta sección del *Shijing*, y tal y como ha sido analizada por Liu Shippei 劉師培 y C.H. Wang<sup>498</sup>, busca armonizar la necesidad de un orden estético y cultural (*wén* 文) con la conflagración marcial (*wǔ* 武) necesaria para alcanzar ese mismo orden. Wen y Wu son, por supuesto, los mismos epónimos de los reyes fundadores de la dinastía Zhou. A semejanza de numerosos dioses griegos, como Gea o Urano, los apelativos de los primeros reyes de esta dinastía se referían, no a su verdadero nombre por el que pasarían a ser conocidos por la posteridad, sino a sus características constitutivas, a su quehacer vital, que se reflejaba en su nombre póstumo:

Nombre familiar	Nombre póstumo	Significado
Ji Chan 姬昌	Rey Wen (1099–1050 a.C.)	文, “cultura” Estabilizador de la cultura Zhou
Ji Fa 姬發	Rey Wu (1049–1043 a.C.)	武, “marcial” Conquistador de la dinastía Shang
Ji Son 姬誦	Rey Cheng (1042–1006 a.C.)	成, “logros” Paz Cheng–Kang (1)
Ji Zhao 姬釗	Rey Kang (1005–978 a.C.)	康, “pacífico” Paz Cheng–Kang (2) <sup>499</sup>

La epopeya identificada por Wang en su estudio seminal, denominada *Weniad* a imagen de la *Eneida* de Virgilio, comprende tres momentos dramáticos que se habrían representado con posterioridad a los hechos como mimesis de las acciones de los antepasados: en el primero de ellos se establecen las bases culturales de los Zhou, representadas en la figura de su rey fundador Wen, creador del orden natural y humano sobre el que deberá asentarse China

---

nuevos pueblos.

<sup>498</sup> LIU SHIPEI, “Yuanxi” 原戲, *Guocui xuebao*, 37 (1907), 1a–3b, originalmente publicado en *Jingzhong ribao* (1904), siguiendo a RUAN YUAN 阮元, *Yanjing shi ji* 掣經室集, Zhonghua shuju, Beijing, 1993, 2 vv., 1/18b–21a; WANG, 1988, pp. 8–25.

<sup>499</sup> Lo propio atañe a reinados sucesivos: desde el rey Zhao 昭, “prominente” hasta la decadencia sufrida bajo los reyes Yi 夷, “bárbaro”, y Li 厲, “intransigente”. Para una discusión sobre las fechas de reinado de los primeros reyes Zhou véase SHAUGHNESSY, 1991, pp. 217–287.



(poemas 266, 267, 268, 270, 272 y 282 según Wang, pero también 269 como alabanza de todos los reyes precedentes). Pero este orden, de carácter moral y estético, se ve amenazado por la corrupta dinastía Shang que domina en estos momentos la región. La resolución por tiranicidio no puede ser llevada a cabo, obviamente, por el ámbito cultural de la dicotomía nuclear de la dramatización épica de la dinastía Zhou, y es por ello que será el rey Wu, su descendiente, el encargado de elogiar a sus antepasados perpetuando su herencia cultural a través de la conquista de los Shang y la restauración del heroísmo cultural de sus ancestros. En seis partes, la armada Zhou avanza hacia el norte, vence a las tropas Shang, regresa a sus tierras, estabiliza la región ante las invasiones del sur, se establecen los símbolos de la cultura ancestral –representados en la delegación de poderes al duque Zhou, epónimo de la dinastía–, y restaura finalmente el orden cosmológico del reino (poemas 271, 285, 293, 294, 295 y 296).

El reflejo filosófico de estas gestas, cultural y militarmente heroicas, a pesar del carácter fragmentario de sus fórmulas rituales –imputable en todo caso a nuestra ignorancia del contexto social y ceremonial–, proyecta la sombra de la dualidad ritual/significación o *li/yi*. El rey Wen, indudablemente, representa el aspecto heredado de la existencia humana, la cultura, recogida y destilada en los rituales o, en términos holderlinianos, la serenidad apolínea, el mundo irreal de calma y evasión necesario para mantener la cordura, resultado de la sublimación de las disposiciones particulares –y dionisiacas–. Por sí sola esta cultura sería únicamente una suma estática de circunstancias pasadas, un escolio al margen del sujeto que paralizaría el avance personal, ora moral, ora científico. La realidad debe volver momentáneamente a enriquecer, a renovar lo apolíneo en el hombre, golpeándolo como un martillo que lo despierte del sueño de la razón: el componente dionisiaco, esto es, transgresor, revelado en la breve aparición del rey Wu, denota aquello igualmente transgresor y transvalorador en el hombre. No se trata de una transgresión gratuita, sino necesaria –“Nothwendigkeit des Frevels”–; tampoco de una transvaloración negativa, sino regulada por y reguladora de la ritualidad –“die heiligsten Weltgesetze”<sup>500</sup>. Esta acción correctiva,

---

<sup>500</sup> NIETZSCHE, *GT* § 9 (*KGW* III/1, p. 66, ll. 20 y 24). Con Girard podría proyectarse cierta luz dionisiaca sobre la necesidad de representar, ritualmente, el acto violento o transgresor, ora en la tragedia y mitología griegas, ora en la poesía china, como mecanismo para preservar el orden social a través de la simulación temporal de actos violentos y de su “resolución” en una síntesis prometeica (i.e., el acto de crear o inventar). Véase RENÉ GIRARD, *La violence et le sacré*, B. Grasset, París, 1972 (cuestión retomada en 1978 en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, en donde aplica lo dicho a la muerte del Cristo y su conmemoración en la Eucaristía). Una

vivificadora del aspecto dionisiaco–marcial o transgresor está justificada externamente, en cuanto que el origen del dilema moral implícito en la batalla –*Bellum iustum*<sup>501</sup>– es consecuencia de un segundo sujeto, del rey de la dinastía Shang, entregado a placeres carnales y a los más diversos excesos, y que debe ser eliminado para reponer el orden social perdido: 武王行義於天下 “El rey Wu siguió su *yi* bajo el cielo”<sup>502</sup>. La lucha se hace necesaria y la acción marcial adquiere tanta justificación como su opuesta –de lo contrario, desaparecería el dilema, substituido por el error o la iniquidad–. Así pues, en esta gran epopeya el último es un episodio de retorno, retorno al rey “wen”, al héroe cultural –pero es una cultura diferente, transgredida y enriquecida, prometeica–: la marcialidad no puede por sí misma perdurar, no puede conservar un estado armónico con el que sostener la posteridad (poemas 273 y 274). Esta amalgama de lo “uno” y lo “otro”, un “otro” formado a su vez por la suma de “unos” precedentes, conduce a un proceso creativo de adición y transformación constante que mantiene viva la cultura y convierte al agente moral en una figura ejemplar, en un Prometeo moldeador de hombres nuevos<sup>503</sup>.

Es toda ella una necesidad trágicamente inevitable a la que el agente moral no puede evitar recurrir ante una violación del orden del mundo –y ésta es una violación que debe acontecer, cíclicamente, por necesidad natural–. Es por ello que estos poemas no se deleitan en la guerra, no muestran la crudeza de la conquista ni elogian a los héroes en batalla más allá de aquello por lo que luchan, *post factum*. La narración de la contienda se elude entonces, acrecentando con ello el dramatismo de la narración: la elipsis de la batalla –ésta permanece

---

tesis similar fue propuesta el mismo año, y significativamente un siglo después de la publicación de la obra de Nietzsche, por Walter Burkert, en su galardonado *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, Berlín, 1972.

<sup>501</sup> De la guerra justa en el confucianismo se ha ocupado DANIEL A. BELL, “Just War and Confucianism: Implications for the Contemporary World”, en BELL, pp. 226–256. Este artículo debe ser leído en relación a los dos artículos precedentes de Joseph Chan contenidos en el mismo volumen, “Territorial Boundaries and Confucianism” (pp. 61–84) y “Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism” (pp. 113–138), y con el opus de Mou Zongsan 牟宗三 de fondo, en concreto su ensayo *Daode de lixingzhuyi* 道德的理性主義, Jilin, Changchun, 2010.

<sup>502</sup> *Shuoyuan*, 15.16/121/17.

<sup>503</sup> ROSEMONT (2008, p. 54) ha afirmado que la historia de Wen y Wu demuestra la inexistencia de una mentalidad moralmente dilemática, dado que el rey Wen no se opone bélicamente al tirano de la dinastía Shang. Esto puede explicarse filosóficamente, como hemos visto, recurriendo a la dicotomía entre ambos reyes en relación a sus respectivos nombres póstumos o, históricamente, por el fallecimiento prematuro de Wen antes de llevar a cabo su campaña contra los Shang, que sería completada por su segundo hijo. La eliminación del dilema sólo se produciría si una fuerza sobrenatural, como en el caso de Abraham, salvase al rey de la necesidad de cometer tiranicidio, pero lo contrario sucede aquí: se sufre la obligación de caminar a través del dilema, de inventar.

únicamente como un triste recuerdo, punzante, hiriendo el corazón del guerrero—:

昔我往矣，楊柳依依。 “Antes nosotros avanzamos, los sauces se balanceaban.

[Elipsis]

今我來思，雨雪霏霏。 Ahora nosotros regresamos, lluvia y nieve se precipitan con fuerza.

行道遲遲，載渴載飢。 Avanzamos por los caminos lentamente, cargando con sed y hambre.

我心傷悲，莫知我哀。 Nuestro corazón herido por la amargura, nadie conoce nuestro pesar”<sup>504</sup>.

Al igual que el breve reinado del rey Wu, la expresión del *grandeur* marcial se acaba pronto, inmediatamente reemplazada por su antónimo: 不（丕）顯成康，上帝是皇。自彼成康，奄有四方，斤斤其明 “Magníficos son Cheng y Kang, el Tearca de lo Alto les ha conferido su soberanía. Desde estos Cheng y Kang, todo poseyeron en las cuatro direcciones, clara fue su agudeza”<sup>505</sup>. La epopeya finaliza: el conflicto entre el orden cosmológico natural representado por el rey Wen y la violación de la ley moral establecida personificada por el rey Zhou 紂 de la dinastía Shang llega a su fin:

鐘鼓喤喤，磬筦將將， “Campanas y tambores, *gwâŋ gwâŋ*, litófono y flautas *guan, tsaj tsaj*,  
降福穰穰。 caen bendiciones en abundancia.

降福簡簡，威儀反反。 Caen grandes bendiciones, impresionante y ceremonioso a raudales.

既醉既飽，福祿來反。 Intoxicados y saciados, bendiciones y prosperidad regresan”<sup>506</sup>.

El fin del ritual lo marca la satisfacción del convite y la intoxicación por alcohol de su imitador, esto es, el *medium* humano o actor dramático que, *non compos mentis*, debe devolver a la realidad su cuerpo tras haberlo sacrificado representacionalmente<sup>507</sup>. La teoría del ritual tal y como aparece dramáticamente representado en el *Shijing* muestra que el

<sup>504</sup> *Shijing*, 167/75/4–5. En la antigüedad se presentaban ramas de sauce a aquellos que marchaban lejos, como muestra de *yīyī* 依依, esto es, el sentimiento de renuencia a partir.

<sup>505</sup> *Shijing*, 274/144/26.

<sup>506</sup> *Ibid.*, 274/144/26–27.

<sup>507</sup> Sobre estos imitadores o actores, véase WANG GUOWEI 王國維, *Song Yuan xiqu kao* 宋元戲曲考, Zhongguo xiju, Beijing, 1999, 1–8 (=Wang *guantang xiansheng quanji* 王觀堂先生全集, Wenhua, Taipei, 1968, 14/5979 ss.). Estos actores eran denominados indistintamente *shī* 尸 o *gōngshī* 公尸 en los rituales de sustitución de los antepasados (significando *shī* un cognado de *shēn* 身, “cuerpo”, por extensión el cuerpo del difundo, véase SCHUESSLER, p. 565), en lugar de *wū* 巫 o *wūxī* 巫覡, “chamán”. También eran conocidos como “recipientes del espíritu” o *shénbǎo* 神保 (también *língbǎo* 靈保, probablemente en dialecto de Chu), por ejemplo en *Chuci*, *Dongun* 東君, verso 14, p. 60; *Shijing* 209/102/14, 17 y 23; etc. Sobre la presencia de estos actores en la dinastía Shang, véase DAVID N. KEIGHTLEY, “The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy”, en J. LAGERWEY (ed.), *Religion and Chinese Society. Volume I: Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2004, pp. 26 ss.

fenómeno chamánico, del cual lo dionisiaco formaba también parte<sup>508</sup>, operó de forma diferente en la representación china antigua, desmitificando la posesión espiritual a través de la figura de un actor que representaba a su antepasado como si estuviese siendo poseído por él: el éxtasis desaparece y el chamán se convierte en el figurante de la obra a representar, antes entendida como posesión espiritual. El peso apolíneo de esta cuestión epistemológica, unida a las desigualdades políticas, hizo del drama chino un constructo ritual con identidad propia. Así, aunque algunas teorías sostienen que el actor único de la tragedia helena fue originalmente Dioniso, que todos los protagonistas posteriores en torno a los cuales se escenifica no son sino máscaras del mismo –la función dramática china también se desarrolló desde la unidad, el rey o su antepasado, a la pluralidad<sup>509</sup>, el aspecto fuertemente orgiástico de determinados rituales griegos contrasta con la *aurea mediocritas* del ritual poético o cantado chino, en el que el actor detiene su acción representativa antes de caer totalmente ebrio presa del arrobamiento, del trance alcohólico<sup>510</sup>.

Y al final del recorrido, como sucediera con Eurípides, la representación dramática china se deteriora y vuelve decadente. Siendo la poesía, como recuerda el comentarista Mao, reflejo de las condiciones sociales de su época, la decadencia política debía necesariamente verse reflejada en los cambios poéticos, los *biànfēng* 變風 y los *biànyǎ* 變雅. Muestra de esta transformación es la incorporación de elementos dionisiacos ajenos a la composición lírica previa, como la batalla que recuérdese, había sido elidida en la primera mitad de la dinastía Zhou, o como la exhibición de arrogancia por parte de los reyes posteriores<sup>511</sup>.

<sup>508</sup> E.T. KIRBY, “Greece: The Forms of Dionysus”, en HAROLD BLOOM (ed.), *Greek Drama*, Chelsea House, Nueva York, 2004, pp. 169–210.

<sup>509</sup> Lo opuesto ha sido defendido sin éxito por AOKI MASARU 青木正兒, *Shina kinsei gikyokushi* 支那近世戲曲史, Koubundou Shobou, Kyouto, 1930; YOSHIKAWA KOJIROU 吉川幸次郎, *Genzatsugeki kenkyuu* 元雜劇研究, Iwanami Shoten, Toukyou, 1948.

<sup>510</sup> Sobre este éxtasis poético véase LIU, 1962, pp. 58–60. Las únicas representaciones orgiásticas se encuentran en la zona de Xinjiang 新疆, en Hutubi 呼圖壁, y datan de antes del tercer milenio. No obstante, hay que señalar que, aunque Hutubi es hoy parte de China, la cultura a la que pertenecen estos grabados en roca no era ni china ni mongola. Véase LIU DALIN 劉達臨, *Zhongguo gudai xing wenhua* 中國古代性文化, Ningxia renmin, Yinchuan, 1993, fig. 2.22. Sobre danzas de carácter orgiástico, téngase en cuenta la breve discusión en pp. 110 ss.

<sup>511</sup> Por ejemplo en *Shijing*, 262. Véase WANG, pp. 115–153, para esta muerte del drama poético chino. Cfr. las siguientes palabras de Nietzsche, en *El Caso Wagner*, § 9, nota del autor: “Ha sido una verdadera desgracia para la estética que se haya traducido la palabra *drama* por ‘acción’. [...] El drama antiguo tenía como mira grandes *escenas de pathos* –excluía cabalmente la acción (la colocaba *antes* del comienzo o *detrás* de la escena)” (*KGW* VI/3, p. 26, ll. 23–24, 26–28, tr. JOSÉ LUIS ARÁNTEGUI, Siruela, Madrid, 2002).

### 3.5. Una interpretación poética de la funcionalidad dionisiaca

Antes de formalizar nuestro análisis de aquellos poemas contenidos en el *Shijing* que suponen una transgresión fundamental de los *mores* contenidos en las formas rituales de la dinastía Zhou, queremos detenernos a realizar una breve incursión en los valores fundamentales de la música en lo que a su relación con la dicotomía básica entre lo personal y particular, por un lado, y lo colectivo y general por otro respecta: la doble función del poema como mimesis hacia el interior, refinando las intenciones que brotan del corazón, y hacia el exterior, como proceso de negociación.

Como ha sido dicho, y tal y como el mismo Confucio reconoce y confirma, la poesía caminó siempre de la mano de la canción y la danza, y es sólo la mala habituación moderna a separar el texto de su dimensión oral, activamente comunicativa, lo que nos impide comprender hasta qué punto estos poemas estaban, desde el principio, destinados a ser cantados<sup>512</sup>. Que la composición musical formaba parte del *curriculum* confuciano, práctica conservada todavía hoy en la educación infantil de la China moderna<sup>513</sup>, es evidente en numerosos pasajes que ofrecen una amplia cohesión textual en lo que al papel conciliador y educativo de la música se refiere<sup>514</sup>. Ésta era concebida como una suerte de fuerza positiva, una ventisca con la habilidad de transformar a las masas:

樂者，所以變民風，化民俗。

“Es la música aquello a través de lo cual se cambian las prácticas (lit. ‘vientos’) del pueblo y se transforman las costumbres del pueblo”<sup>515</sup>;

宜興辟雍，設庠序，陳禮樂，隆雅頌之聲，盛揖攘之容，以風化天下。

---

<sup>512</sup> *Lunyu*, 13.5/34/10; *Chunqiu zuozhuan zhu*, 3/1161–1166, *ap.* B9.29.13/302/32–/304/6 (Zhonghua shuju, Beijing, 1995<sup>5</sup>, 4 vv.). Cfr. L.E.R. PICKEN, “The Musical Implications of Line-Sharing in the *Book of Songs* (*Shih Ching*)”, *Journal of the American Oriental Society*, 89/2 (1969), pp. 408–410.

<sup>513</sup> GERTRUD SCHYL–BJURMAN, “The pre-school teacher in China”, en RITA LILJESTRÖM (ed.), *Young Children in China*, Multilingual Matters, Clevedon, 1982, p. 125.

<sup>514</sup> *Lunyu*, 3.23/6/25; 17.20/49/28; *Shiji*, 47/1925; etc. Cfr. SCOTT COOK, “Zhuang Zi and His Carving of the Confucian Ox”, *Philosophy East and West*, 47/4 (1997), p. 542, n. 9.

<sup>515</sup> *Hanshu*, 56/2499. Cfr. SCOTT COOK, “Xunzi on Ritual and Music”, *Monumenta Serica*, 45 (1997), p. 29. El pasaje hace referencia al dicho confuciano 移風易俗，莫善於樂 “A la hora de cambiar las prácticas y modificar las costumbres, nada mejor que la música” (*Xiaojing*, 12/4/1).

“En la academia de Yixing se establecieron escuelas, se ilustraron los rituales y la música, prosperaron los sonidos de los *ya* y los *song*, florecieron las muestras de cortesía ritual, como con viento se transformó lo que había bajo el cielo”<sup>516</sup>.

En la antípoda se encuentra la tendencia restrictiva de los rituales, del conjunto de significaciones ocultas tras los *li*, roles impuestos *ante naturam* que denotan únicamente las relaciones estáticas que existen en el mundo filosófico chino. El registro de música contenido en el *Liji*, posible vestigio del perdido *Clásico de Música*, ofrece una interesante distinción entre ambos:

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。

“La música es la armonía del cielo y la tierra; los rituales son el orden del cielo y la tierra. Con armonía, así toda la multitud de criaturas se transforma; con orden, así todo el conjunto de criaturas se diferencia. La música sigue al cielo en su composición, los rituales siguen a la tierra en su sistematización. Si se transgrede la sistematización entonces habrá desorden, si se transgrede la composición entonces habrá violencia. Estando claros cielo y tierra, pueden entonces ponerse en práctica rituales y música”<sup>517</sup>.

Este pasaje apunta a tres importantes *topoi* para la cuestión de la armonización de los conceptos opuestos de *li* e *yi* y su relación con el dilema que subyace entre la concepción poética confuciana y la sistematización ritual de la existencia humana: la semántica filosófico-social, el proceso de conversión dionisiaca y el ejercicio de la praxis hermenéutica poética proyectada sobre la negociación, campo de batalla de la citación poética. Tres factores esenciales que, combinados, actúan como modelo de estabilidad y cohesión social.

En primer lugar, la nobilísima lucha del confucianismo por la cultura, por establecer una duradera alianza entre lo ritual y lo personal, frente a la aniquilación optimista de, por ejemplo, un Mo Di o un Yang Zhu, requiere un intento de relación ecuánime entre ambos. Por ello, debido a que la tierra refleja los procesos que tienen lugar en el cielo, los rituales deben seguir a su vez a la música, compuesta a imagen del cielo –tal y como ocurre en la representación dramática. La música precede por tanto al ritual, lo rodea y moldea, como el

---

<sup>516</sup> Palabras de Liu Xiang recogidas en *Hanshu*, 22/1033. Aunque *fēnghuà* 風化 significa hoy “moral” o “costumbres”, la estructura de la frase exige un complemento y un verbo: *yǐ* 以 + complemento modal (*fēng* 風) + verbo (*huà* 化) + objeto directo (*tiānxià* 天下). Lo mismo puede observarse en 先王之樂以教化百姓 “La música de los antiguos reyes como educando transformaban a las cien familias” (*Hanshu*, 22/1038).

<sup>517</sup> *Liji*, 19.4/99/23–24. Cfr. 19.18/102/1–2; *Lunyu*, 3.3/4/29; 16.5/46/8–9; 16.13/47/3–9.

cielo a la tierra, constituyendo *el ritual* en su forma orgánica original, el proceso creativo del cielo opuesto al estático y receptor atributo de la tierra: el ritual crece y se perfila cuando recibe la música, formando la dimensión humana de la relación entre el cielo y la tierra, dos fuerzas presentes en el mundo que, con su equilibrio, lo transforman todo:

禮樂者，何謂也？禮之為言履也，可履踐而行樂者；樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲。王者所以盛禮樂何？節文之喜怒。樂以象天，禮以法地。人無不含有天地之氣，有五常之性者，故樂所以蕩滌，反其邪惡也，禮所以防淫佚，節其侈靡也。

“Rituales y música, ¿a qué se les llama así? Ritual (lei<sup>B</sup>) es aquello de lo que se dice ‘llevar a cabo’ (lia<sup>B</sup>), lo que puede realizarse (*perform*) siguiendo la música; música (ηοk) es [aquello en lo que] el hombre ejemplar disfruta (lak) al obtener su *Dao*, y que el hombre bajo disfruta al obtener sus deseos. ¿Por qué hicieron los que reinaban prosperar rituales y música? Para regular los principios culturales de la alegría y la furia. La música es a imagen del cielo, el ritual se modela a través de la tierra. Los hombres, sin excepción, contienen el *qi* del cielo y de la tierra, poseen su naturaleza por las cinco [virtudes] constantes, por ello la música es lo que los limpia, combatiendo sus vicios, y el ritual es lo que los defiende del exceso y la laxitud, regulando sus extravagancias”<sup>518</sup>.

En la defensa social que el ritual realiza frente a los excesos y defectos de la conducta humana, el *adagio* por la moderación adquiere proporciones apolíneas pero advierte, a su vez, que nuestra dicotomía es en realidad mucho más compleja y que no es únicamente el exceso dionisiaco del salvaje lo que el ritual regula, sino su mismo ser apolíneo, la laxitud o pérdida de sustancia del bárbaro<sup>519</sup>. Más importante aún es el resultado, en la esfera moral, de la interacción de ambos:

天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。[...] 故聖人作樂以應天，制禮以配地。

---

<sup>518</sup> *Baihutong*, 6/13/1–6. Sobre la relación entre “música” y “disfrutar”, véase KURT WULFF, “‘Musik’ und ‘Freude’ im Chinesischen”, en *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, historik-filologiske meddelelser*, 21/2, Copenhagen, 1935, pp. 1–39; SHIZUO MIZUKAMI 水上静夫, “‘Gaku’ ji kou” 「樂」字考, *Nihon Chuugoku gakkai hou*, 18 (1966), pp. 23–37; SCHUESSLER, p. 596. El tema también fue tratado por Ulrich Unger, en su *Samizdat 好古 Hao-ku. Sinologische Rundbriefe*, número 19 (Münster, 1983), conservado actualmente en la Universiteit Leiden, y del que se espera en breve una reedición digital.

<sup>519</sup> La nomenclatura salvaje/bárbaro es de Schiller y el paralelismo es sin duda interesante. En el salvaje dominan los sentimientos sobre los principios, mientras en el bárbaro son los principios los que destruyen los sentimientos. Para el filósofo alemán esto es resultado de la guerra –obviamente, la sangrienta Revolución Francesa contra el *palaios logos*–, que, con Heráclito, hace a unos amos –bárbaros, dictadores– y a otros esclavos –es decir, salvajes. Véase FRIEDRICH SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1794), IV, 6, en *SW XII*, p. 12.

“Cuando el cielo se sitúa en lo alto y la tierra en lo bajo, la multitud de criaturas se dispersan y diferencian, y los rituales se crean y siguen. Fluyen sin cesar, uniéndose y transformándose, y con la música se inspiran. La primavera crea, el verano prolonga [la existencia], esto es *ren*; el otoño invita a recolectar y el invierno a ocultarse, esto es *yi*. *Ren* está cerca de la música, *yi* está cerca del ritual. Por ello el sabio compuso la música como reflejo del cielo, estableció los rituales como pareja de la tierra”<sup>520</sup>.

La función de cohesión social que corresponde a la música y al ritual es, por tanto, dispar: el ritual une a una comunidad estableciendo distinciones entre sus miembros –padres e hijos, soberanos y siervos, etc.–, mientras la música une sin individualizar, trascendiendo las fronteras de las posiciones sociales. Por ello, *ren*, como unión jerárquica de todos los seres humanos a través de la extensión hacia el exterior del afecto; y *qīn* 親, el amor a los que están cerca, supone trascender las distinciones sociales momentáneamente, haciendo llegar a todos la distinción jerárquica establecida por los rituales –esto es, por ejemplo, que el soberano no trate al siervo únicamente como siervo, sino como hijo–. *Yi*, no obstante, como principio de individuación, implica una división. Una división sin duda distinta de pero cercana al ritual, en cuanto que, como ya hemos tenido ocasión de ver, *yi* también implica un trascender, un transvalorar los *mores* adquiridos:

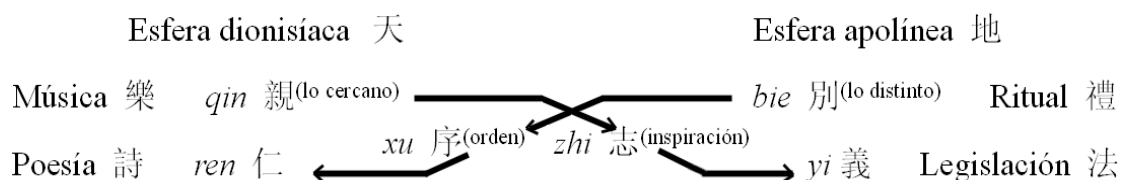


Fig. 1. El frágil equilibrio del orden humano según el *Liji* (19.1/99/7–10; 19.6/100/1–3; 19.26/104/7–13) y el prefacio al *Shijing*.

El resultado de esta acción comunitaria concuerda con el acontecer cíclico del pensamiento chino: el hombre ejemplar muestra su virtud a través del ejercicio de su *ren* y su *yi*, esto es, de la puesta en escena de sus diversos roles sociales y, además, de su propio pensamiento en cada uno de ellos, en el cómo esos roles deben ser llevados a cabo en determinadas situaciones especiales. Para ello, esta figura ejemplar debe, bien crear (en un hipotético momento cero), bien hacer uso de la música y los rituales, y proyectar con ellos

<sup>520</sup> *Liji*, 19.6/100/1–3.



sobre la sociedad su visión personal de *ren* e *yi*. De esta forma, el hombre ejemplar ha reunido a la sociedad con la manufacturación de un *mos maiorum* y, si ha realizado esto de forma adecuada, permitirá que todos y cada uno de los componentes indistintos de su grupo social alcancen a manifestarse de forma independiente como individuos, ahora sí, distintos. El proceso de lo social continúa con la adición y creación de nuevos *mores* a través del diálogo moral y la regulación desde el pasado de los rituales previamente acumulados de la mano de nuevos hombres ejemplares que estén a la altura de esa misión hiperbórea que es encontrar un punto intermedio entre el mantenimiento apolíneo y la transgresión dionisiaca de la moral: la lucha prometeica por la cultura en la que la armonía es la vestal a conquistar a través del desenfreno momentáneo de la transvaloración –pero la vestal debe, igualmente, sucumbir a su humanidad, y el fuego que guardaba, antes de extinguirse, tendrá que ser llevado una vez más a los hombres por un nuevo Prometeo.

El segundo *topos* se localiza en el proceso de conversión dionisiaca de la música, llevado a cabo por la fuerza de la palabra contenida en la poesía y la heterogeneidad de instrumentos musicales destinados a la composición frugal. Únicamente los tambores y algunos tipos de flauta aparecen aislados, desencajados de la escena dramática. De estos, los tambores tañen ante la batalla –o la representación teatral de la misma– en la oda trigésimo primera, y las flautas –odas 38 y 67– acompañan el movimiento danzante de quien las ejecuta en soledad. Es importante precisar que los instrumentos chinos no eran clasificados, como en Occidente desde el s. I a.C., en función de su método de ejecución, sino prestando atención al material del cual estaban hechos, conforme a que esto era lo que determinaba qué tono producían y qué sensaciones evocaban en el oyente<sup>521</sup>. Desde un punto de vista griego, mas no platónico sino homérico, la música era concebida como un modo de armonización de contrarios, lo que Heráclito denominó *παλίτροπος ἄρμονίη* o “harmonía a través del retorno a su contrario”<sup>522</sup> como respuesta al dualismo de Anaximandro –concepción musical que, como la

---

<sup>521</sup> Clasificaciones de este tipo se encuentran dispersas en diferentes textos Han. Véase ETA HARICH-SCHNEIDER, “The Earliest Sources of Chinese Music and Their Survival in Japan”, *Monumenta Nipponica*, 11/2 (1955), pp. 196–197. Andre Schaeffner creó en 1932 un sistema clasificatorio semejante al chino, en base a la misma correspondencia material–tono.

<sup>522</sup> Fr. 51. Cfr. CHARLES H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 200. El término técnico

tragedia, Platón negará siguiendo a Parménides<sup>523</sup>. Para el oscuro de Éfeso, como para todo griego, la música no sólo es la resolución armónica de la lucha de contrarios, visible en la manifiesta dualidad instrumental de los dioses Apolo y Dioniso, la *phorminx* o cítara del primero y la *syrix* o el *aulos*, la flauta del segundo<sup>524</sup>, sino que este momento es sólo temporal –el socrático, como hemos visto, disientiría con ello–. Eliminada la exaltación dionisiaca de la flauta, el dios desaparece del sacrificio<sup>525</sup>.

---

παλίντροπος sugiere el modo en que una cosa es por sí misma, su *τρόπος* o dirección en la cuál se encausa (compárese con el chino *dào*, en ambos casos con los significados de “curso”, “camino”, “manera”, “forma de vida”), transfigurado en su contrario o *παλίν* con un movimiento de retroceso, dando así la idea de una repetición cíclica (cfr. fr. 31, en relación al fuego). Este tecnicismo ha sido puesto en duda por varios autores, entre ellos Miroslav Marcovich (*Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Parker, Oxford, 1967, p. 125) y G.S. Kirk (op.cit., p. 280), aduciendo la *lectio facillior* *παλίντροπος*, “doblar hacia atrás”, “tensar” (epíteto aplicado por Homero al arco, *Il.*, 8.266; 10.459; 11.443; *Od.*, 21.11; pero Heráclito podría estar jugando ambiguamente con ambos significados, evidentes a un lector familiarizado con Homero, como en el fr. 5 mencionado en la primera parte, n. 265) encontrada en Plut., *De Is. et Os.*, 369b; Porf., *De antr. nymph.*, 29 y el ms. Parisinus 1956 de *De tranq. anim.*, 473f de aquél (pero cfr. también Plut., *De an. proc.*, 1026b, y *De tranq. an.*, 473f *cod.omnes*). Dado que el Par. 1956 guarda parentesco con al menos una veintena de manuscritos a través de dos líneas principales, y que ninguno de ellos conserva sin embargo esta lectura, no parece probable que pueda defenderse su superioridad textual. Gregory Vlastos (“On Heraclitus”, *American Journal of Philology*, 76 (1955), p. 348) ha defendido la lectura de Hipólito, que ha sido devaluada nuevamente por Schofield en su reedición de Kirk, siguiendo a Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962–1981, 6 vv., 1, p. 439, n. 3). Ambos autores sugieren que la glosa a Heráclito de Teofrasto (διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς (-πίας Kranz) ἠρμόσθαι, *ap.* D.L. IX 7, 9–10) se refiere al fr. 31, mientras la mención de Parménides tomada de Simplicio no sería conclusiva. No obstante, las citas de Plutarco de otros presocráticos también contienen errores debido a la mala transmisión textual de sus *Moralia*, como por ejemplo Empédoc., fr. 25, *ap. Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 1103f. Sobre esta cuestión ténganse en cuenta el estudio seminal de ARTHUR FAIRBANKS, “On Plutarch’s Quotations from Early Greek Philosophers”, *Transactions of American Philological Association*, 28 (1897), pp. 75–87, y JACKSON P. HERSHBELL, “Plutarch as a Source for Empedocles Re-Examined”, *The American Journal of Philology*, 92/2 (1971), pp. 156–184. Véase también la nota siguiente. Una discusión interesante sobre el *τροπος* griego con un trasfondo heraclíteo puede encontrarse en la lección sobre los pitagóricos de Nietzsche contenida en *Die vorplatonischen Philosophen*, §16, *KGW* II/4, pp. 342–343 (traducción castellana de Francesc Ballesteros Balbastre, en *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003).

<sup>523</sup> Parménides, fr. 6, *ap. Simpl.*, in *Phys.*, 117, 12–13. Que Parménides está criticando a Heráclito o, en cualquier caso, la visión apoyada por Heráclito, queda claro a través de la colocación del fragmento de Simplicio con los ffr. 50, 51 y 1 del Oscuro de Éfeso, leídos en este orden. Cfr. DANE WILKERSON, *Nietzsche and the Greeks*, Continuum Studies in Philosophy, Londres, 2006, p. 141, siguiendo en este aspecto al prusiano en su *Die vorplatonischen Philosophen*, en concreto §9, *KGW* II/4, pp. 251–252 (aunque Nietzsche no resalta la cuestión del orden, sí intuye sin embargo la antítesis parmenídea) y su “Gegensatz” en §10, p. 282. Nietzsche basa su tesis en un erudito artículo de Jakob Bernays en la siempre recomendable *Rheinisches Museum für Philologie*, “Heraklitische Studien”, (7 (1850), p. 115), filósofo de origen judío a quien admiraba apasionadamente. Platón rechazará así mismo el diosinismo dórico en *Rep.* III 398 e2–399 b3, en concreto los tambores. En 399 d–e Platón es más contundente: sólo la lira y la cítara, los instrumentos de Apolo y no los de Marsias –sátiro, por tanto acólito de Dioniso, vencido por Apolo en una competición musical con el *aulos*– serán permitidos en la ciudad. Es significativo también que, en su *Banquete* (187a), Platón cite el fragmento 51 de Heráclito omitiendo *παλίντροπος*, es decir, eliminando la contradicción, lo cual ha sido atribuido siempre a un *lapsus memoriae* del ateniense.

<sup>524</sup> J.A. HALDANE, “Musical Instruments in Greek Worship”, *Greece & Rome*, 13/1 (1966), pp. 98–107.

<sup>525</sup> Plut., *Non posse...*, 1102a. La anécdota remite a la prohibición de la flauta y la corona en el sacrificio a las Cárides, en Paros, llevada a cabo por el rey Minos, y aparece recogida por Plutarco en su *Moralia*, 132f, bebiendo a su vez de Apolodoro, *Bibl.*, III, 15,7. Tanto la traducción inglesa de William W. Goodwin (Little Brown, Boston, 1878, 5 vv.) como la más reciente de W.C. Helmbold (Loeb, Londres, 1927–76, 16 vv.) ignoran la cláusula *μὲν... δὲ...*, separándola en dos frases no consecutivas. Lo que el texto dice es, efectivamente –y tal y como señala Haldane en su artículo de 1966, p. 106–: “Pues *sin* la flauta de algunos festivos, y la corona,

Si esta clasificación puede proyectarse, *mutatis mutandis*, sobre el pensamiento chino, el poeta debería sentir la necesidad de dotar a sus creaciones no sólo de una voz propia, sino también de una musicalidad que le perteneciese, en la que su obra recibiese los acordes de lo apolíneo y lo dionisiaco. Si nos atenemos al *Clásico de Poesía*, las diversas menciones de instrumentos musicales combinados en forma de orquesta contienen siempre la cítara horizontal de 25 cuerdas o *se* 瑟<sup>526</sup>:

Oda	Instrumentos dionisiacos	Instrumentos apolíneos
115	65–100 campanas de bronce <i>zhong</i> 鐘 Tambores <i>gu</i> 鼓	Cítara de 25 cuerdas <i>se</i> 瑟
126	Flauta <i>huang</i> 簧	Cítara de 25 cuerdas <i>se</i> 瑟
161	Flauta <i>huang</i> 簧 Flauta <i>sheng</i> 笙	Cítara de 25 cuerdas <i>se</i> 瑟 Cítara de 7 cuerdas <i>qin</i> 琴
164		Cítara de 25 cuerdas <i>se</i> 瑟 Cítara de 7 cuerdas <i>qin</i> 琴
208	65–100 campanas de bronce <i>zhong</i> 鐘 (鍾) Tambores grandes <i>gao</i> 鞀 Litófono <i>qing</i> 磬 Flauta <i>sheng</i> 笙 Flauta <i>yue</i> 籥	Cítara de 25 cuerdas <i>se</i> 瑟 Cítara de 7 cuerdas <i>qin</i> 琴

Como puede observarse, toda la escena dramática china estaba contextualizada, rodeada de un aura apolínea controlada por las cítaras *qin* y *se*, instrumentos tranquilos que no emitían más que 4 y 5 octavas respectivamente. La mayor de estas cítaras, la *se*, era un rectángulo de 134–210 cm. de largo por 39–53 cm. de ancho, dividiendo las cuerdas en tres grupos de diferente magnitud (10/8/8; 9/7/9; etc.), y se tocaba, debido a su tamaño, horizontalmente colocada sobre el suelo<sup>527</sup>.

---

eliminamos, *entonces* el dios no estará presente en el sacrificio” αὐτὸν μὲν γὰρ ἐνίων ἑορτῶν καὶ στέφανον ἀφαιρῶμεν, θεοῦ δὲ θυσία μὴ παρόντος (cursiva nuestra). Cfr., por ejemplo, con la traducción de Goodwin: “From some of our festivals we exclude the flute and garland; but if God be not present at the sacrifice.”

<sup>526</sup> Odas 115, 126, 161, 164, 208. La cítara *se* fue probablemente uno de los primeros instrumentos musicales en crearse –al igual que su homónima griega, véase Heráclides, *Sin.* fr. 157 (Wehrli), ap. Ps.–Plut., *De mus.*, 1131 f12–13; FGrH, 550, F 1–, de ahí su importancia, y varió en número de cuerdas según diferentes menciones de carácter mitológico. La evidencia arqueológica muestra que este instrumento habría tenido entre 19 y 26 cuerdas. Otros poemas, como el 136, que mencionan el tambor o *gu* 鼓 y el *fou* 缶 –una jarra de cerámica que se golpeaba; ambos, por tanto, de percusión–; o el 199, la flauta *chi* 篪 –pequeña flauta travesera de unos 9 cm. con ocho agujeros– y la ocarina o *xun* 埙 –ambos de viento–, no hacen referencia a una composición dramática u orquestral.

<sup>527</sup> FANG JIANJUN 方建軍, *Zhongguo gudai yueqi gailun (Yuangu – Handai)* 中國古代樂器概論(遠古–漢代),

Por su parte, el *qin*, además de distinguirse por tener únicamente siete cuerdas y producir cuatro octavas –también habrían existido *qin* monocordes–, era considerablemente más pequeño y manejable (82–95 cm de largo por 11–41 de ancho), por lo que probablemente se inclinaba ligeramente en su ejecución<sup>528</sup>. Ambos tonos, el del *se* y el del *qin*, eran equiparables a los roles sociales vinculantes que no distanciaban a los diferentes componentes de una relación. Por ello, el *Shijing* usa únicamente estos dos instrumentos como metáfora de la relación entre la madre y el hijo: 妻子好合如鼓瑟琴 “La esposa y el hijo disfrutaban juntos como el tañido del *se* y el *qin*”<sup>529</sup>.

En lo que al instrumento dionisiaco respecta, el más habitual parece haber sido, al igual que en la Hélade, la genéricamente denominada “flauta” en sus más diversas variantes –flautas, pipas, etc., referidos técnicamente como “órganos”–, permitiendo una polifonía de tonos sin igual que acompañaban la demostración dionisiaca, casi orgiástica, de las pasiones humanas<sup>530</sup>. De entre los ejemplos de composición dramática acompañada de una orquesta recogidos en el *Shijing*, tres son los instrumentos dentro de esta clasificación que cumplen dicha función: las flautas *sheng* y *yue* y un instrumento denominado *huang*. De las dos primeras, tan solo el *yue* era, propiamente, una flauta tal y como lo entendemos hoy. De reducidas dimensiones, estaba provista únicamente de tres orificios sobre su cuerpo y se tocaba con la mano izquierda –tal vez, acompañando a un pequeño tambor, como sucedía en

---

Shanxi renmin, Xi'an, 1996, pp. 152–156. Cfr. ZENG SULIN 曾遂今, *Xiaoshi de Yueyin. Zhongguo gudai yueqi jian si lu* 消逝的樂音：中國古代樂器鑒思錄, Sichuan jiaoyu, Chengdu, 1998, fig. 3, en donde una orquesta en miniatura hallada en Mawangdui y compuesta por tres *se* y dos flautas–órgano cóncavas *yu* 竽 mantiene el primero sobre el suelo.

<sup>528</sup> Algunos *qin* se ejecutaban como los *se* –por ejemplo, el *qin* monocorde–, mientras otros se colocaban sobre el regazo. Véase JIN JIAXIANG 金家翔, *Zhongguo gudai yueqi baitu* 中國古代樂器百圖, Anhui meishu, Anhui, 1993, pp. 23–24.

<sup>529</sup> *Shijing*, 164/73/13; FANG, pp. 156–158; SU SHUYUN 蘇蜀雲, “You ‘Shijing’ tantao ‘qinse’ zai Zhou shehui de li yue zuoyong” 由《詩經》探討「琴瑟」在周社會的禮樂作用, *Zhongguo yuwen*, 99/5 (1995), pp. 85–93. También Xu Shangying 徐上瀛, *Xi shan qin kuang* 溪山琴况, 1/1a: ...琴, 其所重者和也 “... *qin*, su mayor importancia es la armonía”. Cfr. el dicho moderno *qinse hehao* 琴瑟和好, “Harmonizados como las citaras *qin* y *se*”, que tiene su origen en Cao Zhi 曹植, *Wang zhong xuan lei* 王仲宣誄, en *Wenxuan*, 56/2437. Al menos desde la dinastía Ming, tal vez por los cambios sociales en lo que a la posición de la mujer se refiere, *qinse* comenzó a aplicarse también a la relación marido–esposa (por ejemplo, en Shen Shouxian 沈受先, *San yuan ji tuanyuan* 三元記, 36/2a, en MING MAOJIN 明毛晋, *Liushi zhong qu* 六十種曲, Zhonghua shuju, Beijing, 1958, 12 vv., II, p. 97). Con respecto al cambio cualitativo en las relaciones hombre–mujer en la dinastía Ming, véase CHARLOTTE FURTH, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960–1665*, University of California Press, California, 1999, p. 166.

<sup>530</sup> Resulta curioso que, aunque la clasificación formal de los instrumentos chinos se realizaba en base a su material, aparecen agrupados habitualmente en función de su modo de ejecución, por ejemplo, los instrumentos de viento o los de percusión.

la Península Ibérica en tiempos medievales—. El *sheng*, por su parte, se asemejaba a una siringa o flauta de Pan montada sobre una base esférica perforada que terminaba en una boquilla por la que penetraba el aire<sup>531</sup>. Los distintos tubos acoplados a esta base se agrupaban ordenados por su longitud —relevante para determinar el tono—, desde ambos lados de mayor a menor hacia el interior, dando una sensación de concavidad<sup>532</sup>. Estos pequeños tubos a través de los cuales se emitía el sonido eran conocidos como *huang* e independientemente formaban por sí mismos un instrumento diferente del que no tenemos demasiados datos<sup>533</sup>. Del *Shijing* se desprende que, a diferencia del *yue* o el *sheng*, el *huang* se tocaba golpeándolo (*gǔ* 鼓) al igual que los tambores y las cítaras, y a diferencia de aquellos, que se soplaban (*chuī* 吹)<sup>534</sup>. Esto podría indicar que el *huang* era un tubo obstruido por una o varias llaves, al estilo de las modernas flautas traveseras, y que se tocaba a base de obstaculizar la salida del aire interponiendo lengüetas en el interior de su cuerpo.

Acompañando a las distintas flautas se encontraban a menudo variados instrumentos de percusión, todos ellos ricamente decorados con relieves e inscripciones informando de sus características musicales. Uno de los más refinados eran las campanas, entre 65 y 100 útiles de bronce agrupados según tamaño sobre una base nivelada de uno a tres pisos, ordenados de izquierda a derecha y de arriba a abajo, y cuyo tamaño conjunto podía alcanzar los once metros de largo —la base realizaba, cuando el conjunto era de grandes proporciones, un ángulo de 90 grados que dividía la orquesta principal en aproximadamente un 40% de la misma— por casi tres metros de alto, con un peso que oscilaba entre los 6’75 y los 79’5 kilogramos por campana. Los cálculos estiman cerca de 130 tonos diferentes para el conjunto de 65 campanas halladas en 1978 en Hubei, uno de los más bellos conjuntos encontrado intacto en la tumba del marqués Yi 乙 del estado de Zeng 曾, y datado en el año 433 a.C.<sup>535</sup>.

En la misma tumba fue hallada otra exquisita obra de arte musical: un magnífico litófono

---

<sup>531</sup> Existía en China la clásica siringa, denominada *xiao* 簫, que aparece en el *Shijing* en una única ocasión, *in media res*, en la oda 280.

<sup>532</sup> El *yu*, que era un *sheng* de mayor tamaño, agrupaba los tubos hacia el centro de menor a mayor, creando la sensación contraria de convexidad. Véase FANG, pp. 147–151.

<sup>533</sup> NEEDHAM, IV/1 (2004<sup>6</sup>), p. 121, lo identifica con los tubos sin más explicaciones.

<sup>534</sup> *Shijing*, 161/71/8.

<sup>535</sup> FANG, p. 90, fig. 6.64. Cfr. MARTIN BRAUN, “Bell Tuning in Ancient China: a Six–tone Scale in a 12–tone System Based on Fifths and Thirds”, publicado online el 16 de junio de 2003 en <http://www.neuroscience-of-music.se/Zengbells.htm> (accedido el 15 de octubre de 2010). Para una reproducción en color, véase VV.AA., *Zhongguo meishu quanji: diaosu bian* 中國美術全集：雕塑編, Renmin meishu, Beijing, 1988, 13 vv, I, p. 107.

de 2'13 metros de largo –1'85 si no tenemos en cuenta los animales mitológicos que sostienen la estructura– por un metro de alto, y que cuenta con dos hileras de 16 piezas cada una, colgadas de un pequeño orificio y ordenadas igualmente por tamaño, de derecha a izquierda y de mayor a menor. En este caso particular, aunque no ocurría siempre así, cada hilera se divide en dos grupos de 10 y 6 piezas respectivamente, lo cual representa, como en el caso de las campanas, un 40% de la superficie total. El peso de cada una de estas piezas dependía de su tamaño, pudiendo llegar a los 30 kilogramos. Su forma triangular estaba perfilada por dos pequeños cortes que conferían a cada piedra la apariencia de un pentágono irregular<sup>536</sup>. La orquesta se completaba con diversos tipos de tambores, genéricamente denominados *gu*.

¿Cuál era el papel que jugaban estos instrumentos en la composición lírica y en su relación con la dicotomía presente entre lo particular y lo comunitario? La distinción apolíneo–dionisiaca aplicada a la orquesta china antigua no sólo explica en gran medida los movimientos instrumentales retratados en sus páginas, sino que ratifica la tendencia apolíneo–prometeica del confucianismo como filosofía social. Así, la oda 126 da comienzo desde lo apolíneo:

阪有漆，隰有栗。	“En la ladera hay árboles de laca, en las marismas hay castaños.
既見君子，並坐鼓瑟。	Habiendo visto a mi señor, juntos nos sentamos a tocar el <i>se</i> .
今者不樂，逝者其耄。	Si hoy no disfrutamos, pasado [el tiempo] envejeceremos.
阪有桑，隰有楊。	En la ladera hay moreras, en las marismas hay álamos.
既見君子，並坐鼓簧。	Habiendo visto a mi señor, juntos nos sentamos a tocar el <i>huang</i> .
今者不樂，逝者其亡。	Si hoy no disfrutamos, pasado [el tiempo] habremos muerto” <sup>537</sup> .

<sup>536</sup> Para una descripción, véase Fang, pp. 44 ss. Una recopilación fotográfica en color de los materiales de la tumba puede encontrarse en CONSTANCE A. COOK y JOHN S. MAJOR, *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1999.

<sup>537</sup> Los dos primeros árboles servían de material para las cítaras *qin* y *se*. En 126/55/16 los dos últimos aparecen en relación al placer, pero cualquier sentido que estos árboles pudieran tener es desconocido hoy para nosotros. Este poema tiene un significado sexual, como ha demostrado Zhu Mengting 朱孟庭 (*Shijing zhong zhang yishu* 詩經重章藝術, Xiuwei zixun keji, Taipei, 2007, p. 137), al referirse la ladera al hombre y la marisma a la mujer. Nótese también que este poema tiene su correlato en otra sección del *Shijing* (115), en donde reaparecen las mismas imágenes, lugares, árboles, instrumentos y la idea de disfrutar antes de que sea demasiado tarde, pero en sentido inverso y con los instrumentos en silencio. Posteriormente surgió la expresión *sāng jiàn Pú shàng* 桑間濮上, “entre los morales al borde del río Pu”, en referencia al lugar en el que los enamorados mantenían encuentros amorosos antes del matrimonio.

Por su parte, la oda 208 nos sitúa *in media res*, en un momento dionisiaco:

鼓鍾將將，淮水湯湯。	“Tañen las campanas, <i>tziang-tziang</i> , las aguas del Huai bullen.
憂心且傷。	Dolido mi corazón por las heridas.
淑人君子，懷允不忘。	Excelente persona, mi señor, en quien pienso sin poder olvidarlo.
鼓鍾喑喑，淮水潛潛。	Tañen las campanas, <i>kei-kei</i> , las aguas del Huai rezuman.
憂心且悲。	Dolido mi corazón por la tristeza.
淑人君子，其德不回。	Excelente persona, mi señor, su virtud no tiene imperfecciones.
鼓鍾伐磬，淮有三洲。	Tañen las campanas, golpean el tambor <i>gao</i> , el Huai tiene tres islas.
憂心且妯。	Dolido mi corazón por la agitación.
淑人君子，其德不猶。	Excelente persona, mi señor, su virtud no cesa.
鼓鍾欽欽，鼓瑟鼓琴。	Tañen las campanas, <i>dziang-dziang</i> , tocando el <i>se</i> , tocando el <i>qin</i> ,
笙磬同音。	La flauta <i>sheng</i> y el litófono unen sus tonos.
以雅以南，以籥不僭。	Con la danza <i>ya</i> , con la danza <i>nan</i> , con la flauta <i>yue</i> , no hay distorsión”.

En el primer poema, una joven se dirige a ver a un hombre, probablemente su prometido sino su marido. El contraste entre ambos está representado por las montañas y las marismas, símbolo de lo masculino y femenino respectivamente, y por el ahora y el mañana. Los instrumentos señalan el principio del encuentro, un momento marcado por los tonos pausados de las cítaras como preludeo del placer que ambos desean disfrutar antes de que el tiempo pase y la muerte los separe, y que simboliza el cambio a la música del *huang*. Esta breve escena de amor contrasta con la desesperación de la oda 208, el pesar de una mujer cuyo marido se encuentra en el campo de batalla, cerca del río Huai. El poema está compuesto por cuatro movimientos simbólicos marcados por las campanas: a imagen del pesar del corazón afligido de la esposa, las aguas del río Huai bullen y rezuman, y las campanas tañen al unísono. Entra el gran tambor *gao*, y la agitación retorna al corazón de la expectativa esposa; las campanas tañen respetuosamente (*dziang-dziang* 欽欽), y su sonido se apaga con las cítaras *se* y *qin*, el retorno a la calma se aproxima. Y celebrando tal vez el regreso triunfante del guerrero, da comienzo la danza, acompañada de las flautas y el litófono.

Mucho más clara es, sin embargo, la oda 161, en cuanto que nos proporciona una escena completa acompañada de numerosos instrumentos:

呦呦鹿鳴，食野之苹。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje la <i>ping</i> .
我有嘉賓，鼓瑟吹笙。	Tengo un distinguido huésped, tañendo el <i>se</i> y tocando el <i>sheng</i> .
吹笙鼓簧，承筐是將。	Tocando el <i>sheng</i> y el <i>huang</i> , presentando la cesta para tomarla.

人之好我，示我周行。	Esa persona que en mi se deleita, me muestra las formas de Zhou.
呦呦鹿鳴，食野之蒿。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje el ajenjo.
我有嘉賓，德音孔昭。	Tengo un distinguido huésped, su virtud es reconocida claramente.
視民不怵，君子是則是傲。	Mira al pueblo sin frivolidad, mi señor es modelo y a todos afecta.
我有旨酒，嘉賓式燕以敖。	Tengo delicioso vino, el distinguido huésped se recrea en el festín.
呦呦鹿鳴，食野之芩。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje el carrizo.
我有嘉賓，鼓瑟鼓琴。	Tengo un distinguido huésped, tañendo el <i>se</i> y el <i>qin</i> .
鼓瑟鼓琴，和樂且湛。	Tañendo el <i>se</i> y el <i>qin</i> , se armoniza duradero nuestro disfrute <sup>538</sup> .
我有旨酒，	Tengo delicioso vino,
以燕樂嘉賓之心。	con el festín deleito el corazón del distinguido huésped.

Sin entrar en consideraciones simbólicas en torno a la discutida naturaleza de las imágenes contenidas en este bello poema<sup>539</sup>, pueden distinguirse claramente tres movimientos: un inicio apolíneo con las cítaras en el que el distinguido huésped hace aparición y toma al sujeto escénico –tal vez se escenificase una posesión chamánica–; le sigue las flautas –nótese la sucesión *se-sheng* y *sheng-huang*–, acompañadas del banquete y la bebida, es decir, se sacian los apetitos y se cae en el éxtasis dionisiaco del vino, como si de una auténtica posesión se tratase; finalmente se retorna a la calma antes de que el vino domine al huésped y le impida abandonar su cuerpo/*locus*: las cítaras *se* y *qin* retornan para frenar el avance dionisiaco y permitir que el orden de las cosas vuelva a su momento inicial<sup>540</sup>: la realización de la ἀρμονίη a través de un proceso de παλίντροπος, esto es, de coexistencia no relativa de contrarios<sup>541</sup>.

<sup>538</sup> Normalmente esta línea sería traducida por “juntos disfrutamos enormemente”. Ahora bien: en el poema 164 reaparece la frase 和樂且湛 en relación a los hermanos, que son el motivo de exaltación de esta oda: 儋爾籩豆，飲酒之飫。兄弟既具，和樂且孺。妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且湛 “Preparados [para los huéspedes] tus recipientes para frutas y legumbres, bebemos vino hasta saciarnos. / Estando con los hermanos, se armoniza templado el disfrute. / La madre y el hijo disfrutaban juntos, como el tañido del *se* y el *qin*. / Estando los hermanos en concierto, se armoniza duradero el disfrute”. La imagen de las cítaras reaparece nuevamente, y su función en ambos casos es *hè* 和, “armonizar” la pasión humana producida por el vino y la música, *yuè* 樂. Esposa e hijos se asemejan a las cítaras por ser su relación cercana, no jerárquica, y es sólo con la música que lo propio puede ocurrir con los hermanos, cuya relación se identificaba por su diferente rango.

<sup>539</sup> KARL GREEN (1950) toma el poema literalmente, mientras otros autores ven en el mismo un simbolismo evidentemente sexual, resaltada por la fauna salvaje comiendo y las metáforas de “cesta”, “formas de Zhou”, etc. También ha sido sugerida una representación escénica de tintes chamánicos, en la que la *medium* es poseída –de ahí huésped– y ofrece al espíritu vino, tal y como se hacía en los rituales. Sobre estas interpretaciones, véase DONALD HARPER, “The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.”, *Harvard Journal of Asian Studies*, 47/2 (1987), pp. 539–593 (oda 161); PAUL RAKITA GOLDIN, “Imagery of Copulation in Early Chinese Poetry”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 21(1999), pp. 35–66 (odas 86, 138 y 151); ZHENG QUN 鄭群, “*Shijing*” *yu* *Zhoudai hunyin lisu yanjiu* 《詩經》與周代婚姻禮俗研究, Tesis de Doctorado, Yangzhou University, 2007, pp. 29–39.

<sup>540</sup> Compárese lo propio en otros poemas: en la primera oda del *Shijing* ambas cítaras inician el encuentro entre una joven, que inmediatamente se convierte en un deleite de musicalidad desenfretada, campanas y tambores, siendo entregada en matrimonio a un noble; los poemas 274, 280 y 301, *in media res*, relacionan los instrumentos dionisiacos con el momento de exaltación de los antepasados.

<sup>541</sup> El postulado heraclítico de la coincidencia de contrarios fue corregido ingenuamente por Aristóteles (*Metaf.*, 4, 1012a ss.), quien concebía las características opuestas de los ejemplos del efesio como potencialidades no



Esta caracterización cualitativa facilita la comprensión de cómo las enseñanzas confucianas se enfrentan al problema de la cohesión y el equilibrio social. La interacción con otros seres humanos impone una doble demanda: primero, requiere tanto de un individuo que se relacione como necesita a su vez de un grupo, de otros individuos con los que comunicarse; pero más fundamentalmente, para reafirmar al individuo es condición *sine qua non* operar a través de la pérdida momentánea de la propia individualidad, del sumergirse a través del acto ritual comunal –y aquí ritual o *li* es tan aplicable a una celebración religiosa como al simple saludo una mañana al llegar al trabajo– en su opuesto, desde donde poder regresar una vez más a sí mismo, cambiado y enriquecido<sup>542</sup>. Esta concepción, oculta tras las manifestaciones poéticas y filosóficas del texto chino, permite unas posibilidades de aparición del dilema ético tales que, en estas sociedades clásicas, su *Weltanschauung* no se verá amenazada por colapsarse sobre sí misma en una autocontradicción. Este debate entre el monismo y el pluralismo, dicho en términos platónicos, abre las puertas a tres tesis sobre las que sustentar el proceso de aglomeración social tal y como era entendido por el confucianismo: en primer lugar, la unidad (destino prometeico, creación) es fundamentalmente más importante que sus opuestos (lo apolíneo y lo dionisiaco)<sup>543</sup>. Esta tesis puede extrapolarse en la Hélade tanto en Heráclito como en Platón, aunque con fundamentos y destinos distintos. El platonismo, obviamente, pretende eliminar potencialmente la contradicción, mientras el efesio la conserva en acto –lo potencial no entra en cuestión, pues sus paradojas son, y son en un aquí y ahora–. En este sentido el confucianismo –entiéndase, la doctrina contenida en los *li* y en la poesía–

---

presentes en la cosa en sí. Sin embargo, cuando Heráclito afirma en su fragmento 61 que el agua del mar puede ser pura o impura –benigna para los peces, mortal para los hombres– está a su vez afirmando que ambas características coexisten en el agua en acto, y que es la acción de diferentes sujetos sobre la realidad, no la realidad misma, la que lleva a la contradicción. Platón erró también al pensar en una tendencia heraclítica al monismo (*Sofist.*, 242e): la realidad de Heráclito, aunque cambiante, es algo diferente de la acción de sus opuestos, en cuanto que estos se manifiestan sobre aquella.

<sup>542</sup> Un síntoma de las sociedades liberales occidentales modernas es, precisamente, esa pérdida de la valoración estética que surge del individualismo, creando una emancipación radical para con la propia cultura y convirtiendo a los recién creados individuos en mónadas idénticas de un hastiado grupo social. O en otras palabras: nihilismo.

<sup>543</sup> Esto supo verlo Karl Reinhardt, en su *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Klostermann, Frankfurt, 1959, pp. 206–207): “Braucht es endlich noch gesagt zu werden, daß auch die Flußlehre als Lehre Heraklits nur ein Mißverständnis ist, [...] der Grundgedanke Heraklits ist vielmehr das denkbar genauste Gegenteil zur Flußlehre: Beharren im Wechsel, Konstanz in der Veränderung, ταῦτόν im μεταπίπτειν, μέτρον im μεταβάλλειν, Einheit im Zwiespalt, Ewigkeit in der Vergänglichkeit”. En Heráclito esta idea se encuentra expresada en los fragmentos 50, conservado por Hipólito (*Ref.* IX 1.1), y 2, en Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 133), en donde el *logos* es la unidad, la realidad interpretada por las acciones particulares de sus sujetos: τοῦ λόγου δ’ ἑόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν “pero aunque el *logos* sea común, muchos viven como si tuvieran un conocimiento particular”. Cfr. Plot. *En.* IV 8.1.11; Plut., *De Is. et Os.* 55.373d). En el mundo cristiano la misma idea surgió ya, por motivos evidentes, en Ps.–Dionisio Areopagita (*Div.nom.* V, 13, en Migne, *PG* 3:636c–649d y 909b–940a), San Juan Damasceno (*Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, I, 5, en Migne, *PG* 94:799c11–802c16), Santo Tomás (*ST*, I, q. 3 y 8 y, más explícitamente, q. 11, a. 3) y, frente a Duns Scoto (*Ordinatio*, III 1), Francisco Suárez (*Disp.met.* V, *passim*).

es tanto lo uno como lo otro: guarda una tendencia a encontrar lo apolíneo, a llegar a la armonía a través de la lucha, pero a su vez no pretende eliminar ésta. La armonía es únicamente un estado temporal, prolongado y deseable, mas no eterno, pues se consumiría a sí misma<sup>544</sup>. Hay, pues, una ambición monística, pero los caminos hasta ella son diversos.

En segundo lugar, los opuestos son parte fundamental de la unidad. Entiéndase por unidad el *Dao*, y por opuestos el *yin* y el *yang*, junto a toda la pluralidad de contrapuntos que inundan y adornan el pensamiento chino. La unidad no puede existir sin ellos, lo cual implica una negación intrínseca del “ser”: todo fluye, todo está en devenir. La existencia de la unidad se reafirma, “existe”, en cuanto que cambia continuamente, y es por ello que nunca puede decirse que algo “es” –el filósofo no puede ser pres/descriptivista– sino que algo “actúa”: el *junzi*, el hombre ejemplar, enseña con su acción, no con sus leyes; su palabra no es nunca un *imperativo categórico* sino una invitación a la autorealización: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει “ni dice ni oculta sino señala”<sup>545</sup>.

Finalmente, en tercer lugar y como suma de las dos tesis precedentes, la unión de contrarios sugiere un proceso en el que la unidad juega un papel fundamental, pero que es diferente de ambos –tanto de los contrarios, como de la unidad–: la entonación<sup>546</sup>, la realización musical y, por tanto, el proceso creativo de invención reclamado por Sartre. En los griegos este τόνος evocaba una teleología realizada en el τρόπος: como Hermes creando la lira con los tendones (τόνοι) de Tifón. En el pensamiento chino la armonía, *hè* 和, es un resultado artificial de la confluencia de tres fuerzas creadoras: cielo, tierra y hombre. El primero establece leyes no prescriptivistas que moldean la tierra, y juntos moldean al ser humano como animal. La misión última del hombre será permitir que el orden natural florezca a través de la realización de su *yi*, del equilibrio –esta es la palabra clave– entre las fuerzas del *yin* y el *yang*<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup> LI SHENZI 李慎之, *Bian tongyi he dongxi: Zhongguo wenhua qianjing zhangwang* 辨同異 合東西 – 中國文化前景展望, discurso pronunciado en el Simpósium *Dongya diqu jingji yu wenhua hudong* 東亞地區經濟與文化互動, en Quanzhou, Fujian, 20 de diciembre de 1992, y publicado originalmente en *Ershiyi shiji*, 2 (1993) (reed. con correcciones del autor en *Dongfang*, 3 (1994), pp. 4–9).

<sup>545</sup> Dicho por Plutarco de Heráclito, en *De Pyth. or.*, 18, 404d. Cfr. Plot., *En.*, 8, 11. Es σημαίνω el mismo verbo que da los oráculos y el grito de ataque en el campo de batalla.

<sup>546</sup> Sobre este particular en la filosofía griega preplatónica, véase nuevamente NIETZSCHE, *KGW* II/4, p. 282; pp. 342–343; W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983<sup>8</sup>, p. 179.

<sup>547</sup> Recuérdese lo dicho en cuanto a la función primordial del ser humano en el mundo como heraldo e intercesor. Obviamente, el daoísmo podría negar esto. Pero incluso este supuesto es discutible. El daoísmo más primitivo no parece entender la inactividad como un mero *laissez-faire*, sino que, como se ha comentado oportunamente, el *wuwei* o inactividad se refiere únicamente a aquellas acciones que no siguen el curso de los eventos naturales. Una acción correctiva podría seguir siendo daoísta, como evidencia el *Daodejing* (31/11/5–10), siempre que no surja un deleite excesivo en la victoria armada, que siempre es deplorable aunque necesaria. Incluso la idea daoísta de abrazar la Unidad puede compaginarse fácilmente con el dualismo

Por último queda tratar el por nosotros denominado ejercicio de la praxis hermenéutica poética, cuya proyección se realiza a dos niveles –y no obstante, el segundo, la negociación política materializada en el intercambio lírico, no es sino una extensión del primero, de la lectura metafilosófica del poema–. Los tres modos interpretativos clásicos –*fu* o composición en verso, *bi* o comparación y *xing* o inspiración–, ampliamente discutidos desde la decadencia de la poesía durante el período Han<sup>548</sup>, remontan sus orígenes a aquella anfibología reinante en las breves pinceladas de indescirnibilidad presentes en las fórmulas rituales, en la carencia de un entorno textual que convierta en aguas límpidas la poco diáfana textura del poema chino, enturbiado aún más si cabe por la insuficiencia pleremática de sus palabras. No parece apropiado creer, sin embargo, que esta impenetrabilidad fuese entonces percibida como tal –al igual que muchos no vieron en el efesio oscuridad alguna sino, al contrario, refulgencias abriéndose en la lobreguez de tiempos remotos<sup>549</sup>–: la cuestión filosófica del crear (ποίησις) no se agota en la repetición, y una mente creativa, aún más una civilización creativa, se impone a sí misma la máxima exigencia de crear sobre lo heredado, de reinterpretarlo para hacerlo nuevamente significativo a su propia generación. Este cometido hermenéutico y

---

confuciano, pues el daoísmo nunca deja de hablar de la dualidad cosmológica como motor del mundo. Aunque cierto es que la Unidad o el *Dao* corresponden a un estado inicial monádico, el *Dao* no es en modo alguno armónico ni mucho menos se presenta en la realidad como acto (lo cuál, siendo armónico y en acto, lo convertiría en “ente”): 譬道之在天下，猶川谷之於江海 “La analogía del *Dao* para con lo que hay bajo el cielo, es como los riachuelos y valles para con los ríos y mares” (*Daodejing*, 32/11/14–16). Legge traduce el pasaje con el sentido contrario, sin duda influido por una concepción platónico–cristiana del “ser”: “The relation of the *Dao* to all the world is like that of the great rivers and seas to the streams from the valleys”. Pero lo que Laozi está diciendo no es esto, sino que el *Dao* fluye cambiando y es constitutivamente inmanente para con el mundo, de la misma forma que los riachuelos forman la esencia del Gran Río o Río Yangtsé, y los valles reciben las aguas que permiten la existencia de los mares. Los ejemplos más claros del movimiento continuo del *Dao* se encuentran en los capítulos 25 (el fluir paradójico del *Dao* hacia sí mismo) y 42 (la generación del mundo y el intercambio *yin–yang*).

<sup>548</sup> LIU XIE 劉勰 (c. 465–521/2), *Wen xin diao long* 文心雕龍, Shangwu yinshu, Shanghai, 1937, 8/36/50a–b: 炎漢雖盛，而辭人夸毗，詩刺道喪，故興義銷亡 “Tras [la época de] fuego de Han aunque próspera, los compositores actuaban servilmente, la poesía satirizó la pérdida del *Dao*, por ello la inspiración y el *yi* se perdieron”. Sobre estos modos, véase OUYANG XUN 歐陽詢 (557–641), *Yiwen leiju* 藝文類聚, Zhonghua Shuju, Beijing, 1965, 2 vv., 56/1018: 賦者敷陳之稱也，比者喻類之言也，興者有感之辭也 “*Fu*, se llama a una explicación detallada; *bi*, se dice de una analogía; *xing*, expresa la posesión de sentimientos”.

<sup>549</sup> Plut., *De Pyth. or.*, 18, 404d; Plot., *En.*, 8, 11. La acusación de oscuridad fue inaugurada por Sócrates a través de Eurípides, según testimonio del Laercio, II, 22. Ya en tiempos modernos, Nietzsche afirma: “De esos detractores descontentos provienen asimismo las múltiples acusaciones de oscuridad contra el estilo del filósofo; sin embargo, es muy probable que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante” (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, §7, *KGW* III/2, p. 326, tr. LUIS FERNANDO MORENO CLAROS, en Valdemar, Madrid, 2003). Es cierto que, ante tan diversos poemas de tan variados estados y época, inocente empresa sería pretender hallar unos arquetipos interpretativos comunes, siendo difícil precisar una simbología unívoca huérfanos como estamos de apoyo textual alguno. Pero como con Heráclito, a sus contemporáneos debió resultarles todo ello mucho más familiar y menos sincrético.

metafilosófico es resaltado por el propio Confucio ante un joven discípulo: 詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君 “La poesía, con ella puedes inspirarte, con ella puedes comprender, con ella puedes agruparte, con ella puedes mostrar rencor. En lo cercano servir al padre, en lo lejano servir al gobernante”<sup>550</sup>. Estos cuatro conceptos recogidos por Confucio modulan la funcionalidad poética desde dos emplazamientos estratégicamente dispuestos: lo cercano, centralizado en la esfera de lo particular y familiar, y lo lejano, el ámbito de la negociación gubernamental. La inspiración permite, por un lado, expresar nuevos sentimientos e ideas con palabras viejas; por otro, citar estrofas de los poemas ante situaciones que permitan por afinidad una analogía con los elementos del verso<sup>551</sup>. La comprensión poética, de forma similar, nos facilita el conocimiento de las costumbres culturales de una sociedad desde donde alcanzar a emitir un juicio valorativo sobre el estado de lo que hoy denominaríamos civilización, en particular lo relacionado con su prosperidad y decadencia. Como vínculo de cohesión social, la poesía es así mismo agrupación, armonía, extensionalización de los vínculos familiares a las posiciones gubernamentales que sostienen la sociedad. Finalmente, la citación adecuada de estrofas extraídas del *Shijing* permite expresar con templanza la infracción social –o familiar–, el rencor encubierto en el corazón de la víctima exteriorizado a través de la ironía o el sarcasmo<sup>552</sup>, un efecto todavía presente en

<sup>550</sup> Lunyu, 17.9/49/1–2. Confucio añade una no menos importante función paideica: 多識於鳥獸草木之名 “Numerosos conocimientos sobre los nombres de aves, bestias, plantas y árboles”. La frase está dirigida a uno o varios discípulos jóvenes, a los que el Maestro se refiere como *xiaozhi* 小子, “pequeño discípulo”, palabra extraída del *Shijing*, 240/120/31 (cfr. ZHU XI, *Sishu zhangju ji zhu* 四書章句集注, Zhonghua shuju, Beijing, 1983, 9/178). Tal vez sea el momento de señalar que la evidente relación entre lo filosófico y lo poético no es en modo alguno exclusividad china. Tanto Homero como Hesíodo y los órficos versificaban, y más allá del celeberrimo poema parmenídeo sobre lo natural sabemos que Tales habría escrito en verso su *Ναυτική ἀστρολογία* (D.L. I 23, 34; cfr. Plut., *De Pyth. or.*, 18, 402f5–403a3) y el mismo Heráclito, según varias noticias dispersas, o bien habría compuesto igualmente líricos dísticos, bien habría sido versificado por Escitino de Tebas (véase, a este respecto, la nota biográfica de Kirk en *Heraclitus: The Cosmic Fragments. A Critical Study with Introduction, Text and Translation*, Cambridge University Press, Londres, 1975, pp. 12, 218 y 294).

<sup>551</sup> Lo cuál contradice el principio de dependencia metafísica de lo metafórico de Heidegger, en *SvG* pp. 88–89 (ed. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1978), que por lo demás demuestra esa superficialidad, sino inocencia, de la que lo acusaba Vandenberg. La falacia heideggeriana ha sido retomada por Pauline R. Yu, en *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1987, p. 33. Para esta autora, las “metáforas” contenidas en el *Shijing* no son tales pues se hallan *a priori* en el constructo cultural. La metáfora sería entonces un ejercicio de transfiguración de la realidad en algo diferente, y precisamente esto es lo que *xing* conlleva, un “ascender” desde lo uno a lo otro. Pero la poesía no es el único ámbito en el que esta proyección se realiza, y ejemplo de ello es la comparación realizada entre los hombres y las bestias por Mencio, en 6.9/34/30–35/5. Cfr. *Shuoyuan*, 11.8/87/26: 夫說者固以其所知，論其所不知，而使人知之 “Los narradores toman primero aquello conocido, explican con ello lo desconocido, y hacen que las gentes lo sepan”.

<sup>552</sup> Estas explicaciones se encuentran en las glosas al texto de Kong Anguo 孔安國 (descendiente y coterráneo de Confucio) en su *Lunyu xunjie* 論語訓解 (recogidas en *Lunyu zhushu* 論語注疏, ed. Shisanjing, 3 vv., 17/6a–b), y Zhu Xi (*Sishu*, 9/178). Zhu Xi se centra en el aspecto cercano (familiar) mientras Anguo hace

el ambiente de comisionados a principios del s. XX<sup>553</sup>. De estas cuatro peculiaridades la poética resalta por su capacidad para provocar *xing*, un florecer o un surgir del pensamiento hacia una idea nueva, una aproximación desde la cual se eleva la posibilidad de cuestionar o armonizar, es decir, tanto la aptitud transvaloradora de los *li* como su forma opuesta, el éxtasis congregacionista conseguido con la música:

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」

“El Maestro dijo: ‘Inspiración en la poesía, sustento en los rituales, realización en la música’”<sup>554</sup>.

Si nos atenemos al patrón previamente desarrollado en torno a las características definitorias, y por ende diferenciadoras, de estos tres componentes del desarrollo social chino desde el más cercano vocabulario filosófico occidental, la naturaleza composicional y final de la música es a la vez creada y creadora (*chéng* 成), pues es el resultado de la conflagración armónica entre el poema y el ritual, de cuyo cruce surge el drama como representación musical –poesía regulada por ritos–, y es por ello que puede ser genuinamente entendida como “jovialidad prometeica”: innovación a través de la ποιησις dentro de los límites de la ἔξις (hábito o condición estática de lo que se posee). Los griegos opusieron muy sabiamente ambos términos a un tercero, la *práxis*<sup>555</sup>, originalmente referida al resultado satisfactorio de una acción y, por ende, a la puesta en práctica de un hacer individual o moral. El elemento central de esta *práxis*, lo que posibilita su movilidad y su acción, es la hermenéutica dionisiaca de las imágenes poéticas que concita a expresar nuevos significados<sup>556</sup>; tal sutileza

---

referencia directa a la negociación gubernamental (con la excepción del carácter *guan* 觀, cuya glosa proviene en su lugar de Zheng Xuan). Para Confucio el papel de lo poético es doble, como atestigua *Lunyu*, 16.13/47/5–9.

<sup>553</sup> Ejemplo paradigmático lo fue el confuciano Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901), quien entregó a la reina Victoria de Inglaterra, con motivo de su sexagésimo aniversario, dos heptámetros originales del poeta Du Fu 杜甫 (712–770) cargados de sarcasmo: 西望瑤池降王母，東來紫氣滿函關 “Del Occidente para contemplar el Estanque de Jade descendió la Reina Madre, del Este llegaron las púrpuras nubes llenando el paso de Han”. Este verso hace referencia a la Reina Madre de Occidente, una antigua diosa que habitaba en el Estanque de Jade, y con la que Li Hongzhang realiza un *xing* a la reina Victoria del Imperio Británico de Occidente, que habría enviado sus tropas para deleitarse y comerciar con Opio en el Estanque de Jade, esto es, en China. Las emanaciones púrpuras del paso de Hangu 函谷關, en la actual ciudad de Ling Bao 靈寶, marcaban cual Finisterre las fronteras de la China antigua conocida, y en ellas se perdió Laozi de viaje al Occidente, con la misión de instruir a los bárbaros. Laozi, de nombre Li Dan 李聃, compartía apellido con Li Hongzhang.

<sup>554</sup> *Lunyu*, 8.8/18/30. Zhu Xi glosa *xing* como *qǐ* 起, “elevar”, “surgir”, explicando que la función paidéutica de la poesía consiste en elevar la mente/corazón a un estado tal que los sentimientos guarden armonía con los *li* e *yi* (*Sishu*, 4/104–105).

<sup>555</sup> Por ejemplo en Arist. *EN* 1140a2; *Pl.*, *Rep.* IV 434a.

<sup>556</sup> Por tanto, la interpretación política que realizó Mao en su edición no debe ser entendida como el punto final

merece, en función de sus coincidencias formales en relación al libre albedrío, ser designada siguiendo a Lucrecio con el término técnico *clinamen*, ese principio de inclinación con el que el poeta epicúreo anima a la naturaleza a participar en el proceso de la creación<sup>557</sup>. Que las enseñanzas de Confucio estaban destinadas en gran medida a hacer surgir el *clinamen* poético en la mente del filósofo, es decir, a aprender a interpretar el mundo desde la propia significación personal, pero tomando como base –como átomos– el sustrato cultural circundante, lo atestiguan diversas anécdotas recogidas en las *Analectas*. En la primera de ellas, su discípulo Zi Gong 子貢 interroga a Confucio acerca del significado del dicho 貧而無諂, 富而無驕 “pobre mas no adulator, adinerado mas no arrogante”, al que Confucio responde con otra frase que considera más adecuada, 貧而樂[道], 富而好禮 “pobre mas disfruta [¿el Dao?], adinerado mas goza de los rituales”. Zigong le responde con una estrofa de la oda 55 del *Shijing*, 如切如磋, 如琢如磨 “como cortas, como pules, / como tallas, como bruñes” (55/25/15–26/1), ante la que el Maestro, complacido, exclama que a Zigong 告諸往而知來者 “habiéndosele dicho algo infiere de lo precedente y sabe lo que seguirá”<sup>558</sup>. Lo que sigue es un ejercicio de mimesis en el que lo pobre, lo tosco, debe ser cortado y pulido como una piedra o un trozo de leña, mientras lo rico debe ser tallado y bruñado como un jade –reducido con un abrasivo–<sup>559</sup>.

Una segunda anécdota inversa nos sitúa en conversación con otro de sus destacados discípulos, Zixia, quien interroga a su maestro acerca del significado de tres versos: 巧笑倩兮, 美目盼兮, 素以為絢兮 “Una bonita sonrisa en la mejillas, ¡oh! / Unos bellos ojos en su blanco y su negro, ¡oh! / Lo puro con ello se decora, ¡oh!”<sup>560</sup>. Confucio responde que esto

---

de la reflexión paideica en torno a la poética, sino como una más de las posibles emergencias hermenéuticas que suscitaba en un público culto. La oda 209, por ejemplo, es interpretada por Mao (*Shijing zhengyi* 詩經正義, 20/62a ss.) como un *xing* satírico (por tanto también un  *yuan* 怨) contra el rey You 幽 de Zhou (795–771 a.C.).<sup>557</sup> Lucr. 2.292. Para una descripción del fenómeno véase DON FOWLER, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De rerum natura 2.1–332*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, pp. 407–427.

<sup>558</sup> *Lunyu*, 1.15/2/19. El *Shiji* (67/2196) recoge tentadoramente la variante 貧而樂道, pero tanto el *Hanshu* (99A/4054) como el *Hou Hanshu* (42/1442) respetan la más arcaica forma *wèi ruò* 未若 “no tanto como” delante de la frase, que en el *Shiji* se ha convertido en *bù rú* 不如 “no como”. La diferencia es notable, dado que la negación *wèi* responde a la estructura de la frase, implicando que el estado anterior (las palabras de Zigong) no son *todavía* lo suficientemente adecuadas: 可也。未若... “No está mal, [pero] no tanto como...”.

<sup>559</sup> Según Yu Yue 俞樾 (1821–1907) en su *Qu yuan za zuan* 曲園雜纂, 6/18b: 人之於文學也, 猶玉之於琢磨也。詩曰如切如磋, 如琢如磨, 謂學問也 “El hombre es al estudio de las artes (*wénxué*), como el jade al tallado y bruñado. El poema dice ‘como cortas, como pules, / como tallas, como bruñes’, significando el aprendizaje (*xuéwén*)”.

<sup>560</sup> *Lunyu*, 3.8/5/11. Dos de ellos corresponden a la oda 57, el tercero, sin embargo, es un pentámetro que rompería la construcción (¿cabe acaso postular una asimilación fonética que salvase la métrica en su ejecución

significa que lo pintado sigue a lo puro, a lo blanco, e inmediatamente Zixia localiza un *xing* –aquí denominado *qǐ* 起, que recordemos es la glosa con la que Zhu Xi explicaba el término– referido a los rituales: los rituales son un adorno, *xuàn* 綯, sinónimo de *wén* 文 “cultura”, y es por ello que se construyen *a posteriori* –son como las mejillas que definen la sonrisa, o el blanco y negro que embellece los ojos, pero no son ni la sonrisa ni el ojo–. La adaptación hermenéutica del *clinamen* poético representa la realización final del ideal estético confuciano, relevante tanto a la discusión filosófica (*fù shī* 賦詩 “presentación de poesía”)<sup>561</sup> como a la aspiración última del *junzi*: la política del estado y, con ello, una contribución global al bienestar ético–estético del ser humano. Este refinamiento espiritual sugiere un pequeño eslabón cultural de lo que será una retórica *in statu nascendi*, pues efectivamente la función primordial del *fù shī* en el ámbito de lo político corresponde al persuadir filosófico:

子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」

“El Maestro dijo: ‘Recitar los 300 poemas, y al recibir un puesto gubernamental no saber expresarse; o enviado a las cuatro direcciones, no poder responder por sí mismo; aunque mucho [su conocimiento], ¿para qué le sirve?’”<sup>562</sup>.

El extenuante quehacer de infinita repetición con el que los *literati* debieron ocupar sus horas en vela, compañeros del crepúsculo según el viejo *dictum* –retirándose tarde y levantándose temprano– los habría convertido en antiguos retores que, a imagen de sus homónimos helenos, hacían uso de las funciones discursivas de su tradición cultural para vencer con su *pathos* los impedimentos propios de la agreste pradera de la negociación

---

clásica?). El *Shuowen*, 14/8562 recoge esta línea como parte del *Shijing*, hoy perdida y que según algunos autores, como Zhai Bin 翟瀕 en su *Sishu kaoyi* 四書考異 (citando la obra de Zhou Zizui 周子醉, *Yuefu shiyi* 樂府拾遺), habría sido eliminada por Confucio. Véase JIN JINGFANG 金景芳 ET AL., *Kongzi xinzhuan* 孔子新傳, Changchun chubanshe, Changchun, 2006, p. 109.

<sup>561</sup> En los tratados filosóficos e históricos era habitual introducir un par de versos sueltos, normalmente intercalados en el texto, con los que dotar al escrito de mayor erudición y fundamentar sus enseñanzas en una suerte de *palaios logos* chino. A su vez, el texto adquiría un valor adicional al poder ser reinterpretado en función del poema y aplicado como éste a nuevas situaciones (lo mismo, de hecho, sucedía en Grecia, por ejemplo en Arist. *Pol.* B 1267a1–2, citando Hom. *Il.* 9.319). Para una recopilación de todas las citas del *Shijing* en los textos pre–Han y Han, véase HO CHE WAH 何志華 y CHAN HUNG KAN 陳雄根, *Xian Qin liang Han dianji yin ‘Shijing’ ziliao huibian* 先秦兩漢典籍引《詩經》資料彙編, The Chinese University of Hong Kong Press / ICS, Hong Kong, 2004.

<sup>562</sup> *Lunyu*, 13.5/34/10–11.

política<sup>563</sup>. En cierto modo la paz del estado dependía no sólo de su capacidad retórica, sino del mismo carácter paideico de la literatura como posibilitadora de la *morphosis* del individuo filosóficamente despierto<sup>564</sup>.

### 3.5.1. Confucio: *vitae interpres*

“... omnia philosophia praecepta referuntur ad vitam”<sup>565</sup>. Con estas bellas palabras al comienzo del libro I del *De Natura Deorum* justifica el tuliano esa misión casi sagrada del filósofo y de su consorte, la filosofía, como portador de virtud el primero –paradigma de sus propias doctrinas– y en tanto que cometido e impostergable tarea de interiorización y transformación prácticamente física, compañera suya, en donde su lector, su discípulo, es confinado a los límites prescritos por el maestro, despertador de durmientes. Y si la filosofía es entonces vida, praxis, el que de ella se apropia debe necesariamente ser un intérprete de la vida; intérprete en su sentido latino, esto es, mediador entre dos partes, negociador entre discípulo y texto, o entre dos tiempos, como tránsito cronológico. Confucio puede ser justamente designado intérprete, mediador entre dos realidades cronológicamente diferentes que luchaban por convivir en la mente intelectual de su época: la dinastía Zhou, con toda su encumbrada gloria sorpresivamente vencida dos siglos atrás y reducida tan sólo

---

<sup>563</sup> La retórica griega se caracterizaba, según Aristóteles, por tres modos de persuasión. De ellos sólo el *logos* se encuentra aparentemente ausente de la retórica china. No obstante, la apelación a determinadas figuras como método de realzar y mejorar el *ethos* también era considerada una forma de *logos* en la retórica helena. Sobre esta cuestión véase XING LU, *Rethoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.*, University of South Carolina Press, Columbia, 1998, así como el ya clásico estudio seminal de ROBERT T. OLIVER, *Communication and Culture in Ancient India and China*, Syracuse University Press, Nueva York, 1971. George A. Kennedy ha desarrollado un modelo intracultural de retórica, en su celebrado *Comparative Rethoric: An Historical and Cross-cultural Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.

<sup>564</sup> Nuestra concepción moderna de lo literario como puro entretenimiento era ajena al mundo clásico, constituyendo un nuevo punto de convergencia de las doctrinas helenas y chinas, pero también del cristianismo original, como bien ha resaltado Jaeger en su *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, FCE, México, 1995, reimpr., p. 129: el texto contenía la sagrada misión de transformar al lector con su *fabula docet*, o de lo contrario carecía de valor alguno. Esto habría permitido a Platón condenar no sólo sus primeros escritos (D.L. III 5), sino también los de Demócrito (D.L. IX 40), sin pudor ni arrepentimiento coleccionista alguno. Aunque los escritos de Demócrito no alcanzaron a alimentar las llamas de Hefesto, los atenienses sí sacrificaron a su dios, según el Laercio, los textos de Protágoras (D.L. IX 52). La anécdota fue sin embargo puesta en duda por Burnet, en *Greek Philosophy: From Thales to Plato*, Macmillan, Nueva York, 1964, § 90, p. 92, y más recientemente por K. J. DOVER, “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”, *Talanta*, 7 (1976), pp. 24–54 (reimpr. en su *The Greeks and Their Legacy: Collected Papers*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, vol. 2, pp. 135–158). Cfr. la interesante nota al respecto de BEN-AMI SCHARFSTEIN, *A Comparative History of World Philosophy: from the Upanishads to Kant*, SUNY, Albany, 1998, p. 127, nota \*.

<sup>565</sup> Cic. *Nat. D.* 1.3.7.



nominalmente a una cambiante tradición, frente a un constructo ético–estético cuyos *mores* se asomaban al abismo de aguas inmemoriales. Fallecido el Maestro, sólo hizo falta un lustro para que ese abismo, de nombre Estados Combatientes, acabase por devorar el cadavérico cuerpo de lo que otrora fuera la orgullosa cuna de la civilización china.

Confucio estuvo dotado, fuera de toda duda, de una suspicaz personalidad en cuanto al destino de su propia cultura, gracias a la cual pudo ser consciente del peligro que determinadas formas ajenas a todo refinamiento espiritual constituían para su empresa. Así advirtió sabiamente que 鄭聲淫 “los sonidos de Zheng son excesivos”, y 惡鄭聲之亂雅樂 “odiaba como los sonidos de Zheng confundían la música correcta” de Lu<sup>566</sup>. No era el único estado que, según los *ru*, habría caído en desharmónica sinfonía: *au contraire*, el *Liji* repara en tres estados estratégicamente dispuestos alrededor de, precisamente, el territorio nativo de Confucio:

鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志；此四者皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也。

“Los sonidos de Zheng poseen intenciones bien exageradas y excesivas, los sonidos de Song poseen intenciones que se deleitan en indulgencias con mujeres, los sonidos de Wei poseen intenciones confundidas por ritmos breves y rápidos, los sonidos de Qi poseen intenciones arrogantes y retorcidas; estos cuatro se exceden en sensualidad y dañan la virtud, por esto no pueden usarse en los sacrificios a dioses o antepasados”<sup>567</sup>.

---

<sup>566</sup> *Lunyu*, 15.11/42/27; 17.18/49/23. El estado de Confucio, Lu, era hermano del estado de Wei 衛 (13.7/34/15), y a él viajó el Maestro, presumiblemente, con la intención de reformar su música (9.15/21/14). El *Liji* denuncia en varias ocasiones la música de estos dos estados: 鄭衛之音，亂世之音也，比於慢矣 “Los sonidos de Zheng y Wei, son los sonidos de un mundo confuso, comparativamente más negligentes” (19.1/98/23). El mismo capítulo contiene una interesante discusión entre Zixia y el marqués Wen de Wei 魏 –no confundir con el anterior estado de Wei–, en la cual se discuten las razones por las que esta música desordenada y excesivamente dionisiaca resultaba atractiva a los sentidos: 所好者音也！夫樂者，與音相近而不同 “¡Lo que gusta es el sonido! Sobre la música, aunque es similar al sonido no es igual” (19.25/102/28–29). El pasaje es un ejemplo típico de retórica, pues nunca se nos explica realmente por qué gusta esta música –únicamente se nos dice que es en realidad el sonido lo que agrada, despachándose pues la cuestión–.

<sup>567</sup> *Liji*, 19.25/103/3–4. Traducimos siguiendo la glosa del *Shiji*, 24/1225, 趨數: 趣數, 敖辟喬: 驚辟驕. Cfr. *Qian Hanji*, 5/9a–b: 於是桑間濮上鄭衛宋楚之聲並出 “En consecuencia, entre los morales al borde del río Pu, los sonidos de Zheng, Wei, Song y Chu brotaron”. La expresión *sang jian Pu shang* 桑間濮上 hace referencia al lugar en el que los enamorados mantenían encuentros amorosos antes del matrimonio. Ni el estado de Song ni el estado de Chu son mencionados por Confucio, ni aparece tampoco oda alguna relacionada con ambos estados. Esto bien podría indicar que su recopilador, un *ru*, no habría encontrado poema alguno recipiente de enseñanzas morales adecuadas. Sobre el estado de Song, véase el texto.

La presión cultural que esto debió producir queda patente en la preocupación estética de Confucio y sus seguidores, no únicamente por aquellas cuestiones axiomáticas como son el bien o la virtud, sino en aspectos menos evidentes de lo moral y más cercanos a lo que hoy denominaríamos estética; y no es casualidad que en el mismo pasaje en donde se denuncia la música del estado de Zheng como caótica y despreciable, el filósofo oriundo de Lu se apresure también a arremeter contra el nuevo color de las vestimentas ceremoniales. El atento examen de los contenidos y escenas presentes en las odas recogidas en el *Shijing* certifican esta preocupación confuciana por el control de los excesos dionisiacos en las costumbres de los estados de su tiempo, y apuntan precisamente a los estados de Wei, Zheng, Qi y Gui como portadores de estos *mores* transgresores (Fig. 2). El estado de Gui había sido destruido por su vecino Zheng en el año 769 a.C., por lo que su música, cualesquiera peligros pudiera presentar, había desaparecido ya en tiempos de Confucio y, obviamente, cuando el *Liji* fue recopilado en la dinastía Han sobre el material de siglos precedentes, nada quedaba ya que decir o recordar de este pequeño territorio<sup>568</sup>. Destaca también la ausencia de poema alguno en el *Shijing* proveniente del estado de Song, considerado igualmente excesivo y licencioso por el *Liji*, pero la omisión sea tal vez atribuible a la inexistencia de poesía apolínea en este estado con la que equilibrar sus excesos (nótese que, en cualquier caso, los excesos de Wei y de Gui no sobrepasan el 50%). Históricamente remarcable sea tal vez la estrecha relación militar existente entre Gui, Zheng y Song, pues éste último manipuló durante gran parte del s. VII a.C. la política del estado de Zheng a través de un matrimonio entre el duque Zhuang 莊 de Zheng y una descendiente del clan de los Yong 雍 de Song, cuyo hijo Li 厲 nacería el mismo año de la muerte de su padre, el 701 a.C.<sup>569</sup>. Un siglo después, sin embargo, y tras diversas alianzas políticas para mantener su posición geográfica central poco privilegiada –la cual le impedía expandirse merced de otros estados poderosos como Qi–, Zheng derrotará al estado de Song.

---

<sup>568</sup> Gui estaba situado en la actual provincia de Henan. Véase, para la identificación, FENG HAOFEI 馮浩菲, *Lidai shijing lunshuo shuping* 歷代詩經論說述評, Zhonghua shuju, Beijing, 2003, pp. 324 ss.

<sup>569</sup> *Chunqiu zuozhuan*, B2.11.1/30/19–31/5.

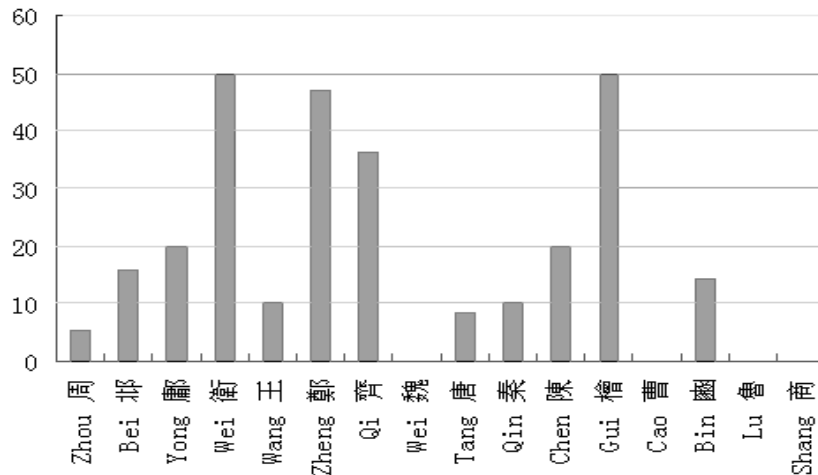


Fig. 2. Porcentaje de Odas (*feng* y *song*) con “excesos” clasificadas por estados.

No obstante, lo que ha desatado ríos de tinta en siglos subsiguientes no ha sido la mera presencia de estos contenidos en las odas recopiladas por Confucio, sino la afirmación de él mismo de que el *Shijing*, en sus trescientos poemas, evoca a 思無邪 “pensar en lo no depravado”, frase con la que caracteriza toda la obra<sup>570</sup>. Estas palabras son, por supuesto, una referencia en sí misma a la última estrofa de la oda 297, en donde 思 aparece, muy probablemente, como una interjección y no como el verbo “pensar”<sup>571</sup>. ¿Cómo conciliar el hecho evidente para los antiguos de que Confucio recopiló incluso esos poemas que se recrean y complacen en lo excesivo, con la no menos incuestionable cita de él mismo en su *magnum opus* y su aceptación de los excesos de la música de Zheng<sup>572</sup>?

Esta controversia en lo que al carácter excesivo de ciertos poemas respecta y la aparente observación *en passant* de Confucio alcanzará su punto álgido en la discusión mantenida *tête-à-tête* entre los filósofos Zhu Xi y Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–1181), ocasionales compañeros de estudio y co-conferenciantes en la reunión del monte Ehu 鵝湖 en Yanshan

<sup>570</sup> Lunyu, 2.2/2/27.

<sup>571</sup> Prácticamente todos los autores modernos que han estudiado el *Shijing* se adhieren a esta lectura, siguiendo la interpretación de Yu Yue en su *Qu yuan za zuan*, 28/5b–6a, que a su vez se remonta a la dinastía Song, concretamente al *Xiangshi jia shuo* 項氏家說, 4/41 (Shangwu yinshu, Shanghai, 1935) de Xiang Anshi 項安世 (1129–1208). Concuerda con ello en su traducción Karlgren y disiente Legge, que traduce “his thoughts are without depravity”. Para una recopilación de las antiguas interpretaciones de este pasaje, véase *Lunyu jishi* 論語集釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1990, 4 vv., 3/65.

<sup>572</sup> LEWIS, 1999, pp. 155–156, citando a DEWOSKIN (*A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China*, Michigan Papers in Chinese Studies, vol. 42, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1982, pp. 25–27 y 92–94) afirma una correspondencia arqueológica entre los sonidos producidos por los instrumentos desenterrados en la tumba del marqués Yi de Zeng y los sonidos excesivos de Zheng y Wei. Pero los estados de Zeng y Zheng, aunque parecidos en nombre se encontraban a una cierta distancia, espacial y culturalmente: en Henan el estado de Zheng, y al sur en Hubei el estado de Zeng, cuya esfera cultural era principalmente el estado de Chu, al que estaba subordinado.

鉛山, Jiangxi 江西, celebrada en el año 1175<sup>573</sup>. El primero de estos pensadores neoconfucianos arremeterá con virulencia contra las ideas del otro, en una misiva conservada en el *Shi zhuan yi shuo* 詩傳遺說:

問：讀詩記中所言雅鄭邪正之言，何也。曰：鄭衛之音便是。今邶鄘衛之詩多道淫亂之事，故曰「鄭聲淫」。聖人存之，欲以知其風俗，且以示戒。所謂詩可以觀者也，豈以其詩為善哉？伯恭謂詩皆賢者所作，直陳其事，所以示譏刺。熹嘗問伯恭：如伯恭是賢者，肯作此等詩否？且如今人有作詩譏刺人者，在一鄉為一鄉之擾，在一州為一州所惡，安得謂之好人？

“Pregunta: Las palabras ‘los ya y los zheng son irregulares y correctos’ contenidas en el *Du Shi ji*, ¿qué significan? Respuesta: Son los sonidos de Zheng y Wei. Hoy los poemas de Bei, Yong y Wei narran demasiados hechos excesivos y confusos, por ello se dice ‘los sonidos de Zheng son excesivos’. Los sabios los han preservado, deseando con ellos conocer sus costumbres, además de mostrar lo que no debe hacerse. Estos poemas pueden servir para mostrarlo, ¿cómo tomar estos poemas por buenos? Bogong dice que todos los poemas fueron creados por virtuosos, directamente explicando los sucesos, por lo que con ellos se mostraría una sátira contra los malvados. En una ocasión Xi preguntó a Bogong: Si Bogong es virtuoso, ¿aceptaría crear tales poemas o no? Además, si los hombres de ahora componen poemas para satirizar a los malvados, usando en un condado los problemas de un condado, o usando en una prefectura aquello despreciable de una prefectura, ¿cómo pueden estos ser llamados buenas personas?”<sup>574</sup>.

La pregunta inicial hace uso de una suerte de retruécano: los *ya* son correctos, los *zheng* son irregulares. Al entender históricamente *zheng* como “los sonidos de Zheng y Wei”, Zhu Xi incluye dentro de esta categoría, adicionalmente, aquellos poemas excesivos de Bei y Yong (cfr. fig. 2), estados que desde muy temprano fueron administrados, precisamente, por el gobierno de Wei<sup>575</sup>. La discrepancia fundamental entre ambas percepciones –la de un joven Zhu Xi y la de un ya maduro Lü Zuqian– radica en qué debe ser entendido por los *shēng* (“sonidos”) de Zheng en la afirmación confuciana acerca de su inapropiabilidad ritual y los excesos dionisiacos de la misma. Zhu Xi, haciendo uso de una literalidad consecuente con su

<sup>573</sup> En lengua inglesa puede consultarse WONG y LEE, que aunque tratan correctamente el tema ofrecen traducciones algo imprecisas de los pasajes –mas bien una paráfrasis de los mismos, aunque interpretan divertidamente la línea 桑間濮上 “entre los morales al borde del río Pu” como el nombre de dos estados inexistentes, Sangjian y Pushang–. En lengua china los estudios son numerosos. Lo discuten, por ejemplo, MO LIFENG 莫礪鋒 en *Lun Zhu Xi dui ‘Shi xu’ de taidu* 論朱熹對《詩序》的態度, *Wenxian jikan*, 1 (2000), pp. 112–129, y LI JIASHU 李家樹, “Nan Song Zhu Xi, Lü Zuqian ‘yin shi shuo’ boyi shuping” 南宋朱熹、呂祖謙“淫詩說”駁議述評, *Hebei shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 28/1 (2005), pp. 76–83.

<sup>574</sup> *Shi zhuan yi shuo*, 2/565c, en *Tong zhi tang jing jie* 通志堂經解 (Guangling guji, Jiangsu, 1996, 16 vv.) vol. 7. *Du Shi ji* o *Registro de Lecturas de Poemas* corresponde a una obra en 23 libros de Lü Zuqian, cuyo prenombre social era Bogong, recopilada en SKQS bajo el título *Lüshi jiashu du Shi ji* 呂氏家塾讀詩記.

<sup>575</sup> XIE WULIANG 謝無量, *Shijing yanjiu* 詩經研究, Shangwu yinshu, Shanghai, 1923, pp. 84 ss.

inexperiencia de juventud en las lides filosóficas, sentencia que toda calumnia al ritual clásico contenida en los poemas editados por Confucio responde en su justa medida a semejante función a la que se ajustaba en Grecia la mitología clásica, con sus luchas intestinas y la transmoralidad de los excesos divinos: advertir de aquello no deseable para el ser humano. Y así como los dioses griegos recordaban al hombre, con sus acciones, aquello que *no* deberían hacer –mas elevándolos en la representación dramática, momentáneamente, al éxtasis de esa misma transgresión–, los poemas de Zheng satirizarían aquellas acciones poco comedidas y en exceso depravadas y execrables de la conducta humana, suponiendo pues que, de alguna forma, el ser humano sería capaz de intuir qué había de perversos en ciertos poemas y proyectarlo, extenderlo sobre sí mismo y los demás para denunciar la virtud infame de, por ejemplo, un gobernante entregado a delirios de grandeza o placeres carnales. De forma semejante, otro texto que tendremos ocasión de tratar en la última parte de este estudio, las *Biografías de Mujeres Virtuosas* o *Lienüzhuan* 烈女傳, cuenta en sí mismo con toda una sección destinada a recorrer los hechos vitales de famosas mujeres que destacaron por su vileza y crueldad, hundiendo imperios y sacrificando por riquezas su castidad. La visión de Zhu Xi parece por tanto coherente con diversas tradiciones contemporáneas al confucianismo clásico, espacialmente o no cercanas, pero es en cierto modo imaginada en las antípodas de su coetáneo Lü Zuqian, contrastada por aquél en su posterior retracción al editar póstumamente, ni más ni menos, la obra de éste su maestro, anteriormente criticada<sup>576</sup>:

雖然此書所謂朱氏者，實熹少時淺陋之說，而伯恭父誤有取焉。其後歷時既久，自知其說有所未安，如雅鄭邪正之云者，或不免有所更定，則伯恭父反不能不置疑於其間，熹竊惑之。

“Aunque este libro habla de un señor Zhu, en realidad se trata de un joven Xi inexperto, mas el venerable Bogong erróneamente lo tomó en consideración. Después de esto, habiendo ya pasado un considerable período de tiempo, y siendo consciente de que sus palabras no eran muy adecuadas, por ejemplo sobre el dicho ‘los *ya* y los *zheng* son irregulares y correctos’, fue tal vez inevitable reformularlo de alguna forma. Por ello el venerable Bogong no pudo sino, en consecuencia, dudar entonces de ello,

---

<sup>576</sup> Lü Zuqian puede considerarse maestro de Zhu Xi en muchos aspectos, especialmente en la sempiterna lucha del resurgente confucianismo contra las instituciones foráneas (budismo) y populares (daoísmo), consumada en la reconstrucción de la Academia Clásica de la Gruta del Ciervo Blanco o *Bai lu dong shuyuan* 白鹿洞書院, inaugurada a tan solo un año del fallecimiento de Lü Zuqian. Cfr. JOHN W. CHAFFE, “Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179–1181 A.D.”, *T'oung Pao*, 71 (1985), pp. 40–62, y la bibliografía general incluida en HOYT CLEVELAND TILLMAN, “Selected Confucian Networks and Values in Society and the Economy”, en HAHM CHAIHARK y DANIEL A. BELL (ed.), *The Politics of Affective Relations. East Asia and Beyond*, Lexington, Oxford, 2004, p. 145, n. 24.

siendo yo, Xi, quien lo confundió”<sup>577</sup>.

La opinión a la que Zhu Xi se adscribe *post mortem* a Lü Zuqian es que los excesivos sonidos que cantan entre los morales al borde del río Pu representan, no la poesía, sino únicamente la música de los estados de Zheng y Wei, que Confucio habría, como ya se ha visto, corregido en su viaje a este segundo estado<sup>578</sup>. Diferenciando música y poesía, Lü Zuqian puede adoptar una postura irenista entre la afirmación confuciana de la pureza lírica de todo el *corpus* poético recopilado presuntamente por Confucio, por un lado, y su codena de las melodías de Zheng y Wei por otro. Esta interpretación, *pace* Wong y Lee, debe ser defendida con cierta precaución. Cierto es que el mismo Confucio distingue claramente entre poesía y música<sup>579</sup>, pero el apoyo textual en lo que a esta distinción respecta no es tan rico y elaborado como estos autores pretenden<sup>580</sup>. No obstante, si hemos de asumir, como ciertamente parece, que es la música y no la poesía lo que llena de “excesividad” los poemas, y no sus temas –innegablemente excesivos desde una lectura literal de los libros rituales–, hemos de considerar la no menos seductora posibilidad real de una lectura fenomenológica hoy inaprensible de la música que, en la consciencia del oyente, llevaba a éste a un cierto estado de hermeneusis poética que dirigía los versos “excesivos” y los clasificaba –en la mente del auditor– como un algo a interpretar (sobre cuál sería esta interpretación volveremos en breve)<sup>581</sup>.

---

<sup>577</sup> Prefacio de Zhu Xi a la obra de Lü Zuqian, en *Lüshi jiashu di Shi ji* 呂氏家塾讀詩記, Jinhua congshu, 12 vv., 1, pref./2a.

<sup>578</sup> Ibid., vol. 3, 5/8a: 桑間濮上之音，鄭衛之樂也 “Los sonidos entre los morales al borde del río Pu, es la música de Zheng y Wei”. Cfr. la anécdota confuciana en *Lunyu*, 9.15/21/14 y la opinión de Xunzi al respecto en 20/99/24 ss.; *Shuoyuan*, 19.43/172/11–17; etc.

<sup>579</sup> *Lunyu*, 8.8/18/30.

<sup>580</sup> Por ejemplo, se nos asegura que el *Liji*, 19.29/105/4–7, recomienda que los *feng*, *ya* y *song* sean interpretados según la música de Shang 商 y Qi 齊. No obstante, el texto lee así: 寬而靜，柔而正者宜歌頌。廣大而靜，疏達而信者宜歌大雅。恭儉而好禮者宜歌小雅。正直而靜，廉而謙者宜歌風。肆直而慈愛者宜歌商；溫良而能斷者宜歌齊 “[Si eres] relajado y tranquilo, afable y correcto, apropiadas son las composiciones de los *song*. Magnánimo y tranquilo, indiscreto y confiado, apropiadas son las composiciones de los grandes *ya*. Templado y amante de los *li*, apropiadas son las composiciones de los pequeños *ya*. Honesto y tranquilo, incorruptible y modesto, apropiadas son las composiciones de los *feng*. Candidez y afecto, apropiadas son las composiciones de los *Shang*; gentil y resolutivo, apropiadas son las composiciones de los *Qi*”. La aseveración carece en realidad de sentido, dado que Shang había desaparecido completamente y, en todo caso, sus descendientes serían parte del estado de Song, condenado por el mismo *Liji* en otro pasaje, 19.25/103/3–4. La identificación entre estos *Shang* y los *song* de Shang (odas 301–305) ya fue apuntada por los comentaristas del texto (véase SU XUELIN 蘇雪林, *Shijing za zu* 詩經雜俎, Shangwu yinshu, Taipei, 1897, reed. 1995, p. 134). Los poemas del estado de Qi se encuentran en la sección de los *feng*, poemas 96 a 106.

<sup>581</sup> Un oído melódicamente entrenado alcanza a apreciar el diferente esqueleto melódico que posee una pieza musical interpretada transculturalmente –ninguna composición es reductible a una notación musical concreta,

*Plus ça change, plus c'est la même chose.* Y así el asumir la lectura de Lü Zuqian no resuelve el problema, sino que nos devuelve al mismo punto de partida, pues la cuestión fundamental de cómo poemas ciertamente “excesivos” o, tal vez, moralmente transvaloradores –si asumimos la lectura literal de la ritualística confuciana que estos doctos hombres compartían– pudieron ser recopilados por el mismo transmisor paradigmático de estos modelos rituales permanece<sup>582</sup>. Responder a este problema requiere un examen previo del contenido dionisiaco (transvalorador) de estos poemas.

### 3.6. Poesía himenea: observancia y transgresión de los rituales

Toda exposición sistemática del canon poético confuciano debe hacer frente, en mayor o menor medida, a la sucesión, aparentemente poco acorde con lo que la seriedad académica de los *ru* acostumbra a tomar por objeto de estudio, de diversos poemas distribuidos erráticamente a lo largo de la primera parte de la obra, de estado en estado, en donde el amor y las relaciones de pareja juegan importante papel a la hora de establecer las particularidades de este compendio. Como se ha visto, la existencia de ciertos elementos transgresores en la poesía del *Shijing* no pasó en modo alguno desapercibida en la antigüedad, y cabe confiar en que la usurpación del mismo Confucio de ese verso trímetro, “pensar en lo no depravado”, no era sino respuesta silenciosa a los que de aprender del *Shijing* se abstendían –tomando como excusa lo poco canónico del mismo. Abundantes estudios han recogido y profundizado en diversos grados los temas campestres y amorosos de los “vientos de los estados”, desde los ya clásicos andares durkheimianos del innovador estudio del etnólogo y sinólogo francés Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), hasta las más recientes aportaciones de Marián Gálik y Ruan Fangfu 阮芳賦, pasando por los numerosos herederos secretos de

---

sino que requiere un espíritu que la ponga en funcionamiento, lo que Stephen Jones denomina “its distinctive ‘realms of consciousness’”, en *Folk Music of China. Living Instrumental Traditions*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 81. El ejemplo de Jones es si cabe más convincente, pues implica que la transmisión tradicional de un *ethos* musical presente en la población autóctona de Xi'an es incapaz de ser reproducido por los curtidors miembros del versado Conservatorio de la misma ciudad (inaprensibilidad transgeneracional), cuya iniciación en las composiciones rituales a través de la partitura no alcanza más allá de un pálido reflejo del original (repetición compulsiva).

<sup>582</sup> Hemos asumido, con WONG y LEE (pp. 218 ss.), que *yin* significa “excesos” y no “concupiscencia”, como resulta evidente del testimonio de Sima Qian, entre otros: 國風好色而不淫, 小雅怨誹而不亂 “Los *feng* de los estados se deleitan en la concupiscencia (*sè*) mas no lo excesivo (*yín*), los pequeños *ya* censuran mas sin causar desorden” (*Shiji*, 84/2482), asumiendo la realidad de la sexualidad humana.

una tradición freudiana iniciada por Wen Yiduo 聞一多 en sus discutidos estudios sobre el *Shijing*. De todos ellos cabe decir unas palabras.

Granet identificó un total de 160 poemas de contenido amoroso –68 de ellos en la sección primera de los *feng*– que tradujo y comentó a través de una confrontación lacónica con la interpretación tradicional de los prefacios de Mao y diversas glosas antiguas de sus editores –necesarias para leer correctamente las odas–, aunque sin entrar a considerar las repercusiones que algunos de estos poemas podían tener para la doctrina confuciana ortodoxa: la obra de Granet estaba destinada, fundamentalmente, a iluminar el estudio de las fiestas chinas antiguas a través de una detallada comparación entre los datos etnológicos actuales y lo que la poesía pre-imperial pudiera aportar a los mismos retrospectivamente. Por su parte, el galardonado profesor de Bratislava, Marián Gálik, autor del mayor y más detallado estudio sobre la *Biblia* en China, realizó una interesante comparación entre el erotismo simbólico del *Cantar de los Cantares* del Antiguo Testamento y las alegorías sensuales del *Shijing*<sup>583</sup>, limitado temáticamente en su creatividad filosófica por los pormenores del comparativismo literario. Años antes ya había sido señalada por el sexólogo taiwanés Ruan Fangfu la presencia de poemas de contenido sexual en este clásico confuciano, aunque sin llegar a profundizar en su estudio o en las repercusiones de esta identificación<sup>584</sup>. Un eco significativamente mayor tuvieron las glosas de Wen Yiduo (1899–1946), lecturas que, a pesar de haber sido fuertemente criticadas de forma unánime por los intelectuales chinos<sup>585</sup>, han encontrado indirectamente un fértil campo de cultivo en varias publicaciones occidentales. Según este autor, existen referencias sexuales veladas en multitud de poemas, escondidas tras metáforas de animales alimentándose o pasando hambre, disimuladas bajo escenas de caza o pesca, y que ocultarían el verdadero significado de estos poemas<sup>586</sup>. Sea

---

<sup>583</sup> MARIÁN GÁLIK, “*The Song of Songs (Šir Hašširim) and The Book of Songs (Shijing): an attempt in comprative analysis*”, *Asian and African Studies*, 6/1 (1997), pp. 45–75.

<sup>584</sup> FANG FU RUAN, *Sex in China: Studies in Sexology in Chinese Culture*, Plenum Press, Nueva York, 1991, pp. 27–28.

<sup>585</sup> Lü Zhenyu 呂珍玉 ofrece una interesante crítica, dedicando un capítulo a las erráticas glosas *qui pro quo* de Wen Yiduo, en “*Shijing*” *xungu yanjiu* 《詩經》訓詁研究, Wenjin, Taipei, 2007, pp. 226–296.

<sup>586</sup> Por ejemplo, en la oda 95 alcanza a relacionar un encuentro amoroso campestre entre los ríos Zhen y Wei con prácticas sadomasoquistas (sic!): 諛字, 我沒有找到直接的證據, 解作性交。但是我疑心這個字和 sadism, masochism 有點關係 “Del carácter *Xue* [divertirse, bromear], no he encontrado una evidencia directa con la que entenderlo como relaciones sexuales. Pero sospecho que este carácter tiene alguna relación con el sadismo y el masoquismo” (*Wen Yiduo xueshu wenchao: Shijing yanjiu* 聞一多學術文鈔—詩經研究, Bashu, Chengdu, 2002, p. 6). La “sospecha” de Yiduo se debe, seguramente, al componente fonético constitutivo de *xuè*,



como fuere, en cualquier caso, el sentido original que estos poemas pudieran haber poseído desde una perspectiva simbólica nunca fue retomado por la hermeneusis confuciana, entregada a la representación o citación vicisitudinal y más preocupada por el discurso moral y la educación en la virtud que en los detalles filológicos de índole etnocultural.

Examinando, pues, únicamente aquellos poemas cuya transgresión ética nos resulta inequívoca, más allá de posibles alegorías e interpretaciones simbólicas –importantes pero extremadamente complejas para detenernos en ellas en este momento–, esperamos iluminar, primero, cómo esta literatura fue comprendida por los primeros confucianos en relación a sus restrictivas normas rituales contenidas en los *Sanli* y, en segundo lugar, abrir un nuevo sendero hermenéutico que, ora a través de paralelismos léxicos y figuras estilísticas, ora a través de inferencias sobre los valores simbólicos de animales y plantas a partir de las identificaciones que vamos a establecer, permita enriquecer el terreno poético chino en futuras interpretaciones desligadas de toda casuística freudiana<sup>587</sup>. Todos los poemas que presentan transgresiones rituales (*guòdù* 過度) se ubican sin excepción dentro del espacio contextual de las relaciones amorosas, pudiendo ser clasificados esencialmente en tres grupos o momentos de difusas líneas definitorias: amor prematrimonial, elección y casamiento fuera de los ritos establecidos, y situación postmatrimonial. Por ello la poesía sobre la que nos concentraremos a continuación exige un conocimiento de las particularidades propias de los ritos himeneos de la antigüedad china.

### 3.6.1. Observancia ritual

La complejidad de los rituales nupciales chinos trasciende las barreras de lo meramente temporal, conservando ayer y hoy gran parte de su motor ceremonial y características constitutivas. Cuando hombre y mujer llegaban a la madurez se realizaban las preparaciones pertinentes: el *guàn* 冠 o investidura del sombrero oficial en el hombre, a sus 20 años, y el *jī*

---

*nuè* 虐, que independientemente significa “obligar, actuar violentamente”, lo cual sin duda estimuló freudinanamente su sospecha.

<sup>587</sup> Un ejemplo evidente es el pez. Según Freud, el pez, junto a otros animales tales como la serpiente, el caracol, el gato o el ratón, representa el órgano sexual masculino (*Die Traumdeutung* VI/E, en *GW* III). En China, sin embargo, el pez (*yú* 魚) simboliza la abundancia (*yú* 余) y la armonía (魚水和諧, “en armonía como el pez y el agua”, dicho aplicado al matrimonio).

笄 u horquilla en la joven, a los 15, objetos con los cuales se recogía el pelo del adolescente en un moño. Desde la pubertad hasta la edad requerida para el matrimonio, 30 años en el hombre y 20 a 23 en la mujer<sup>588</sup>, los padres podían buscar una pareja al joven, momento en el cual se procedía a la preparación de los seis rituales matrimoniales<sup>589</sup>: en primer lugar, el *nà cǎi* 納采 (lit. oferta y presentación), consistente en la presentación de regalos por parte de la familia del novio a través de una intermediaria o celestina (*méi* 媒), encargada de poner en contacto ambas partes indirectamente, previa aceptación de los padres del novio primero, y de la futura novia, después –aunque generalmente no se contaba con la opinión o aceptación de las partes interesadas, pues el matrimonio era una unión de familias, no de individuos–<sup>590</sup>. Una vez aceptados los regalos, y nuevamente a través de la intermediaria, se procedía a preguntar el nombre y fecha de nacimiento (*wèn míng* 問名) de la novia con el que comprobar que la unión de ambas familias se realizará en condiciones propicias (*nà jí* 納吉). El siguiente paso consistía en la presentación formal de regalos destinados al gran ritual (*dà lǐ* 大禮), denominada *nà zhēng* 納徵 (lit. oferta y petición), a la que seguiría el establecimiento de una fecha propicia (*qǐng qī* 請期) y finalmente la boda en sí (*qǐng yíng* 請迎): el novio se dirige con la intermediaria a la casa de la novia, presenta sus respetos a los antepasados de ella y, juntos, regresan a casa de él, en donde la novia procederá a reverenciar a los antepasados de su marido<sup>591</sup>.

<sup>588</sup> *Liji*, 12.54/79/30–31; *Da Dai Liji*, 13.2/77/2–4; *Zhouli*, 2.6/26/4; *Baihutong*, 40/67/4–17. Cfr. *Liji*, 1.8/1/26–28. Los rituales de *guàn* y *jī* permanecen hoy en Corea, en donde forman parte de los antiguos cuatro rituales de las Dinastía Zhou (*sarye* en coreano): investidura (*gwan*), boda (*hon*), funerales (*sang*) y veneración a los antepasados (*che*). Véase LAUREL KENDALL, *Getting Married in Korea: of Gender, Morality, and Modernity*, University of California Press, Londres, 1996. La edad de matrimonio en la sinosfera no ha cambiado sustancialmente: en el caso particular de China, continúa incluso hoy situándose entre los 23 y los 30 años, en especial debido a las presiones sociales y familiares. Cfr. ZENG YI, “Marriage Patterns in Contemporary China”, *The Changing Population of China*, ed. Peng Yizhe y Guo Zhigang, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2000, pp. 91–100. De igual forma, los rituales matrimoniales permanecen, en muchos casos haciendo uso directo o indirecto de “celestinas” o terceras personas, por regla general amigos comunes a ambos futuros novios y en el interés de ambos.

<sup>589</sup> *Liji*, 45.1/167/16–18; *Baihutong*, 40/67/4 ss.; *Chunqiu guliang zhuan*, 3.22.6/29/8–9. Para una discusión más extensa y detallada de los *liù lǐ* 六禮 o “seis rituales”, ténganse en cuenta los siguientes estudios: ZHOU YUZHU 周玉珠, *Cong ‘Shijing’ kan Zhouren de hunyin* 從《詩經》看周人的婚姻, Tesis de Doctorado, Guoli Zhongzheng Daxue, 2001, pp. 50–57; LIN ZHAOYANG 林昭陽, “‘Shijing’ Guofeng guizu hunli shi yanjiu: yi ‘Getan’, ‘Tao yao’, ‘Pao you guye’, ‘Shuo ren’ wei zhuyao kaoju duixiang 《詩經》國風貴族婚禮詩研究—以〈葛覃〉、〈桃夭〉、〈匏有苦葉〉、〈碩人〉為主要考據對象”, Tesis de Doctorado, Guoli Taiwan Shifan Daxue, 2003, pp. 113–115; ZHENG QUN, op. cit., pp. 10–11, 57–62.

<sup>590</sup> *Liji*, 1.24/3/27–29; *Zhouli*, 2.6/26/4; *Baihutong*, 40/66/30–31.

<sup>591</sup> *Liji*, 11.25/72/6–8; 45.2/167/20–23; etc.

Aunque ciertos aspectos del matrimonio tradicional chino, como la *virilocalización* de la pareja tras el matrimonio –esto es, su reubicación en el hogar de los padres del nuevo marido–, ofrecían a la nueva esposa aparentes desventajas desde una perspectiva liberal contemporánea<sup>592</sup>, no debe olvidarse que la unión matrimonial era, en primer lugar, una unión de familias y en el interés de las mismas, no de los individuos que la consumaban, por lo que estos, tanto el marido como la mujer, se hallaban en gran medida sometidos a la tiranía social de sus respectivas familias, a quienes correspondía la importante función de preservar su linaje a través de una representación simbólica de la unión del cielo y la tierra de sus correspondientes hijos e hijas –una unión que era inquebrantable–<sup>593</sup>. Conviene recordar, no obstante, que los contenidos de los tres libros rituales reflejaban, en cualquier caso, las normas que regían la élite aristocrática, y aunque para los confucianos constituyesen la aspiración última del ser humano, sin duda no poseían un carácter universal. La cuestión es, pues, qué papel jugaban estos rituales dentro del pensamiento confuciano. ¿Eran una suerte de jurisprudencia pres/descriptivista, o tal vez utilitarista, con la que se pretendía poner freno a los impulsos humanos canalizándolos en algo socialmente constructivo y positivo para el progresivo enriquecimiento del ser humano? ¿O eran, al contrario, utópicos postulados, diques filosóficos destinados a aprovechar esos mismos impulsos, mostrando al agente moral en qué modo deberían funcionar idealmente los *mores* de su pueblo y, por tanto, permitiendo que en determinadas situaciones una momentánea transgresión de los mismos constituyese la excepción *quae probat regulam* –ciertamente, *in casibus non exceptis*? Si había excepciones, ninguna de ellas aparece efectivamente recogida en los textos rituales que poseemos, a pesar de haberse debatido sobre ellas sin aportar demasiado apoyo textual<sup>594</sup>. Lo cierto es que, aun aceptando su existencia, estas excepciones no resultan tan abiertamente evidentes en la treintena de poemas en donde se producen estos excesos hedonísticos y transgresiones morales. El pasaje clave de toda esta discusión se encuentra en el libro de rituales de los Zhou, el *Zhouli*, en donde leemos, en chino clásico:

---

<sup>592</sup> Esto es ciertamente discutible si se tienen en cuenta los testimonios estrictamente históricos y biográficos, en lugar de los textos canónicos que parecen reflejar un ambiente claramente utópico. Véase, a este respecto, O'Hara, pp. 255–285.

<sup>593</sup> Aunque existían situaciones en las que el divorcio era legítimo por ambas partes, se desaconsejaba a ambas partes tanto éste (*Baihutong*, 40/68/28–30) como volver a casarse tras un divorcio o la viudedad.

<sup>594</sup> Por ejemplo ZHOU YUZHU, loc. cit., leyendo erróneamente *Zhouli*, 2.6/26/4 (véase el texto para una discusión de este pasaje).

媒氏：掌萬民之判。凡男女自成名以上，皆書年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。[...]仲春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁。<sup>595</sup>

Según algunos autores, este pasaje se estaría refiriendo a aquellas situaciones en las que los jóvenes no habrían conseguido una pareja a la edad requerida y, por ello, la necesidad de casarse –unir familias, perpetuar el enlace entre cielo y tierra– superaría en importancia la responsabilidad ritual. En tales casos no sería necesario contar con una intermediaria y los no ya tan jóvenes podían tomar la iniciativa de buscar por sí mismos una pareja adecuada, informando previamente a sus padres antes de proceder al enlace, y conociéndose en un festival primaveral. El origen de esta interpretación se halla en los comentarios de Mao y Zheng a la oda 20, *biao you mei* 標有梅, “caen del ciruelo”, en donde se nos dice que 三十之男，二十之女，禮未備則不待禮會而行之者，所以蕃育民人也 “un hombre de treinta, una mujer de veinte, si los rituales aún no se han preparado entonces no necesita una reunión ritual con la que realizarlos, con tal de incrementar el número de gente”, y 時禮雖不備，相奔不禁 “si es el momento de los rituales y no se han preparado, que mutuamente se conozcan no está prohibido”<sup>596</sup>. No obstante, el pasaje del *Zhouli*, aún conteniendo la expresión “que se conozcan no está prohibido”, hace referencia a algo muy diferente. He aquí su traducción:

Celestina: Controla las distinciones entre la multitud del pueblo. En primer lugar hace que hombres y mujeres conozcan cada uno el nombre del otro, y escribe todos sus años, meses, días [de nacimiento] y nombres. Es decreto que el hombre de treinta tome una esposa, que la mujer de veinte sea desposada. [...] En el mes de la mitad de primavera, se ordena reunirse al hombre y la mujer. En este tiempo, que se conozcan no está prohibido.

No hay nada en el texto que sugiera que este encuentro prematrimonial remitiera a festividades o rituales de fertilidad, sino a un sencillo acercamiento privado entre los futuros marido y mujer con la intención de darse a conocer antes de la boda. No obstante las rígidas normas rituales, algunos autores han sugerido ciertas prácticas licenciosas en diversos estados, entre ellos Song y su vasallo Zheng, aunque la escasez de fuentes textuales inequívocas hace

---

<sup>595</sup> *Zhouli*, 2.6/26/4. Cfr. *Da Dai Liji*, 2.1/9/3: 故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣 “Por ello si los rituales del matrimonio se abandonan, entonces el camino del marido y la mujer será amargo, y el sufrimiento por su licenciosidad numeroso”. Para la concurrencia entre los rituales matrimoniales y los restantes poemas del *Shijing* no tratados aquí, véase ZHOU YUZHU, pp. 18–31.

<sup>596</sup> *Shijing zhengyi*, 2/37a–b.

difícil reconstruir hasta qué punto el afán civilizador confuciano se habría extendido interponiéndose a y revocando las costumbres locales de estos estados<sup>597</sup>. Tan alejado de nuestro estudio como apasionante pueda ser determinar si se trataba de suerte alguna de secretos encuentros en *le Printemps*, concebidos *à la mode de* un Pierre Auguste Cot, o algo más cercano al paso previo a la *consummatio matrimonii* que suponían los rituales griegos de una *kanephoros* ateniense<sup>598</sup>, nuestro *Leitmotiv* será estudiar el encuentro entre lo estrictamente confuciano y lo poéticamente transgresor, es decir, ver en qué modo ciertos poemas se alejan de lo anotado en los textos rituales canónicos e intentar explicar cómo, a pesar de ello, el confucianismo en general y Confucio en particular pudieron sugerir el estudio de ambos y resolver tan aparente oxímoron.

### 3.6.2. Transgresión poética

Como se ha señalado, las transgresiones rituales o *guòdù* recogidas en el *Shijing*, exclusivamente vinculadas a las relaciones personales y particulares entre jóvenes de distinto sexo –y por tanto a lo que entonces se entendía como conflicto: el matrimonio (responsabilidad social y familiar) frente amor personal–, caen en tres categorías íntimamente dependientes entre sí y, por tanto, difíciles de analizar de forma independiente. La existencia de relaciones afectivas fuera del matrimonio, antes de las nupcias y como resultado del amor intencionado de dos sujetos que se conciben a sí mismos como individuos autónomos, constituye el primer *topos* de esta transgresión que clasificamos como dionisiaca. Aún sin ánimo de resultar excesivamente sistemáticos en nuestro avance sobre los pormenores de este problema, estas mismas relaciones pueden a su vez diferenciarse en dos tipologías: poemas que retratan el pesar ante la pérdida o imposibilidad de consumir el encuentro prematrimonial (odas 59, 60, 84, 86, 87, 89, 93 y 199), y aquellos que se centran en el encuentro mismo como hecho efectivo (23, 53, 56, 76, 83, 94, 95, 96, 99, 123, 129, 139, 148, 159 y 161). Con la

---

<sup>597</sup> Para un estudio preliminar de estas festividades, defendidas por Granet, Guo Moruo y Wen Yiduo, véase ZHOU YIQUN, *Festivals, Feasts, and Gender Relations in Ancient China and Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 188–146. Cfr. *Shiji*, 66/3199; ROBERT HANS VAN GULIK, *Sexual Life in Ancient China. A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, E.J. Brill, Leiden, 1961, p. 31.

<sup>598</sup> Según análisis de PIERRE BRULÉ, *La Fille d'Athènes: La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, París, 1987, p. 316.

intención de no cargar el texto con recurrentes referencias a diversos versos extraídos de uno u otro poema, presentamos a continuación estas 23 composiciones líricas a dos columnas, en formato bilingüe, acompañando cada una de ellas con un breve comentario expositivo de las transgresiones rituales de los mismos. Remitimos al lector a las notas a pie de página para profundizar en los detalles lingüísticos y biológicos –pues el aprendizaje de los nombres de animales y plantas juega un importante papel educativo en el *Shijing*, como ya reconociera Confucio<sup>599</sup>.

### A. 1. Añorando el encuentro

#### Oda 59 竹竿 *Zhugan* (Estado de Wei 衛), 59/28/1–14<sup>600</sup>

籊籊竹竿，以釣於淇。	Largos y delgados bambúes, con los que pescas en el Qi.
豈不爾思，遠莫致之。	¿Cómo no pensar en ti? Tan lejos que no puedo alcanzarte.
泉源在左，淇水在右。	Las fuentes a la izquierda, las aguas del Qi a la derecha.
女子有行，遠兄弟父母。	Al marchar una chica, se aleja de hermanos y padres.
淇水在右，泉源在左。	Las aguas del Qi a la derecha, las fuentes a la izquierda.
巧笑之瑳，	La blanca pureza de jade de una bonita sonrisa,
佩玉之儺。	el grácil movimiento de los adornos de jade.
淇水瀺瀺，檜楫松舟。	Las aguas del Qi fluyen, remos de enebro y balsas de pino.
駕言出遊，以寫我憂。	Desmontando y embarcándome, para con ello limpiar mi tristeza.

Chen Zizhan 陳子展 (1898–1990) comenta así este poema, recogiendo el breve prefacio de Mao al mismo y la interpretación realizada por Zhu Xi: 衛女思歸也。適異國而不見答，思而能以禮者也 “Una chica de Wei piensa en el matrimonio. Se dirige a un país extranjero mas no tiene respuesta [¿consentimiento paterno?], piensa en poder cumplir con los ritos”<sup>601</sup>. En efecto, la escena principal de este poema representa a una joven a punto de

<sup>599</sup> *Lunyu*, 17.9/49/1–2. En lo que sigue, se omiten así mismo las glosas al texto de autores antiguos y modernos, sobre las que se basa la traducción, y las variantes textuales que disienten con el *textus receptus* del comentarista Mao, salvo por aquellas que ofrezcan necesaria justificación al lector.

<sup>600</sup> 1: 竹竿 *zhugan*: según la mayoría de autores, bambú, nombre científico *Phyllostachys bambusoides* (pero *Polygonum aviculare* (centinodia) según PAN FUJUN 潘富俊, *Shijing zhiwu tujian* 詩經植物圖鑒, Maotouying, Taibei, 2010, p. 99; el adjetivo *titi* 籊籊 resuelve la cuestión, pues la centinodia no es “larga” ni lo suficientemente robusta como ser usada como caña de pescar); o separando ambas sílabas en dos palabras distintas, *gan*, taro, *Colocasia antiquorum* (J. NEEDHAM, *SCC*, VI/1, p. 139; pero nuevamente, el taro no es excesivamente largo ni resistente). 14: 檜 *gui*: enebro chino, *Juniperus chinensis* (NEEDHAM, VI/1, p. 89, nota i; PAN, p. 105). 松 *song*: pino rojo chino, *Pinus tabuliformis* (PAN, p. 109).

<sup>601</sup> CHEN ZIZHAN, *Shijing zhijie* 詩經直解, Fudan daxue, Shanghai, 1983, 2 vv., 5/185.

ser desposada, razón por la cual emprende un viaje lejos de su familia. No obstante, hay ciertos indicios que apuntan a algo más que un simple matrimonio: la segunda y tercera estrofas se refieren sin duda al viaje de la novia tras las nupcias, adornada con jade y dispuesta a abandonar su estado para ir al hogar de su marido, lejos de sus hermanos y padres –desciende del carruaje nupcial y embarca en lujosas balsas–. Pero el ahora marido, que obviamente vive lejos de ella, no puede ser la persona a la que se refiere en la primera estrofa, pescando en el río Qi, y de la cual se aleja, provocando la tristeza que desea limpiar en las aguas del río (estrofa 4). Si esta interpretación es acertada, el poema reflejaría el pesar de una joven enamorada víctima de un matrimonio concertado, añorando los encuentros pasados de los que ya nunca podrá disfrutar, lejos de él y su familia.

Oda 60 芄蘭 *Wanlan* (Estado de Wei 衛), 60/28/17–23<sup>602</sup>

芄蘭之支，童子佩觿。	Ramas de enredadera, el joven lleva un <i>xi</i> .
雖則佩觿，能不我知。	Aunque lleva un <i>xi</i> , ¿cómo puede no reconocerme?
容兮遂兮，垂帶悸兮。	Su cuchillo, ¡ay! su <i>sui</i> , ¡ay! colgados lleva zarandeándolos, ¡ay!
芄蘭之葉，童子佩鞶。	Hojas de enredadera, el joven lleva un <i>she</i> .
雖則佩鞶，能不我甲。	Aunque lleva su <i>she</i> , ¿cómo puede no intimar conmigo?
容兮遂兮，垂帶悸兮。	Su cuchillo, ¡ay! su <i>sui</i> , ¡ay! colgados lleva zarandeándolos, ¡ay!

Estamos sin duda ante dos jóvenes que se han conocido en circunstancias contrarias a los rituales generalmente establecidos: un hombre que ha estado cortejando a una chica ahora la ignora, probablemente ocupado en engalanar a otras muchachas –motivo común a varios poemas–, mientras ésta se lamenta de su desgracia. La irrupción de toda una serie de objetos decorativos propios de un noble y el lamento de la joven llevan a pensar en regalos ofrecidos para mostrar lo serio de su unión, pero el caballero parece haberse aprovechado de la situación, repudiando a su prometida mas quedándose los presentes de ésta. Este poema

<sup>602</sup> 1: 芄蘭 *wanlan*, enredadera, nombre científico *Metaplexis japonica* (= *M. Stauntoni*, *M. Chinensis*, cfr. NEEDHAM, VI/1, pp. 465–466 y p. 466, nota a; PAN, p. 111). 2: 觿 *xi*, objeto de hueso o jade con forma de cuerno, ricamente decorado, con el que fijar el nudo de una falda de hombre. 5: 容 *rong*, cuchillo que servía de ornamento. 遂 *sui*: adorno de jade. 8: 鞶 *she*, anillo, normalmente de hueso pero también de jade o metal, para el dedo pulgar de la mano derecha, utilizado en tiro de arco.

podría ser interpretado, de hecho, como una advertencia de los riesgos que suponen las relaciones afectivas fuera de los cánones de la ritualidad himenea.

Oda 84 山有扶蘇 *Shan you fusu* (Estado de Zheng 鄭), 84/38/16–18<sup>603</sup>

山有扶蘇，隰有荷華。	En los montes hay moreras <i>fusu</i> , en las marismas flores de loto.
不見子都，乃見狂且。	No veo a Zidu, pero veo a un loco estúpido.
山有橋松，隰有游龍。	En los montes hay regios pinos, en las marismas <i>youlong</i> .
不見子充，乃見狡童。	No veo a Zichong, pero veo a un astuto joven.

De acuerdo con la opinión de Karlgren, tanto este poema como los dos siguientes reproducen la recriminación de una muchacha a un joven del cual está enamorada<sup>604</sup>. El escenario, entre los montes y las marismas, podría ser una alusión a encuentros amorosos<sup>605</sup>, especialmente si aceptamos la aguda lectura de Ma Ruichen 馬瑞辰 (1782–1853) del primer verso de este poema: que el árbol *fusu* (\*ba sŋâ) corresponde al *pusu* 蒲蘇 (\*bâ sŋâ), que el comentario de He Xiu 何休 (129–182) al *Gongyang* define como una morera 桑 *sang*<sup>606</sup>. Como es bien sabido, en las moreras se recogen los gusanos de seda, que constituyen la base de una actividad exclusivamente femenina: la sericultura<sup>607</sup>. Es de suponer que la relación existente en muchos poemas entre la morera y las relaciones amorosas prematrimoniales se deba a que una de las pocas ocasiones en que una joven podía alejarse del hogar familiar era al ir a recoger gusanos de seda, momento en el que podía aprovechar para encontrarse con su amado, pero también situación ideal para que otros jóvenes intentasen acercarse a ellas. Con esto en mente, puede pensarse en este poema como una de estas ocasiones en las que la joven, bien iba a encontrarse secretamente con su amado, bien buscaba un hombre adecuado para

<sup>603</sup> 1: 扶蘇 *fusu*, variante de morera desconocida, tal vez el mismo que 桑 *sang* (*v.infra*). 2: 荷 *he*, loto, *Nelumbo nucifera*. 6: 游龍 *youlong*, lit. dragones flotantes, haciendo referencia a la forma de las flores rosas del cordón de cardenal o *Polygonum orientale*.

<sup>604</sup> KARLGREN, 1950, p. 56.

<sup>605</sup> QI SHEN 齊慎, *Shijing zhiwu yu zhounen lisu yanjiu* 詩經植物與周人禮俗研究, Tesis de Doctorado, Suzhou daxue, Jiangsu, 2006, p. 35.

<sup>606</sup> MA RUICHEN, *Maoshi chuan jian tongshi* 毛詩傳箋通釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1989, 8/271, siguiendo a Qian Daxin 錢大昕 (1728–1804), por ejemplo en *Shenglei* 聲類, 1/29 y 2/69, editado en *Jiading Qian Daxian quanji* 嘉定錢大昕全集, Jiangsu guji, Nanjing, 1997, vol. 1. Cfr. He Xiu, *Chunqiu gongyang jingzhuan jiegou* 春秋公羊經傳解詁, SBCK, 7/6b.

<sup>607</sup> Véase, por ejemplo, *Mengzi*, 13.22/69/18–24; NEEDHAM, V/9, p. 291 ss., incluye varias reproducciones de grabados mostrando estas actividades, de las cuáles figg. 180 y 181 son contemporáneas al *Shijing*.



casarse. En cualquier caso, dice la jovencueta, no ve ni a un Zidu ni a un Zichong –nombres genéricos paradigma de la belleza y competencia masculinas<sup>608</sup>, sea esto una referencia directa a alguien conocido o a alguien a quien espera conocer. En su lugar, otros hombres de carácter inapropiado esperan seducir a la protagonista del poema.

Oda 86 狡童 *Jiao tong* (Estado de Zheng 鄭), 86/39/1–9

彼狡童兮，不與我言兮。	Este astuto joven, ¡ay!, no habla conmigo, ¡ay!
維子之故，使我不能餐兮。	Por culpa tuya, que me haces no poder comer, ¡ay!
彼狡童兮，不與我食兮。	Este astuto joven, ¡ay!, no come conmigo, ¡ay!
維子之故，使我不能息兮。	Por culpa tuya, que me haces no poder descansar, ¡ay!

Como bien señaló Karlgren, el tema y situación de este poema son similares al precedente: una joven recrimina a su amado el no encontrar descanso ni apetito debido al aparente repudio de éste. La implicación fundamental de estos poemas es que existían relaciones prematrimoniales en las que las parejas se conocían por mutuo acuerdo. Como en el caso anterior, el resultado de esta transgresión de los mores nupciales no beneficia a la joven.

Oda 87 褰裳 *Qian chang* (Estado de Zheng 鄭), 87/39/13–19

子惠思我，褰裳涉溱。	Si con afecto piensas en mí, alzaré mis prendas para cruzar el Zhen.
子不我思，豈無他人。	Si no piensas en mí, ¿cómo no tener a otra persona?
狂童之狂也且。	De entre los alocados tontos jovencuelos el que más.
子惠思我，褰裳涉洧。	Si con afecto piensas en mí, alzaré mis prendas para cruzar el Wei.
子不我思，豈無他士。	Si no piensas en mí, ¿cómo no tener a otro caballero?
狂童之狂也且。	De entre los alocados tontos jovencuelos el que más.

Gao Heng 高亨 (1900–1986), siguiendo la tradición hermenéutica iniciada por sus precedentes confucianos, define este poema como 情人之間的戲謔之詞 “un diálogo juguetón entre amantes” en el que 一個女子告戒她的戀人說，你不愛我，我就愛別人 “una

<sup>608</sup> *Mengzi*, 11.7/59/5–6. Zichong no aparece referenciado de forma independiente, por lo que los comentaristas de este pasaje lo han deducido en base a 14.25/76/3–4 y las definiciones de 充 *chong* como alto (*Shuowen*, 9/5433), lleno (*Xiao erya*, 1/39), etc.

joven advierte a su enamorado diciéndole, ‘Si no me amas, amaré entonces a otra persona’<sup>609</sup>. En efecto, entre los ríos Zhen y Wei, *topos* recurrente en otros encuentros amorosos (véase oda 95)<sup>610</sup>, una joven busca alegóricamente al que fuera su pretendiente. La capacidad de elección de la chica supera con creces a la de otros poemas, dejando atrás el asesoramiento paterno o la mediación de una celestina: si su pretendiente no le corresponde, buscará a otro más adecuado por el que cruzar el Zhen y el Wei, es decir, con el que encontrarse secretamente, entre marismas y montañas.

Oda 89 東門之墀 *Dongmen zhi shan* (Estado de Zheng 鄭), 89/40/5–11<sup>611</sup>

東門之墀，茹蘆在阪。	Al nivel del suelo de la puerta este, las rubias están en la colina.
其室則邇，其人甚遠。	Su vivienda aunque está cerca, su persona está demasiado lejos.
東門之栗，有踐家室。	Los castaños de la puerta este, permiten saltar a las viviendas.
豈不爾思，子不我即。	¿Cómo no pensar en ti? Tú no te acercas.

Diversos autores chinos han leído erróneamente este poema, queriendo ver reflejado un diálogo amoroso entre dos amantes –representados por la rubia y el castaño– deseando escaparse juntos<sup>612</sup>. Más apropiada resulta la lectura de Karlgren: “A lady complains that the man she loves is not eager to come and fetch her”<sup>613</sup>. Las rubias al nivel del suelo, en la puerta este de la ciudad, son, como bien señala el filólogo sueco, fácilmente accesibles, al igual que su hogar, cuyo muro se halla rodeado de castaños desde los cuales el apuesto joven podría saltar al interior de la vivienda (un tema semejante en las odas 76 y 99), de así desearlo. El poema es, una vez más, una demanda amorosa a un antiguo pretendiente que ya no hace

<sup>609</sup> GAO HENG, *Shijing jinzhū* 詩經今注, Shanghai guji, Shanghai, 1980, p. 119.

<sup>610</sup> Sobre el papel del agua en cuanto que símbolo de vida en los enlaces matrimoniales y encuentros amorosos en el *Shijing*, véase YUAN LIN 袁琳, “‘Shijing’ zhong de qingai shi yu shui yixiang guanxi tanwei” 《詩經》中的情愛詩與水意象關係探微, *Gaodeng hanshou xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 17/4 (2004), pp. 41–43.

<sup>611</sup> 2: 茹蘆 *rulü*, rubia, *Rubia cordifolia* (PAN, p. 143).

<sup>612</sup> Lee así Chen Zizhan, 7/269–270: 《東門之墀》蓋男女求愛，贈答倡和之歌。歌一章，一云其室則邇，其人甚遠。意謂咫尺天涯，莫能相近 “En ‘*Dongmen zhi shan*’ un hombre y una mujer flirtean, se intercambian canciones antifonales. La primera estrofa de la canción, dice ‘Su vivienda aunque está cerca, su persona está demasiado lejos’. Significa que aunque están muy cerca, se sienten tan distantes como el horizonte, no pueden acercarse”, etc.

<sup>613</sup> KARLGREN, 1950, p. 59. Aunque sería más preciso afirmar que las rubias representan, contra Chen Zizhan, la vivienda del hombre, que como se nos dice en el siguiente verso está cerca de la joven que canta con pesar, por lo que ambos amantes serían precisamente vecinos.

caso a la joven, y bien podría servir como advertencia a las muchachas deseosas de encontrar pareja fuera de los rituales tradicionales. Para una interpretación diferente, véase el poema siguiente.

Oda 93 出其東門 *Chu qi dongmen* (Estado de Zheng 鄭), 93/41/19–21<sup>614</sup>

出其東門，有女如雲。	Saliendo por su puerta este, hay tantas chicas como nubes.
雖則如雲，匪我思存。	Aunque son como nubes, no está aquella en la que pienso.
縞衣綦巾，聊樂我員。	Prendas de blanca seda y oscuro velo, me hará regocijarme.
出其闔闈，有女如荼。	Saliendo por su puerta de la torre, hay tantas chicas como cerrajas.
雖則如荼，匪我思且。	Aunque son como cerrajas, no está aquella en la que pienso.
縞衣茹蘆，聊可與娛。	Prendas de blanca seda y rubias, me hará poder con ella disfrutar.

Zhu Xi comenta así este poema:

人見淫奔之女而作此詩。以爲此女雖美且眾，而非我思之所存也。不如己之室家，雖貧且陋，而聊可自樂也。是時淫風大行，而其間乃有如此之人，亦可謂能自好而不為習俗所移矣。羞惡之心，人皆有之，豈不信哉。

“Un hombre ve a unas jóvenes fugándose impudicamente, componiendo este poema. Es por ello que aunque estas mujeres son bellas y numerosas, no son aquella en la que yo pienso. No son como los ya casados, que aunque pobres y feos, simplemente pueden gozar por sí mismos. En esos tiempos los impúdicos vientos [de sus costumbres] avanzaban con fuerza, y en su interior había personas como éstas, pudiéndose decir también que cambiaron por buscar su propio deleite y no cumplir las costumbres. Un corazón de desgracia y vileza, tal que todas estas personas poseen, ¿cómo confiar en él?”<sup>615</sup>.

Esta aguda interpretación busca, obviamente, reconciliar el *ethos* confuciano ortodoxo con su texto canónico: el poema sería una crítica directa y evidente a aquellas costumbres inadmisibles para el confucianismo, y es de suponer que, con los conocimientos éticos apropiados, el alumno confuciano podría reflejar sus propios defectos sobre las figuras que recorren sus versos. Dentro del terreno político en el que se produce una negociación entre dos estados, el representante confuciano podría responder con estos versos a la traición de un general enemigo que, por ejemplo, hubiese violado cierto tipo de tratado interestatal. Pero

<sup>614</sup> 8: 荼 *tu*, cerraja, diente de león, *Sonchus oleraceus*. Para su relación con el té, véase KEEKOK LEE, *Warp and Weft: Chinese Language and Culture*, Eloquent Books, Nueva York, 2008, p. 97; LIFAN 李璠, *Zhongguo zaipei zhiwu fazhanshi* 中國栽培植物發展史, Kexue chubanshe, Beijing, 1984, p. 158.

<sup>615</sup> ZHU XI, *Shi ji zhuan* 詩集傳, Zhonghua shuju, Shanghai, 1958, 4/55.

aunque Zhu Xi ilumina con sutileza el sentido literal del texto, esta interpretación no puede extenderse a las composiciones líricas precedentes en las que no existe una figura evidente que hable por la tradición confuciana (un *yo* literario que se ponga del lado del confucianismo tal y como Zhu Xi lo entiende). Sin pretender invalidar íntegramente la lectura del filósofo neo-confuciano –análisis, no olvidemos, que él mismo rechazará en favor de contemporáneo Lü Zuqian–, caben dos interpretaciones adicionales de este poema, al margen del manifiesto carácter transgresor del mismo –jóvenes manteniendo encuentros amorosos a expensas de su familia–: una primera lectura, tomando este poema como un texto independiente contextualizado desde fuera del *Shijing*, nos muestra únicamente el pesar de un joven que espera o no encuentra a su amada, o a la joven que pretende, entre un grupo de muchachas reunidas cerca de la puerta este de su ciudad.

Una lectura diferente, contrastando éste con el poema inmediatamente anterior en nuestro estudio, nos permite una interesante aproximación hermenéutica. Efectivamente, la repetición de elementos como la puerta este o la rubia podrían sugerir que, mientras la oda 89 era el canto de una joven que piensa que su amado la ha abandonado, este poema podría reflejar lo que en realidad ocurría: que éste no sabía que su prometida se encontraba encerrada en casa, incapaz de salir a su encuentro. Tirando más fuerte todavía de nuestro hilo hermenéutico, podríamos estar ante un par de canciones entonadas antifonalmente, como era costumbre en la China antigua y en numerosas fiestas étnicas modernas<sup>616</sup>: imaginamos a la pareja bajo la sombra de la puerta este, cantándose mutuamente las odas 89 y 93. Esta interpretación, tan interesante y romántica como pueda resultar al reconstruir un encuentro amoroso tan lejano en el tiempo, adolece de ciertos aspectos a considerar: por ejemplo, la mención de la rubia en la oda 89 se opone claramente a los castaños, pero en este poema 93 hace sin duda referencia al tinte rojo que de sus raíces se extraía para teñir las telas, de ahí que se nos diga “prendas de blanca seda y rubias”, esto es, blancas y rojas<sup>617</sup>.

---

<sup>616</sup> XING LI 邢莉, *Festivals of China's Ethnic Minorities*, China Intercontinental Press, Beijing, 2007, pp. 113–115; GRANET, p. 139.

<sup>617</sup> *Shuowen*, 2/383.

Oda 199 何人斯 *Heren si (Xiao ya)*, 199/95/25–96/5<sup>618</sup>

彼何人斯，其心孔艱。	¿Qué tipo de hombre es éste? Su corazón es insidioso.
胡逝我梁，不入我門。	¿Por qué se acerca a mi puente, y no entra por mi puerta?
伊誰雲從，維暴之雲。	¿Quién le sigue? Sólo puedo decir que es cruel.
二人從行，誰為此禍。	Dos lo siguen caminando, ¿quiénes son que me causan desdicha?
胡逝我梁，不入唁我。	¿Por qué se acerca a mi puente, y no me consuela?
始者不如今，雲不我可。	Al principio no fue así, me digo, no me necesita.
彼何人斯，胡逝我陳。	¿Qué tipo de hombre es éste? ¿Por qué se acerca a mi camino?
我聞其聲，不見其身。	Oigo su voz, mas no veo su cuerpo.
不愧於人，不畏於天。	No se avergüenza ante los demás, no teme al cielo.
彼何人斯，其為飄風。	¿Qué tipo de hombre es éste? Él es como un fiero viento.
胡不自北，胡不自南。	¿Por qué no viene desde el norte? ¿Por qué no viene desde el sur?
胡逝我梁，祇攪我心。	¿Por qué se acerca a mi puente? Tan sólo perturba mi corazón.
爾之安行，亦不遑舍。	Caminas tranquilamente, tampoco tienes tiempo para visitarme.
爾之亟行，遑脂爾車。	Caminas a prisa, te entretienes en engrasar las ruedas del carruaje.
壹者之來，雲何其盱。	Si vinieses al menos una vez, me digo, ¿por qué tanto te añoro?
爾還而入，我心易也。	Si regresas y entras, mi corazón está alegre.
還而不入，否難知也。	Si regresas y no entras, es difícil entenderte.
壹者之來，俾我祇也。	Si vinieses al menos una vez... me haces sufrir.
伯氏吹壎，仲氏吹箎。	La mayor sopla la ocarina, la siguiente sopla la flauta <i>chi</i> .
及爾如貫，諒不我知。	Contigo parecen una sola cuerda, supongo que no me comprendes.
出此三物，以詛爾斯。	Sacaré estos tres objetos, con los que unirnros por juramento.
為鬼為蜮，則不可得。	Si fueses un espectro o un <i>yu</i> , entonces no podrías ser descubierto.
有覩面目，視人罔極。	Con un rostro donde reflejar vergüenza, frente a otros no te refrenas.
作此好歌，以極反側。	Compongo esta encantadora canción, para mostrar tu deslealtad <sup>619</sup> .

Como en casos anteriores, nos encontramos ante un poema con el que una joven desaprueba la conducta desleal de su prometido: aunque pasa cerca de su casa y se detiene a

<sup>618</sup> 38: 箎 *chi*, pequeña flauta travesera de unos 9 cm. y ocho agujeros. 43: 蜮 *yu*, animal mitológico con forma de tortuga que se ocultaba en el agua, escupiendo arena envenenada; 鬼蜮 *guiyu*, traidor. Legge lo denominó gusano por el radical 虫 *chóng*, “gusano”, “insecto”, pero tanto los textos como las representaciones gráficas lo identifican con una tortuga de caparazón blando (*Trionychidae*) o 鼈 *bie*. Cfr. *Shuowen*, 14/8874: 短狐也。似鼈，三足，以氣舂害人 “zorra pequeña. Parece una tortuga de caparazón blando, de tres pies, dispara *qi* para herir a los hombres”. Una “zorra pequeña” es, en realidad, una tijereta o *Dermaptera*. Para una descripción completa de las fuentes textuales, véase la entrada correspondiente a *yu* en el diccionario *Kangxi zidian* 康熙字典, editado electrónicamente por Hanzhen shuwei tushu, Taibei, 2002. En las tradiciones mongolas existe la leyenda, todavía viva, de un gusano similar denominado “olgoi-khorkhoi” o “gusano-intestino grueso”, que habitaba en la arena del desierto de Gobi y tenía unas dimensiones similares al *yu*.

<sup>619</sup> Para la difícil interpretación del último y antepenúltimo versos, véase JOHN KNOBLOCK, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, California, 1990, 2, p. 282, notas 32 y 33. *Shì rén* 視人, “ver a otras personas cara a cara” hace referencia a la vergüenza o *mianmu* de la que ya hemos tenido ocasión e hablar. *Jí* 極 se refiere a los límites morales impuestos socialmente, con los cuales se muestra su *fāncè* 反側, su ir y venir de una punta a otra de los límites de la moral.

engrasar las ruedas de su carruaje, sus pasos vienen de un lugar diferente –es decir, no viene de su casa, sino de estar con otra persona– y se hace acompañar de otras chicas, con las cuales podría entretenerse en juegos amorosos poéticos, cantando mientras ellas tocan la ocarina y la flauta *chi*. El sujeto poético presenta los tres objetos rituales de la unión matrimonial –cerdo, perro y gallo–, su deseo de estar con él y su decisión de no buscar otro compañero, aún a pesar de permanecer en soledad el resto de sus días. La última estrofa, compuesta por los nueve versos finales, exponen la razón de esta composición poética: que el sujeto poético critique al agente inmoral y haga más evidente todavía el carácter físico de su vergüenza. Pero nótese que esto no justifica, como sucedía con la interpretación de Zhu Xi al poema anterior, la conducta transgresora de la joven: si aceptamos sus palabras, ella no ha obrado mal por buscar una pareja por su cuenta o encontrarse secretamente con ella.

## A. 2. Encuentros amorosos

Oda 23 野有死麕 *Ye you si jun* (Estado de Zhou), 23/10/29–11/7<sup>620</sup>

野有死麕，白茅包之。	En los campos, muerto un antílope, en blancas yerbas envuelto.
有女懷春，吉士誘之。	Hay una chica añorando primaveras, un apuesto caballero la incita.
林有樸楸，野有死鹿。	En los bosques, arbustos; en los campos, muerto un ciervo.
白茅純束，有女如玉。	En blancas yerbas envuelta y atada, hay una joven como jade.
舒而脫脫兮，無感我帨兮，	Lento y con suavidad, ¡ah!, no muevas mi mandil, ¡ah!,
無使龍也吠。	no hagas al perro ladrar.

A pesar del tono ciertamente erótico de este poema, reconocido ya por Mao<sup>621</sup>, una lectura más conservadora nos la ofrece Huang Zhongshen 黃忠慎 en su estudio sobre los “vientos impúdicos” en el pensamiento de Zhu Xi: se trataría de un simple poema de amor<sup>622</sup>, y por tanto la transgresión ritual no sería sexual sino únicamente amorosa –un encuentro en secreto sin el conocimiento de sus familiares y antes de haberse unido en matrimonio–. En

<sup>620</sup> 2/7: 白茅 *baimao*, cisca, *Imperata cylindrica* (PAN, p. 49; I.H. BURKILL, *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*, Crown Agents, Londres, 1935, 2 vv., p. 1228). Cfr. NEEDHAM, VI/2, secc. 40. 5: 樸 *piáo*, roble, *Quercus dentata* (PAN, p. 51; NEEDHAM, VI/1, p. 86, nota j), aunque posiblemente el texto se refiera únicamente a arbustos o pequeños árboles.

<sup>621</sup> *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, 1/1/98: 惡無禮也。天下大亂，強暴相陵，遂成淫風 “vil y careciendo de ritos. Bajo el cielo hay gran desorden, violentas invasiones mutuas, convirtiéndose en impúdicos vientos”.

<sup>622</sup> HUANG ZHONGSHEN, *Zhuzi “Shijing” xue: xintan* 朱子《詩經》學一新探, Wunan tushu, Taipei, 2002, p. 47.

efecto, esta composición describe a una joven inocente, simbolizada por las blancas yerbas de cisca que envuelven el antílope y el ciervo<sup>623</sup>, tal vez cazados por su pretendiente<sup>624</sup> –la cazada es ahora la joven, cuyos pensamientos primaverales simbolizan el deseo de amor–. Los tres últimos versos, de los que Mao sin duda extrajo sus precipitadas conclusiones, simbolizan la inocencia de la joven y la moderación de las pasiones, al pedir a su pretendiente que no se precipite ni haga ruido<sup>625</sup> –esto podría ser indicativo de que el encuentro se produjo secretamente cerca de la hacienda de uno de los dos, probablemente de la familia de la muchacha, pues era obligación el hombre ir siempre a visitar a la mujer, dada la poca libertad de que ésta disponía–.

Oda 53 干旄 *Gan mao* (Estado de Yong 鄘), 53/24/17–21<sup>626</sup>

子子干旄，在浚之郊。	Insignes bastones con estandartes <i>mao</i> , en los suburbios de Jun.
素絲紕之，良馬四之。	Blancas sedas trenzadas a él, nobles caballos, cuatro vienen.
彼姝者子，何以畀之。	Este atractivo joven, ¿qué puedo concederle?
子子干旟，在浚之都。	Insignes bastones con estandartes <i>yu</i> , en los alrededores de Jun.
素絲組之，良馬五之。	Blancas sedas tejidas a él, nobles caballos, cinco vienen.
彼姝者子，何以予之。	Este atractivo joven, ¿qué puedo entregarle?
子子干旂，在浚之城。	Insignes bastones con estandartes <i>jing</i> , en las murallas de Jun,
素絲祝之，良馬六之。	Blancas sedas hiladas a él, nobles caballos, seis vienen.
彼姝者子，何以告之。	Este atractivo joven, ¿qué puedo decirle?

Un atractivo noble de cierta categoría se aproxima, con su comitiva, a la casa de su prometida, posiblemente tras haber superado los exámenes oficiales o haber conseguido un puesto oficial importante –como muestran los estandartes<sup>627</sup>–. El lento avance de los caballos está magníficamente representado por la sucesión numérica y la pausada aparición de estos

<sup>623</sup> El *Wuyue chungiu* recoge una canción sobre estas yerbas, usadas antiguamente para cubrir los cuerpos de los fallecidos: 古者人民樸質，飢食鳥獸，渴飲霧露，死則裹以白茅，投於中野 “En la antigüedad el pueblo era simple, hambriento comía aves y bestias, sediento bebía de la niebla y el rocío, difunto, entonces se envolvía en ciscas, lanzándolo al campo” (9/42/12). Por su parte, el *Yijing* lo relaciona con la inocencia en un contexto ritual (*Zhouyi*, 65/78/18), como material para envolver los sacrificios, lo cual sugiere, en el poema, entrega al prometido.

<sup>624</sup> Lo afirma GAO HENG, p. 31.

<sup>625</sup> Según GAO HENG, *ibid.*, la joven llevaría un pequeño cuchillo de jade u otros adornos que harían ruido y llamarían la atención del perro (cfr. oda 83).

<sup>626</sup> 1: 旄 *mao*, estandartes militares en forma de cola de buey. 7: 旟 *yu*, estandartes militares decorados con halcones. 13: 旂 *jing*, estandartes militares en forma de cola de buey y ecorados con halcones.

<sup>627</sup> Cfr. *Shuowen*, 8/4263; *Shiming*, 23/28 (23/11b, SKQS).

tres tipos de estandartes oficiales. Mientras desde su hogar la joven observa cómo se aproximan a sus puertas, se pregunta qué ofrecerle como muestra de amor. El intercambio de regalos se producía, como es sabido, entre los familiares, y nunca de forma directa entre prometidos. La imagen sugiere pues un encuentro secreto en el hogar de la joven.

Oda 56 考槃 *Kao pan* (Estado de Wei 衛), 56/26/5–13

考槃在澗，碩人之寬。	Disfrutamos en el riachuelo, tan grande es este hombre virtuoso.
獨寐寤言，永矢弗諼。	Hablando solo despierto o dormido, siempre jura que no me olvidará.
考槃在阿，碩人之邁。	Disfrutamos en la colina, tan bello es este hombre virtuoso.
獨寐寤歌，永矢弗過。	Cantando solo despierto o dormido, siempre jura que no me abandonará.
考槃在陸，碩人之軸。	Disfrutamos en los campos, tan grandioso es este hombre virtuoso.
獨寐寤宿，永矢弗告。	Pernoctando solo despierto o dormido, siempre jura que no lo contará.

La interpretación de este poema depende en gran medida de cómo se entiendan las dos primeras palabras, *kǎo pán* 考槃. Según el comentarista Mao, *kao* significa *chéng* 成, “completar” o “consumar”, mientras *pán* sería *lè* 樂, “felicidad” (de *pánhuǎn* 盤桓, “quedarse”, “relacionarse en sociedad”, “jugar”), por tanto, “consumando nuestra felicidad”<sup>628</sup>. Sin pretender solventar la cuestión, sugerimos que el sentido de estos versos radica en un encuentro amoroso entre valles y montañas, descrito en los dos primeros versos de cada estrofa: los amantes se encuentran y juegan –literalmente, “consuman (*chéng*) su felicidad (*lè*) a través de su socialización (*pánhuǎn*)”– en secreto, como atestigua el último verso, “siempre jura que no lo contará”. A diferencia de varios de los poemas de la sección anterior, este encuentro resulta auspicioso y no reprobable, mostrando equívoca la opinión anteriormente citada de Zhu Xi como condición de inteligibilidad para todos los poemas de esta categoría. Y si bien pueden sugerirse lecturas más abandonadas a voluptuosidades fantasiosas, el lector confuciano entregado a su tiempo habría buscado sin duda “pensar en lo no depravado”, siguiendo el dicho confuciano de templanza y frugalidad.

<sup>628</sup> Para ésta y otras interpretaciones del término, véase su entrada correspondiente en *Kangxi zidian*, op.cit. El erudito Chen Huang 陳奐 (1786–1863) explica *chéng là* como *chéng dé là dào* 成德樂道, “realizar la virtud y disfrutar el *Dao*” (*Shi Maoshi zhuan* 詩毛氏傳疏, 5/5b, SKQS).



Oda 76 將仲子 *Jiang Zhongzi* (Estado de Zheng 鄭), 76/34/32–35/12<sup>629</sup>

將仲子兮，無踰我里， 無折我樹杞。	Te pido, Zhongzi, ¡ay!, no entres en mi vecindario, no rompas mis sauces.
豈敢愛之，畏我父母。 仲可懷也，父母之言， 亦可畏也。	¿Cómo preocuparme por ellos? Es a mis padres a quienes temo. Zhong, puedes ser tan adorable, las palabras de mis padres, también pueden ser aterradoras.
將仲子兮，無踰我牆， 無折我樹桑。	Te pido, Zhongzi, ¡ay!, no saltes mi muro, no rompas mis moreras.
豈敢愛之，畏我諸兄。 仲可懷也，諸兄之言， 亦可畏也。	¿Cómo preocuparme por ellos? Es a mis hermanos a quienes temo. Zhong, puedes ser tan adorable, las palabras de mis hermanos, también pueden ser aterradoras.
將仲子兮，無踰我園， 無折我樹檀。	Te pido, Zhongzi, ¡ay!, no entres a mi jardín, no rompas mis <i>tan</i> .
豈敢愛之，畏人之多言。 仲可懷也，人之多言， 亦可畏也。	¿Cómo preocuparme por ellos? Es el cotilleo de la gente lo que temo. Zhong, puedes ser tan adorable, el cotilleo de la gente, también puede ser aterrador.

Como bien ha señalado Gao Heng, la escena tiene lugar al anochecer<sup>630</sup>, momento ideal para encontrarse a espaldas de la familia y ocultos por la oscuridad, especialmente en un vasto jardín o hacienda lo suficientemente grande como para contener tal cantidad de plantas (cfr. oda 23). La joven, sin embargo, intenta detener a su pretendiente por miedo a ser descubiertos por su familia o vecinos, y no por la transgresión misma.

Oda 83 有女同車 *You nü tong che* (Estado de Zheng 鄭), 83/38/1–10<sup>631</sup>

有女同車， 顏如舜華。	Hay una chica conmigo en el carruaje, su rostro es esplendoroso como la flor <i>shun</i> .
將翱將翔， 佩玉瓊琚。	Remontando el vuelo, colgando los jades y los ornamentos de jade de la cintura.
彼美孟姜，洵美且都。	Esta bella señora Jiang, ciertamente bella y refinada.
有女同行，	Hay una chica conmigo caminando,

<sup>629</sup> 3: 杞 *qi*, sauce chino (NEEDHAM, VI/1, p. 51; GAO, p. 109), *Salix matsudana* (PAN, p. 133). 11: 桑 *sang*, morera, *Morus alba* o *mongolica* (PAN, p. 83; para una discusión y bibliografía sobre la identificación de esta especie véase NEEDHAM, VI/1, p. 50). 19: 檀 *tan*, *Pteroceltis tatarinowii* (PAN, p. 135).

<sup>630</sup> GAO, p. 108.

<sup>631</sup> 2: 舜 *shun*, hibisco *Shun*, *Hibiscus syriacus* (NEEDHAM, VI/1, pp. 123 y 455; PAN, p. 137). 8: 英 *ying*, de acuerdo con NEEDHAM (VI/1, p. 130) una flor es denominada *ying* (“héroe”, “masculino”) cuando no produce semilla, a diferencia de *hua* 華. 10: 將將 *jiang-jiang*, sonido de los jades al zarandearse. Cfr. verso 9, *jiang...jiang...*, con valor aufónico ceramático.

顏如舜英。	su rostro es resplandeciente como la flor <i>shun</i> .
將翱將翔，佩玉將將。	Remontando el vuelo, colgando los jades, <i>jiang-jiang</i> .
彼美孟姜，德音不忘。	Esta bella señora Jiang, la reputación de su virtud no se olvida.

La inclusión de este poema responde a dos factores: la lectura que de él hace Zhu Xi y la cuestión de si se trataba o no de un encuentro prematrimonial. El filósofo neoconfuciano afirma con perspicacia que 此疑亦淫奔之詩 “éste es dudoso que también sea un poema sobre impúdicas fugas”<sup>632</sup>. En efecto, aunque Zhu Xi no lo dice, la escena bien podría representar el momento en el que, tras la boda, la pareja se dirige al hogar del marido en su carruaje, para rendir luego homenaje y presentar sus respetos a los antepasados de éste en el templo familiar. Pero Zhu Xi entiende *mèng* 孟 como el nombre de la esposa, lo cual puede o no ser correcto. Así, Gao Heng define esta palabra como *zhǎngnǚ* 長女, “hija mayor” –sin explicar de quién–, cambiando completamente el sentido del poema<sup>633</sup>. Otra hipótesis adicional consistiría en entender *mèng*, simplemente, como “mayor”, convirtiéndose así en una mujer de edad suficiente para estar casada. Las posibilidades hermenéuticas son ciertamente amplias: ¿se trata del elogio de un marido a su esposa? ¿o a una joven casada con la que comparte románticos paseos? ¿es tal vez la señora Jiang una figura paradigmática de la belleza usada para representar a la joven que acompaña al sujeto poético? Sin duda, la incertidumbre de Zhu Xi permanece.

Oda 94 野有蔓草 *Ye you wancao* (Estado de Zheng 鄭), 94/41/27–42/1

野有蔓草，零露漙兮。	En los campos, exuberantes yerbas, cayendo el rocío abundante, ¡ay!
有美一人，清揚婉兮。	Hay una bella persona, clara su presencia, grácil, ¡ay!
邂逅相遇，適我願兮。	Nos encontramos casualmente, satisfaciendo mis deseos, ¡ay!
野有蔓草，零露瀼瀼。	En los campos, exuberantes yerbas, cayendo el rocío copioso.
有美一人，婉如清揚。	Hay una bella persona, grácil como clara su presencia.
邂逅相遇，與子偕臧。	Nos encontramos casualmente, junto a tí viviré feliz.

Ha habido largos debates –y la cuestión permanece lejos de encontrar solución alguna– en torno al sujeto poético de este poema, dado que “una bella persona” puede referirse por

<sup>632</sup> *Shi ji zhuan*, 4/52.

<sup>633</sup> GAO, p. 116.

igual a hombres y mujeres. Zhu Xi evita cautelosamente la cuestión, mientras Gao Heng se decanta por un hombre cantando a su amada<sup>634</sup>. En cualquier caso, el poema presenta nuevamente un encuentro secreto en el campo tras una fría noche de rocío. Aunque pretendidamente casual y carente por tanto de intenciones impúdicas, podría apuntar a que el sujeto poético es en realidad una joven que se dirige de mañana al campo a recoger frutos, plantas o gusanos de seda<sup>635</sup>, si bien no se nos da ninguna indicación clara de ello –pero las jóvenes rara vez salían solas, y sin duda necesitaría una excusa para encontrarse con su pretendiente. El verso final resuelve, a nuestro modo de ver, la tediosa cuestión de la identidad del sujeto poético: “junto a tí viviré feliz”, sugiere una joven yéndose a vivir con su futuro marido<sup>636</sup>.

Oda 95 溱洧 *Zhen wei* (Estado de Zheng 鄭), 95/42/5–15<sup>637</sup>

溱與洧，方渙渙兮。	El Zhen con el Wei, galopando sus aguas, ¡ay!
士與女，方秉蘭兮。	El caballero con la chica, cogiendo flores <i>jian</i> , ¡ay!
女曰觀乎。	La chica dice: “¿Lo has visto?”.
士曰既且。	El caballero dice: “Ya estuve [ahí, y por tanto ya lo vi]”.
且往觀乎。	“¿Vamos de nuevo a verlo?”.
洧之外，洵訏且樂。	Más allá del Wei, ciertamente es vasto y agradable.
維士與女，伊其相謔，	Así el caballero con la chica, ambos se divierten juntos,
贈之以勺藥。	entregándose peonias.
溱與洧，瀏其清矣。	El Zhen con el Wei, profundamente límpida su claridad.

<sup>634</sup> *Shi ji zhuan*, 4/56; GAO, p. 125. Para una discusión al respecto, véase KARLGREN, 1950, p. 61; ZHOU YANLIANG 周延良, “*Wenmu shanfang zhuanshuo*” *yu* “*Shijing*” *xuean congkao* 《文木山房詩說》与《詩經》學案叢考, Baihua wenyi, Tianjin, 2002, pp. 235–253.

<sup>635</sup> Una de las ocupaciones más habituales de las jóvenes era recoger plantas que sirviesen después para la fabricación de tejidos, así como frutos y hojas de morera con las que alimentar a los gusanos de seda. Véase NEEDHAM, V/9, pp. 41 ss.

<sup>636</sup> La partícula *yǔ* 與 señala el objeto indirecto en nuestra lengua: Yo voy (*qù*) a (*yǔ*) vivir contigo, indicando que el sujeto se subordina con respecto al predicado. Si hablase un joven debería haber dicho, bien “Tú te vienes (*lái*) a (*yǔ*) vivir conmigo”, bien “Vamos a vivir juntos *tú y (hé) yo*”. En este caso particular *hé zǐ xié zāng* 和子偕臧.

<sup>637</sup> 4: 蘭 *jian*, *Eupatorium japonicum* (Pan, p. 145). 12/24: 勺藥 peonia, *Paeonia lactiflora* (NEEDHAM, VI/1, pp. 115 y 256; Pan, p. 147). 16: 盈. *ying*, “llena”. Waley lee *ying* 籩, “cesta”, de donde deduce Serruys “llenar las cestas”, ya que *ying* debe funcionar como verbo. Pero esto es un *non sequitur* evidente: Serruys desestima la lectura de Waley porque espera un verbo allí donde él traduce un nombre (“cesta”), a la vez que, negando las premisas, llega a la conclusión que establecen las mismas: que el verbo ha de estar relacionado con las cestas de Waley. Véase PAUL L.–M. SERRUYS, “Studies in the Language of the *Shih ching*: I. The Final Particle *Yi*”, *Early China*, 16 (1991), pp. 130–1; A. WALEY, *The Book of Songs*, Allen & Unwin, Londres, 1937, p. 14. Un pasaje similar en el *Liji*, 19.26/104/13–17 (=25.34/127/13–16; *Shiji*, 24/1219) y, especialmente, en *Shijing*, 261/138/25, confirma la lectura tradicional.

士與女，殷其盈兮。	El caballero con la chica, multitudes llenan [la escena], ¡ay!
女曰觀乎。	La chica dice: “¿Lo has visto?”.
士曰既且。	El caballero dice: “Ya estuve [ahí, y por tanto ya lo vi]”.
且往觀乎。	“¿Vamos de nuevo a verlo?”
洧之外，洵訏且樂。	Más allá del Wei, ciertamente es vasto y agradable.
維士與女，伊其將譖，	Así el caballero con la chica, ambos se divierten juntos,
贈之以勺藥。	entregándole peonías.

Sobre este poema descansan en gran medida las justificaciones de autores como Wen Yiduo o Guo Moruo sobre el carácter abiertamente sexual de los sonidos de Zheng. Este último ofrece una curiosa lectura:

《溱洧》之詩詠溱、洧之間遊春士女既殷且盈，而兩歡樂。「女曰觀乎？士曰既且」，觀者歡也，委言之也；且者祖也，言已與他女歡御也。而求歡之女子與既祖之士終複譖浪相將，誓無相忘。觀此，可知士之所祖者非只一女，而女之所歡者非只一士。

“El poema ‘Zhen Wei’ expresa la visita en primavera de multitud de caballeros y chicas, disfrutando ambos entre el Zhen y el Wei. ‘La chica dice: ¿Lo has visto? El caballero dice: Ya estuve’; visto, es disfrutar, indirectamente quieren decir esto; estuve, es pedir a los antepasados [descendencia]<sup>638</sup>, y dicen que ya han estado con una chica disfrutando. Así, los caballeros que ya han pedido [descendencia] en el templo de los antepasados ruegan a las chicas que les gustan que vayan a divertirse con ellos, una tras otra, jurando entre ellos que nunca se olvidarán. Viéndolo así, puede saberse que el caballero que ya ha pedido en el templo de los antepasados no ha estado sólo con una chica, ni que la chica a la que le gusta ha estado sólo con un caballero”<sup>639</sup>.

En un tono similar se expresa, no sin cierta excitación, Zhou Xiaotian 周嘯天:

此詩情調極為淳樸健康，因為當時鄭衛等地，男女在野外自由結合乃是一種風俗，而並非什麼見不得人的事。

“El sentimiento emocional de este poema es extremadamente honesto y saludable, ya que entonces, en los estados de Zheng, Wei, etc., que hombres y mujeres se juntasen libremente en el exterior era una costumbre, y no era algo incomprensible para la gente”<sup>640</sup>.

<sup>638</sup> El sentido es confuso sin recurrir a las propias palabras de Moruo en la misma obra: el carácter *zǔ* 祖, “antepasados”, tiene su origen en *qiě* 且, “justo” (adverbio temporal), que aparece en el texto y que Moruo relaciona gráficamente con el órgano sexual masculino –ónfalo–, de ahí su interpretación de *zǔ* como “pedir a los antepasados descendencia”. Véase Guo Moruo, *Guo Moruo quanji: kaogu bian* 郭沫若全集: 考古编, sección *Shi zu bi* 释祖妣, 10a. Cfr. la verdadera etimología de *zǔ* en SCHUESSLER, p. 636: \*dzâ 徂, “moverse”, “desaparecer” > 殂, “morir” > \*tsâ? (tono B endoactivo) 祖, “el que ha muerto”, así “antepasados”; p. 306: \*tsaj 且, “además”, es un “alofam” de \*tsaj 將, “ir a”.

<sup>639</sup> *Ib.*, 21a. La hipótesis de Moruo es absurda por razones lógicas: si los caballeros ruegan descendencia y mantienen relaciones con varias mujeres consecutivamente, ¿cómo saber de quién es la prole?

<sup>640</sup> ZHOU XIAOTIAN, *Shijing Chuci jianshang cidian* 詩經楚辭鑒賞辭典, Sichuan cishu, Chengdu, 1990, p. 247.

Y remitiendo al equívoco pasaje del *Zhouli* ya discutido, Xu Jiagan 徐家幹 realiza toda una exégesis de esta tradición:

男女婚娶不須媒妁，女年及笄，行歌於野，遇有年幼男子，互相唱和，彼此心悅，則先為(:行)野合，而即隨之以奔，父母不之問也。必俟生育後始通好焉。

“Hombres y mujeres al casarse no necesitan una celestina, cuando la chica ha alcanzado la edad de llevar una horquilla [15 años], va a cantar al campo, se encuentra con un joven, juntos cantan antifonalmente, y alegres sus corazones comienzan entonces su unión campestre [i.e., unión sexual], e inmediatamente ella lo sigue escapándose, sin preguntarles a padres y madres. Han de esperar a que dé a luz para después comenzar a estar juntos”<sup>641</sup>.

Con todo ello, si hemos de prescindir de interpretaciones extremadamente fantasiosas, liberándonos de las lecturas freudianas de influyentes personalidades como Wen Yiduo y Guo Moruo, el sentido original del poema se abrirá paso y un nuevo significado emergerá sobre la turbia superficie de la exégesis moderna. En primer lugar, la conversación transcurre únicamente entre dos personas, no siendo ninguna de ellas el narrador. Entre los ríos Zhen y Wei, en las praderas del estado de Zheng, dos jóvenes están cogiendo flores. Dadas las pocas posibilidades de las que una mujer no casada gozaba a la hora de abandonar por su cuenta el hogar familiar, es de suponer que se dirigió allí con la excusa de recoger frutos, hojas de morera o incluso flores. En el lugar de su secreto encuentro, el pretendiente que la espera la ayuda en su tarea. Es posible que no estuviesen solos, si hemos de leer el verso 16 como “multitudes llenan la escena”, en lugar de, *pace* Waley *et al.*, “they are filling the baskets”<sup>642</sup>, por lo que buscarían cierta intimidad: la chica le pregunta si ha visto el paisaje más allá del río Wei, a lo que el joven responde que sí; ella le pide a continuación que la acompañe. Una vez al otro lado del río dejan de recoger flores y, entre juegos amorosos, uno de ellos, probablemente la chica, le entrega una peonía como símbolo de amor y, posiblemente, virginidad<sup>643</sup>. Con esto el poema se convierte, repentinamente, en lo contrario a lo que los

---

<sup>641</sup> XU JIAGAN, *Miaojiang wenjian lu* 苗疆聞見錄, Guizhou renmin, Guizhou, 1997, 3/167. Si bien costumbres similares se dan hoy en día en la China rural y en familias tradicionales –quedarse intencionadamente embarazada para poder casarse con quien se desea–, el poema no sugiere en modo alguno todo lo que estos autores nos fuerzan a leer entre líneas.

<sup>642</sup> SERRUYS, p. 131.

<sup>643</sup> Cfr. *Shiji*, 117/3014 (= *Hanshu*, 57A/2544). Pero la peonía no es simple metáfora que substituya a su virginidad, y simbolice por tanto su entrega sexual. Según varios tratados se utilizaba como medicina para detener la hemorragia tras la desfloración. Véase LI LING, *Zhongguo fanshu kao* 中國方術考, Dongfang

anteriores autores afirmaban, y que Zhu Xi supo ver con su siempre acerada perspicacia: 於是士女相與戲謔，且以勺藥相贈而結恩情之厚也 “Por tanto, un caballero y una joven se divierten juntos, y se entregan peonías con las que enlazar su vasto amor”<sup>644</sup>.

Oda 96 雞鳴 *Ji ming* (Estado de Qi 齊), 96/42/21–29

雞既鳴矣，朝既盈矣。	El gallo ya ha cantado, la corte ya está llena.
匪雞則鳴，蒼蠅之聲。	No fuera el gallo el que cantara, [sino] el sonido de las moscas azules.
東方明矣，朝既昌矣。	El este iluminado, la corte ya está rebosante.
匪東方則明，月出之光。	No fuera el este el iluminado, [sino] la luz emergente de la luna.
蟲飛薨薨，甘與子同夢。	Los insectos vuelan zumbando, deseo contigo juntos soñar.
會且歸矣，無庶予子憎。	Mas la asamblea retorna ya, no [permitamos que] nos odien.

Nos encontramos ante un caso particular de poesía antifonal, en el que cada par de versos es cantado, a modo de diálogo, por una persona diferente: alternándose una joven y su amado, que yacen juntos en el mismo lecho sin estar casados. Mientras la joven asegura que es todavía temprano –el gallo canta, la corte está llena, el este está iluminado por el sol–, su pareja objeta que ya es tarde –los insectos nocturnos y la luz de la luna–. Acabando el día, la asamblea regresa y el joven debe abandonar a su reticente amada para evitar sospechas y habladerías. Nótese *mèng* 夢, “soñar”, eliminando así cualquier muestra de erotismo que pasar la noche pudiera mostrar<sup>645</sup>.

Oda 99 東方之日 *Dongfang zhi ri* (Estado de Qi 齊), 99/43/28–44/4

東方之日兮。	El sol al este, ¡ay!
彼姝者子，在我室兮。	Este apuesto joven, en mi habitación, ¡ay!
在我室兮，履我即兮。	En mi habitación, ¡ay!, caminando a mí se acerca, ¡ay!
東方之月兮。	La luna al este, ¡ay!
彼姝者子，在我闥兮。	Este apuesto joven, en mi puerta, ¡ay!
在我闥兮，履我發兮。	En mi puerta, ¡ay!, caminando de mí se aleja, ¡ay!

chubanshe, Beijing, 2000, p. 465; JIANG XIAOYUAN 江晓原, “*Xing*” *zai gudai Zhongguo: dui yizhong wenhua xianxiang de tansuo* 《性》在古代中國：對一種文化現象的探索, Shanxi kexue jishu, Xinan, 1988, p. 108.

<sup>644</sup> *Shi ji zhuan*, 4/56.

<sup>645</sup> En opinión coincide Zhu Xi, *ibid.*, 5/58, quien concluye que 故詩人敘其事而美之 “por ello el poeta narra estos acontecimientos y los embellece”.

Gao Heng y Zhu Xi coinciden en leer *shū zhě zi* 姝者子 como “mujer” o “joven bella”<sup>646</sup>, pero como apunta con precisión Karlgren, la misma expresión aparece en la oda 53 referida indudablemente a un caballero<sup>647</sup>. Esto está igualmente justificado por ser este *shū zhě zi* el que se dirige a la habitación del sujeto poético, algo impensable si se tratase de una joven. La escena, pues, transcurre entre dos extremos temporales, limitados por respectivos ortos del sol y la luna: al amanecer el joven llega a casa de su prometida; al anochecer se aleja. Entre ambas estrofas se produce una suerte de elipsis –a imagen de la elipsis de la batalla en la oda 167–, en donde tiene lugar el encuentro mismo. Podríamos conjeturar qué tipo de encuentro fue éste: el entrar a plena luz del día y a través de la puerta, en lugar de hacerlo a escondidas o saltando los muros del jardín, puede sugerir que nos encontramos ante una joven que vive sola y retirada –soltera, tal vez viuda, aunque era norma general que regresase a casa de su familia– y que, posiblemente, no de una forma tan suntuosa como para disfrutar de una amplia hacienda o un bonito jardín. En cualquier caso, el llegar al alba y partir cuando la luna retoma su curso demuestra que no se trataba de su marido y que, por tanto, la relación de ambos se situaba al margen del código ritual. Si se trataba, como sugerimos, de una joven soltera o viuda, posiblemente huérfana, confirmaría el carácter vicisitudinal de la doctrina confuciana apuntado por Zhu Xi: “los grandes vínculos son así, pero hay gente que tampoco puede alcanzarlos siempre”<sup>648</sup>.

Oda 123 有杕之杜 *You di zhi du* (Estado de Tang 唐), 123/53/30–54/5<sup>649</sup>

有杕之杜，生於道左。	Hay un <i>du</i> solitario, nacido a la izquierda del camino.
彼君子兮，嚙肯適我。	Este noble, ¡ay!, desea llegar hasta mí.
中心好之，曷飲食之。	En mi corazón lo amo, ¿por qué no darle de beber y comer?

<sup>646</sup> GAO, p. 131; *Shi ji zhuan*, 5/59.

<sup>647</sup> KARLGREN, 1950, p. 64.

<sup>648</sup> *Jin silu jizhu*, 6/5; *Zhuzi yulei*, 96, 6/3b, oportunamente citados. Como ya se anotó en su momento, esta línea no debe entenderse necesariamente como referencia a una carencia moral innata en ciertos individuos, sino más bien como las condiciones vicisitudinales contrarias y externas al individuo que ponen a este en una situación tal que, *contra locutus*, los *mores* ortodoxos no pueden completar a la persona: he aquí la clave de todo dilema ético.

<sup>649</sup> 1/7: 杜 *du*, variedad de peral, *Pyrus betulaefolia* (XIN SHUZH 辛樹幟 y YI QINHENG 伊欽恒, *Zhongguo guoshu shi yanjiu* 中國果樹史研究, Nongye chubanshe, Beijing, 1983, p. 43).

有林之杜，生於道周。	Hay un <i>du</i> solitario, nacido al lado del camino.
彼君子兮，嚙肯來遊。	Este noble, ¡ay!, desea venir a disfrutar.
中心好之，曷飲食之。	En mi corazón lo amo, ¿por qué no darle de beber y comer?

Cfr. oda 53, en que una joven ve llegar a su amado y se pregunta cómo puede recibirle adecuadamente. El deseo de él por visitarla y el amor que ella siente previa visita muestran que ya se habían conocido. No obstante, según los cánones matrimoniales, la pareja sólo puede conocerse, previa intercesión de sus padres a través de una celestina, en el segundo mes de primavera. Gao Heng identificó un huésped, cuya visita sería excusa para un encuentro secreto entre ambos amantes<sup>650</sup> (cfr. oda 161 *infra*). El lenguaje del poema es sugerente: *shì kěn shì wǒ* 嚙肯適我 o 逝肯適我, siguiendo la lectura Han<sup>651</sup>, “desea venir a mí”, y *shì kěn lái yóu* 嚙肯來遊, “desea venir a disfrutar”<sup>652</sup>, y la aceptación de la joven, contrastan con la pregunta retórica “¿por qué no darle de beber y comer?”. Si se tratase de un huésped, deber sería servir comida y alimentos. Pero el hecho de que no sólo quiera llegar hasta ella, sino que además tenga la intención de pasar juntos las horas “disfrutando”, requiere de una cierta privacidad que no le sería concedida a un huésped por la familia de la joven. El encuentro, pues, debe producirse a escondidas. Aceptado esto, la figura del peral *du* al borde del camino, o si aceptamos *zhōu* 周 como “giro”, por extensión “esquina”, bien podría corresponderse con un lugar escondido desde el cual trepar y saltar al interior del hogar en ausencia de sus padres.

Oda 129 蒹葭 *Jian jia* (Estado de Qin 秦), 129/56/20–57/1<sup>653</sup>

<sup>650</sup> GAO, p. 159.

<sup>651</sup> Cfr. *Shi ji zhuan*, 6/72; *Maoshi zhengyi*, 10/208b. *Shi* 嚙 es explicado como *shi* 食, “comer”, *you* 憂, “ansioso” y *dai* 逮, “llegar” en el *Fangyan*, 7/13 y 12/73–4. Leyendo *shi* 逝, “morir”, “partir”, “pasar”, éste debe entenderse como *wang* 往, “hacia” (*Shuowen*, 3/1104) o *ji* 及, “alcanzar”, “llegar” (釋文). Ninguna de estas lecturas altera sustancialmente el significado completo de la frase, mas hemos preferido la tendencia actual a identificar *shi* con un cerema, carente por tanto de significado y funcionando para mejorar la eufonia del poema completando un verso de cuatro sílabas. La lectura literal de *shi* como “lamento” no se sostiene, evidentemente, por reconocer la joven que ama a su pretendiente.

<sup>652</sup> Aunque los comentaristas y traductores suelen entender *you* como “pasar tiempo juntos” (pero KARLGREN, 1950, p. 79: “he is willing to come and play (with me)”), cfr. un verso apócrifo recogido en el *Lienüzhuan*, 6.7/56/16: 來遊來歌 “venir a divertirse, venir a cantar”, cuyo sentido es más claro.

<sup>653</sup> 1/9/17: 蒹葭 *jian jia*, carrizo, caña de río, *Phragmites communis* (PAN, p. 59). *Jian* se refiere a los brotes jóvenes de la caña, listos para ser recogidos. Cfr. “Reeds and rushes” en KARLGREN, 1950, pp. 83–84, siguiendo a Legge; “rushes and reeds” en WALEY, p. 42, con el orden correcto.



蒹葭蒼蒼，白露為霜。	El carrizo, exuberante, el blanco rocío convertido en escarcha.
所謂伊人，在水一方。	A la que llamo “aquella persona”, está cerca del agua.
遡洄從之，道阻且長。	Subo con la corriente siguiéndola, el camino es difícil y largo.
遡遊從之，宛在水中央。	Bajo con la corriente siguiéndola, parece estar en el agua.
蒹葭淒淒，白露未晞。	El carrizo, frondoso, el blanco rocío aún no se ha secado.
所謂伊人，在水之湄。	A la que llamo “aquella persona”, está a la orilla del agua.
遡洄從之，道阻且躋。	Subo con la corriente siguiéndola, el camino es difícil y empinado.
遡遊從之，宛在水中坻。	Bajo con la corriente siguiéndola, parece estar en un islote en el agua.
蒹葭采采，白露未已。	El carrizo, abundante, el blanco rocío aún no ha desaparecido.
所謂伊人，在水之涘。	A la que llamo “aquella persona”, está a un lado del agua.
遡洄從之，道阻且右。	Subo con la corriente siguiéndola, el camino es difícil y serpenteante.
遡遊從之，宛在水中沚。	Bajo con la corriente siguiéndola, parece estar en una isleta en el agua.

*Pace* Karlgren, quien traduce *yī rén* 伊人 por “that man”<sup>654</sup>, hemos preferido leer un sujeto poético masculino entre líneas. Ciertamente Gao Heng ya dudó si se trataba de un hombre o una mujer, cuestión en la que no entra por precaución Zhu Xi, quien simplemente habla de *bǐ rén* 彼人, “esa persona”<sup>655</sup>. Nuestra elección corresponde al contexto en el que se desarrolla la acción poética: en una fría mañana de rocío y escarcha una persona se mueve entre altos carrizos al borde de un río. La permanencia de la escarcha y la fuerte corriente de las aguas fluviales sugieren una época fría y de lluvias, tal vez a inicios de la primavera<sup>656</sup>, en la colina de la empinada falda de una montaña por la que desciende serpenteante un río. Persigue a otra persona, sin duda aquella de la que está enamorado, que se encuentra por elección propia en el río. Debemos preguntarnos, ¿qué hace “aquella persona” a la que secretamente sigue entre juncos, entre el torrente primaveral? Un indicio podría ser el carrizo: está recogiendo plantas con las que tejer cestas<sup>657</sup>, moviéndose de un lado a otro del río, y se trataría por tanto de una joven, siendo el sujeto poético un hombre que la persigue en secreto, buscando tal vez la oportunidad para consumir el encuentro y darse a conocer personalmente.

<sup>654</sup> Ibidem, por tanto, incapaz de entender la acción poética: “he eludes her”.

<sup>655</sup> GAO, p. 168; *Shi ji zhuan*, 6/76.

<sup>656</sup> Pero Zhu Xi sugiere que se trata de las “aguas de otoño” (6/76).

<sup>657</sup> El carrizo está ya exuberante, frondoso y “abundante”, *caicai* 采采, que Zhu Xi explica como 言其盛而可采也 “significa que habiendo florecido puede ser recogido” (6/77).

Oda 139 東門之池 *Dongmen zhi chi* (Estado de Chen 陳), 139/60/26–61/5<sup>658</sup>

東門之池，可以漚麻。	En el estanque de la puerta este, puede mojarse el cáñamo.
彼美淑姬，可與晤歌。	Esta bella, gentil dama, puede cantar conmigo.
東門之池，可以漚紵。	En el estanque de la puerta este, puede mojarse el ramio.
彼美淑姬，可與晤語。	Esta bella, gentil dama, puede dialogar conmigo.
東門之池，可以漚菅。	En el estanque de la puerta este, puede mojarse el <i>jian</i> .
彼美淑姬，可與晤言。	Esta bella, gentil dama, puede hablar conmigo.

El peso tiránico de nuestra tradición freudiana se desvela en este poema, al que incluso Karlgren parece someterse<sup>659</sup>: la figura poética del cáñamo o el ramio hundiéndose en un lago sin duda evoca esos “vientos impúdicos” que Confucio le atribuyera a los estados de Zheng y sus subsidiarios. Chen, anexionado a Chu en el año 479 a.C., no conocía sin embargo los “vientos impúdicos” del neurólogo austriaco. La escena ha sido adecuadamente captada por la mayor parte de los comentaristas chinos<sup>660</sup>: para poder tejer el cáñamo, el ramio y la planta *jian*, con los que hacer prendas de vestir o sogas, es necesario mojarlos previamente, tarea ésta realizada exclusivamente por mujeres<sup>661</sup>. Con esto el sentido del poema queda al descubierto: como en el caso anterior, estamos ante un joven que aprovecha las actividades femeninas realizadas fuera del hogar para buscar pareja o, simplemente, hablar con la muchacha que desea.

Oda 148 隰有萇楚 *Xi you chang chu* (Estado de Gui 檜), 148/64/5–14<sup>662</sup>

隰有萇楚，猗儺其枝。	En las marismas, carambolos, gráciles son sus ramas.
天之沃沃，樂子之無知。	Suave ternura, me alegro de que no conozcas [compañero].
隰有萇楚，猗儺其華。	En las marismas, carambolos, gráciles son sus flores.
天之沃沃，樂子之無家。	Suave ternura, me alegro de que no tengas hogar.
隰有萇楚，猗儺其實。	En las marismas, carambolos, gráciles son sus frutos.
天之沃沃，樂子之無室。	Suave ternura, me alegro de que no tengas habitación.

<sup>658</sup> 2: 麻 *ma*, cáñamo, *Cannabis sativa* (NEEDHAM, V/9, pp. 23–30; VI/1, pp. 54 y 170; PAN, p. 131). 6: 紵 *zhu*, ramio, *Boehmeria nivea* (NEEDHAM, V/9, pp. 30–38; VI/1, p. 89, nota b, y 172; PAN, p. 187). 10: 菅 *jian*, *Themeda gigantea* var. *villosa* (PULLEYBLANK, 1991, op.cit., p. 145); *Miscanthus sinensis* (PAN, p. 189). Pero el texto sugiere que se le daba el mismo uso que al cáñamo y al ramio –manufacturación de tejidos–, por lo que no podría ser ésta última, que es meramente ornamental y poco resistente.

<sup>659</sup> “one can soak the hemp”, entendiéndolo como “My girl will be there” (KARLGREN, 1950, p. 89).

<sup>660</sup> Así Zhu Xi, *Shi ji zhuan*, 7/82; GAO HENG, p. 170.

<sup>661</sup> NEEDHAM, V/9, pp. 23–38, ofreciendo interesantes testimonios textuales sobre este proceso.

<sup>662</sup> 1: 萇楚 *chang chu*, carambolo, *Actinidia chinensis* (NEEDHAM, VI/1, p. 114; PAN, p. 195).

A través de la simbología campestre del carambolo, propio de climas tropicales y marismas –nótese de nuevo la simbología acuática en la que muchos encuentros amorosos tienen lugar–, el poeta presenta el transcurso del año hasta llegar al período estival: los ya maduros carambolos muestran primero sus solitarias ramas (otoño–invierno), mientras un joven realiza su primera aproximación a una dama, descubriendo que aún no conoce pareja. Llegada la primavera florecen los árboles, y el joven probablemente ha hablado ya con su amada –tomando como excusa un meticulosamente preparado encuentro “casual”, aprovechando tal vez la recogida de flores u hojas para alimentar gusanos de seda, y prescindiendo de los cánones rituales para la ocasión–, descubriendo así que “no tiene hogar”, es decir, que no está casada. Pasan los meses y es ahora en verano, cuando los frutos del carambolo han madurado, que surge una nueva ocasión para encontrarse con la joven. En su segundo o tercer encuentro descubre que tampoco es esposa formal, pues no tiene una habitación propia –era costumbre en la China antigua que la esposa tuviese un dormitorio propio separado del marido, pues cohabitar con él en el mismo cuarto implicaba un rango de inferioridad propio de las concubinas–. La elección, pues, de casarse descansa en esta ocasión sobre la pareja, sin haber requerido permiso previo a los padres o haber recurrido a los servicios de una celestina –aunque no se excluye que, para formalizar el matrimonio se realizasen los rituales *ad posteriorem hoc*–.

Oda 159 九罭 *Jiu yu* (Estado de Bin 邠), 159/70/1–14<sup>663</sup>

九罭之魚，鱒魴。	Peces en la red, truchas y <i>fang</i> .
我覯之子，	Él, con quien repentinamente me encuentro,
袞衣繡裳。	sus ropas ceremoniales y falda bordada.
鴻飛遵渚，	Los cisnes vuelan a través de los bancos de arena,
公歸無所，	cuando el duque regrese no tendremos donde [encontrarnos],
於女信處。	contigo una [noche] más estaré.
鴻飛遵陸，	Los cisnes vuelan a través de la costa,
公歸不復，	cuando el duque regrese no volveremos [a encontrarnos],

<sup>663</sup> 1: 九罭 *jiu yu*, entendido desde la antigüedad como una red de nueve compartimentos (así Zhu Xi, Legge, Gao, Karlgren, etc.), siguiendo el comentario del *Erya*, 6.4/67/19–20: 魴 *fang*, *Megalobrama terminalis*, pez de agua dulce.

於女信宿。	contigo una noche más estaré.
是以有袞衣兮，	Por ello, tú que tienes ropas ceremoniales, ¡ay!
無以我公歸兮，	por mí, no regreses con el duque, ¡ay!
無使我心悲兮。	por mí, no hagas que mi corazón se entristezca, ¡ay!

Cfr. oda 96, para un caso idéntico de poema, probablemente antifonal<sup>664</sup>, entre dos amantes en idéntica situación: un joven llega con la comitiva real, aprovechando la ocasión para encontrarse con su amada, secretamente, en las marismas. La pesca enunciada en el primer verso era una actividad exclusivamente masculina, por lo que, o bien el joven se hallaba pescando mientras esperaba a su amada, o bien la muchacha observa una escena de pesca mientras aguarda el encuentro. Volando los cisnes a través de los bancos de arena y la costa –aves migratorias que se desplazan al este de China en invierno, y que bien podrían representar la fidelidad de la pareja<sup>665</sup> y por tanto la pureza de su unión–, los amantes se prometen una noche más juntos, tras la cual la comitiva real regresará a su estado y no habrá ocasión de volver a encontrarse. Siendo esto así, las posibilidades de un futuro matrimonio desaparecen, y lo exaltado en el poema no puede sino ser el amor frugal entre dos amantes que no volverán a reunirse. La petición final de la joven abre el camino a futuras elecciones: el simple hecho de haber planteado la cuestión –“por mí, no regreses con el duque”, esto es, antepone nuestro interés personal al bien del estado– muestra una vez más el carácter no prescriptivo ni estrictamente coercitivo de esta ritualidad confuciana.

<sup>664</sup> Pero el orden de los versos no acaba de ajustarse: los cuatro primeros, que forman una estrofa, pertenecen a la joven, que exalta las prendas bordadas del caballero que viene a verla, y lo mismo puede decirse de la última estrofa. Siendo esto así, las dos estrofas intermedias deberían ser obra del joven, rompiéndose la sucesión antifonal. Podría intuirse tal vez una elipsis poética, creando así una sensación de retorno A–B–Ø–B–A.

<sup>665</sup> Más exactamente, es el 鵞, “ganso”, el ave que representa la fidelidad matrimonial, pues vuela en parejas y únicamente adquiere una a lo largo de toda su vida. La distinción entre cisne y ganso podría no haber sido demasiado clara en la antigüedad, dado que los cisnes también muestra una conducta similar (por ejemplo, Lu You 陸游 (1125–1210) identifica al cisne como una especie de 鵞 también llamada 鶻, que es la misma ave que el 鴻, en *Ru shu ji* 入蜀記, Shangwu yinsu, Shanghai, 1936, 5/44). Cfr. PATRICIA B. EBREY, “Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century”, en RUBIE S. WATSON y PATRICIA B. EBREY (ed.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Oxford, 1991, p. 97; CHRISTIAN DE PEE, *The Writing of Weddings in Middle-Period China. Text and Ritual Practice in the Eight through Fourteenth Centuries*, SUNY, Albany, 2007, p. 32. Para la presencia de esta tradición en la Corea contemporánea y varias referencias a textos clásicos con esta costumbre, véase MARTINA DEUCHLET, *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 368, nota 85.

Oda 161 鹿鳴 *Lu ming (Xiao ya)*, 161/71/5–17<sup>666</sup>

呦呦鹿鳴，食野之蘋。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje la <i>ping</i> .
我有嘉賓，鼓瑟吹笙。	Tengo un distinguido huésped, tañendo el <i>se</i> y tocando el <i>sheng</i> .
吹笙鼓簧，承筐是將。	Tocando el <i>sheng</i> y el <i>huang</i> , presentando la cesta para tomarla.
人之好我，示我周行。	Esa persona que en mi se deleita, me muestra el camino alrededor.
呦呦鹿鳴，食野之蒿。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje el ajenjo.
我有嘉賓，德音孔昭。	Tengo un distinguido huésped, su virtud es reconocida claramente.
視民不怵，君子是則是傲。	Mira al pueblo sin frivolidad, mi señor es modelo y a todos afecta.
我有旨酒，嘉賓式燕以敖。	Tengo delicioso vino, el distinguido huésped se recrea en el festín.
呦呦鹿鳴，食野之芩。	<i>Hiu-hiu</i> , el ciervo grita, come salvaje el carrizo.
我有嘉賓，鼓瑟鼓琴。	Tengo un distinguido huésped, tañendo el <i>se</i> y el <i>qin</i> .
鼓瑟鼓琴，和樂且湛。	Tañendo el <i>se</i> y el <i>qin</i> , se armoniza duradero nuestro disfrute.
我有旨酒，	Tengo delicioso vino,
以燕樂嘉賓之心。	con el festín deleito el corazón del distinguido huésped.

Sobre la música y los instrumentos en este poema, amén de diversas interpretaciones respecto a su simbología, véase nuestra discusión en 3.5. Si hemos de prescindir de las posibilidades dramáticas de esta composición, la escena poética podría ser interpretada del siguiente modo: un caballero de insigne fama se detiene en una posada y es recibido con una cesta por la mesonera, posiblemente una mujer viuda, huérfana o de edad suficiente para vivir por su cuenta sin haber contraído todavía matrimonio. Con la intención de intimar con él le ofrece un festín y delicioso vino, y juntos entonan canciones antifonalmente, cual *se* y *qin* armonizados en uno, simbolizando el anhelo por el matrimonio.

## B. Elección y matrimonio fuera de los ritos establecidos

Esta primera aproximación al contenido del *Shijing* nos ha permitido constatar que, al igual que el mismo Zeus, ley divina, debió en Eros transformarse para con ello propalar su

<sup>666</sup> 2: 蘋 *ping*, probablemente artemisia (así KARLGREN, 1950, p. 104), pero cfr. *Anaphalis margaritacea*, en PAN, p. 219; el *genus* no coincide. 8: 周行 *Zhou xing*, se repite en Xunzi, 21/104/14–15 (=oda 3, 3/2/21, que repite los mismos elementos de 161/71/8), que KNOBLOCK (1994, III, p. 105) traduce como “[he is placed] in the ranks of Zhou”. Cfr. KARLGREN, 1950, p. 104: “[he shows me] the (ways:) manners of Zhou”. Pero si el filólogo sueco estuviera en lo cierto, leeríamos *sú* 俗 o *fēng* 風 en lugar de *xing* (por ejemplo en *Liji*, 34.12/153/10: 示民俗 “muestra al pueblo las costumbres”, y en cualquier caso la frase carece de las connotaciones sexuales que se le han otorgado). En esta segunda mención hemos seguido la lectura que ofrece, por ejemplo, el *Daodejing* (25/9/3), “ir a todas partes”, que creemos se corresponde con el sentido original del texto. 10: 蒿 *hao*, ajenjo, *Artemisia apiaceae* (PAN, p. 221, cfr. NEEDHAM, VI/1, p. 219 y nota e). 18: 芩 *qin*, *Phragmites japonica* (PAN, p. 223).

fuerza creadora sobre el mundo<sup>667</sup>, así las normas rituales y el orden natural del cosmos deben necesariamente contextualizarse en el certero objeto de la discusión confuciana, esto es, el ser humano, pues, y el confucianismo así lo dispone, no pueden existir *mores* sin dos o más agentes morales que los representen. Esta *ars contextualis* confuciana, contemplada en sus detalles más representativos, se arroja a la búsqueda de lo problemático en la existencia humana, la sagrada tarea del filósofo que debe explicar la insuficiencia de la vida y las vicisitudes diarias frente a las leyes –el *nómos*, homófono con *nomós*, la morada–. La necesidad de una ley sustentada en el orden natural, el cual precede a y desde el que se origina el ser humano, no agota el por qué de nuestra existencia ni podemos, en modo alguno, limitarnos al ciego cumplimiento de la misma. Atrapados entre la Escila de los lazos sociales y los roles asumidos vicisitudinalmente, y la Caribdis de los apetitos individuales y la significación de la acción del sujeto moral, únicamente los que se abstienen del mundo (*a mundo jejunantes*) y los que se autocastran socialmente –ellos y sólo ellos asumen el carácter prescriptivista del *nómos*, ora negándolo *per defectum* (salvaje), ora aceptándolo *per excessum* (bárbaro). No encontrándose ciertamente en la vana ilusión del *milleur des mondes possibles*, el *nómos/nomós* ético debe ser asimilado en su función didáctica, paideica, cuanto más para el hombre común que para el sabio, el filósofo, el que se ha destinado a sí mismo a enfrentarse a lo que la transgresión supone: el refinamiento de los *mores* colectivos. El carácter emocional de la poesía, reflejo de los sentimientos del hombre, no debe serle amputado sino controlado, restringido ritualmente con el orden que el verso otorga y la música entrega. Es por esto que los poemas, y sólo ellos, son el vehículo idóneo para transmitir las afecciones interiores del corazón humano: toda filosofía, contra Platón, comienza con la poesía. ¿No es acaso, como bien acertó a poetizar Goethe, el corazón del hombre el centro de la naturaleza?<sup>668</sup>

No hay, pues, *topos* más idóneo para mostrar esta suerte de *principium individuationis* que la más relevante y significativa de las relaciones humanas: la unión afectiva entre un hombre y una mujer. Y resulta igualmente relevante que todas aquellas composiciones líricas que suponen una transgresión del orden convencional confuciano hagan referencia directa al

---

<sup>667</sup> Feréc. fr. 30 D, *ap.* Proclo, *In Tim.* 2.54.30.

<sup>668</sup> J.F. VON GOETHE, *WA* I, 3, p. 106, versos finales de “Ultimatum”: “Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?”.

modo en que hombres y mujeres comenzaban o desarrollaban esta unión. La percepción confuciana de estas relaciones prematrimoniales es, en general, auspiciosa, con la excepción de tres odas (60, 89, 199, cfr. *infra* oda 58)<sup>669</sup> que no constituyen contrapeso lo suficientemente poderoso como para equilibrar la balanza entre lo permisible de la transgresión ritual y el infortunio de la misma. De forma similar, los poemas en los cuales el matrimonio bien se plantea, bien se consuma, y realizando esto al margen de las normas convencionales, presentan una visión fundamentalmente próspera y venturosa de la unión entre un hombre y una mujer (excepción hecha de la oda 58). Sin detenernos en las ocurrencias lúdicas de la visión freudiana, el contexto social que estos poemas proyectan sobre nosotros desde el pasado habla de jóvenes mujeres que, *in abstracto*, aprovechando la ocasión que suponen sus tareas laborales, como la recolección de frutos, hojas o yerbas, o bien haciendo uso de ella como pretexto, se acercan en secreto al hombre que aman —el encuentro rara vez se producía en el hogar de la mujer, pero cfr. odas 76, 96, 99, 123 y 161— e intercambian con él poemas y canciones de amor. El destino al que estos encuentros y estas canciones impelen a los enamorados es el matrimonio, pero, habiéndose producido su unión conforme a tales circunstancias, la presencia de una celestina o la recomendación paternal recomendada en los ritos confucianos no se hace posible o es, en todo caso, *ad posteriorem hoc*. Ciertamente existen estrategias a través de las cuales los amantes podían recuperar el orden natural del ritual en su relación: habiéndose prometido secretamente, el joven podría sugerir solícitamente a sus padres la búsqueda de una esposa, proponiendo a su amada en base a los rumores sobre la opulencia o virtuosidad de su familia. Los padres enviarían una celestina para indagar y dar comienzo a la relación ritual entre ambas partes, que finalizaría con un satisfactorio matrimonio plenamente confuciano. Es posible imaginar esta representación social tras las líneas de esos tres poemas en los el resultado de la transgresión conlleva el fracaso de los sentimientos de la mujer: un joven que, habiendo hecho la proposición pertinente a su familia, no obtuvo el consentimiento paterno para compartir su vida con su amada, y se ve obligado a ignorarla, esperando que, con el tiempo, ella lo olvide y encuentre a otra pareja. En cualquier caso, es la oda 58, del estado de Wei, la que en toda su

---

<sup>669</sup> En lo que sigue no se procederá, como en la sección anterior, a un análisis individual de cada uno de los poemas, dado que la cantidad de material a tratar puede fácilmente abarcarse de forma más sistemática.

extensión recoge precisamente una de estas situaciones en las que el hombre se encarga de realizar los rituales oportunos con posterioridad al encuentro secreto. Las tres primeras estrofas muestran el camino hacia el matrimonio:

氓之蚩蚩，抱布貿絲。	Simple y honesto extranjero, traías ropas para intercambiar por seda.
匪來貿絲，來即我謀。	No venías a intercambiarlas por seda, mas venías a hablar conmigo.
送子涉淇，至於頓丘。	Te acompañé atravesando el río Qi, hasta alcanzar Dunqi.
匪來愆期，子無良媒。	No es que quiera postergarlo: tú no tienes una buena celestina.
將子無怒，秋以為期。	Te pido que no te enfades, en otoño será el momento.
乘彼坳垣，以望復關。	Subí esa destartalada pared, para aguardar tu regreso a la oficina.
不見復關，泣涕漣漣。	Al no verte regresar a la oficina, mis lágrimas fluyeron sin cesar.
既見復關，載笑載言。	Mas al verte por fin regresar a la oficina, volvía a sonreír y hablar.
爾卜爾筮，體無咎言。	Consultaste las líneas y las ramitas, signos que no hablaban adversos.
以爾車來，以我賄遷。	Con tu carruaje viniste, y con mis pertenencias marché.
桑之未落，其葉沃若。	La morera aún no se ha marchitado, sus hojas lustrosas permanecen.
於嗟鳩兮，無食桑葚。	¡Ah!, tórtola, ¡ay!, no te comas las moras.
於嗟女兮，無與士耽。	¡Ah!, chica, ¡ay!, no te entregues indulgente al caballero.
士之耽兮，猶可說也。	La indulgencia del caballero, ¡ay!, todavía puede serle absolvida.
女之耽兮，不可說也。	La indulgencia de la chica, ¡ay!, no puede serle absolvida <sup>670</sup> .

En un primer momento, el caballero se aproxima a una joven del estado al que ha sido enviado como oficial, y con el pretexto de intercambiar telas por seda habla con la chica proponiéndole matrimonio. Ella no lo rechaza, mas le recuerda la necesidad de seguir los ritos: ha de consultar con una celestina y comprobar la compatibilidad de sus nombres y fechas de nacimiento para el bienestar futuro de sus familias. Consultadas las artes adivinatorias (fisuras en el caparazón de una tortuga y ramitas de aquilea) y habiendo requerido los servicios de una celestina, se procede a fijar la fecha adecuada en otoño y se presenta formalmente a los novios –esto sucedía, teóricamente, en el segundo mes de primavera<sup>671</sup>. La tercera estrofa podría entenderse como ese momento, ese primer encuentro en el hogar del futuro marido al que han llegado en su carruaje: paseando por la hacienda,

<sup>670</sup> 58/27/10–17.

<sup>671</sup> Existe cierta discusión sobre si las bodas debían celebrarse en primavera o bien en otoño, pero nos parece evidente que lo que se celebraba en primavera era únicamente el encuentro previo a las nupcias. Los que creen que también en primavera podían tener lugar matrimonios confunden, a nuestro modo de ver, el primer encuentro con las esponsales. Sobre esta cuestión véase, a favor de las nupcias otoñales, YAO JIHENG 姚際恆, *Shijing tonglun* 詩經通論, Zhonghua shuju, Beijing, 1958, p. 58; NIU XIAOZHEN 牛曉貞, “‘Shijing’ hunlian shi zhong de jizhong zhiwu yixiang” 《詩經》婚戀詩中的幾種植物意象. *Luoyang shifan xueyuan xuebao*, 6 (2007), p. 95; XU HE 許鶴, “‘Shijing’ qing’ai shi yu caizhai yixiang guanxi tanwei” 《詩經》情愛詩與采摘意象關係探微, *Kashi sifan xueyuan xuebao*, 25/2 (2007), pp. 72–74. Cfr. para una opinión contraria, WEN YIDUO, *Shijing yanjiu*, pp. 232–234.



bajo una morera, el poema recuerda a la mujer que no debe mostrarse indulgente hasta que, llegado el otoño, tengan lugar las nupcias. Pero el poema continúa con tres estrofas antitéticas:

桑之落矣，其黃而隕。	Las moreras ya se han marchitado, se amarillean y caen.
自我徂爾，三歲食貧。	Desde que me entregué a tí, tres años he vivido en la pobreza.
淇水湯湯，漸車帷裳。	Las aguas del Qi, rebosantes, desbordan las cortinas del carruaje.
女也不爽，士貳其行。	La chica no se ha desviado, del caballero dos son sus caminos.
士也罔極，二三其德。	El caballero cambia siempre, dos veces, tres veces, tal es su virtud.
三歲為婦，靡室勞矣。	Tres años casada, nunca he sentido pesadas las tareas del hogar.
夙興夜寐，靡有朝矣。	Temprano me levanto, tarde me acuesto, nunca [disfruté] las mañanas.
言既遂矣，至於暴矣。	Así ha sido, hasta volverse insoportable.
兄弟不知，咥其笑矣。	Mis hermanos no lo saben, se burlan con sus sonrisas.
靜言思之，躬自悼矣。	Tranquila pienso en ello, guardándome en mi interior tanto pesar.
及爾偕老，老使我怨。	Contigo envejecer, envejeciendo me has causado resentimiento.
淇則有岸，隰則有泮。	El Qi tiene riberas, las marismas tienen orillas.
總角之宴，言笑晏晏。	Felices atando nuestros cabellos, hablamos y reímos alegremente.
信誓旦旦，不思其反。	Nos prometimos sinceramente, sin pensar en echarnos atrás.
反是不思，亦已焉哉。	Echarnos atrás nunca pensé, ni tampoco que se fuera a acabar <sup>672</sup> .

Si bien enlazados adecuadamente en otoño –nótese la morera marchita–, la felicidad palidece tras tres años de matrimonio: la joven ha envejecido guardando su resentimiento hacia el marido en su corazón y haciendo todo aquello que se esperaba de ella. Pero el hombre, por su parte, no corresponde esta relación sino que, al contrario, su “virtud” consiste en defraudar a su esposa en varias ocasiones. A pesar de ello, esta interesante historia no censura la transgresión ritual sino que permite y legitima el reproche de la esposa hacia el marido. Retomaremos este particular en breve, ocupándonos por el momento de otros seis poemas que reflejan este ambiente de libre elección e, incluso, huída y fuga con un amante.

La oda 20, *Biao you mei* 標有梅, y la oda 138, *Heng men* 衡門, muestran a sendos jóvenes, hombre y mujer, haciendo uso de su individualidad en lo que a la elección de pareja respecta. En la primera de ellas, perteneciente al estado de Zhou, tal y como explica Chen Zizhan:

一章言女盛年未嫁而始衰，已有急意；二章言女思嫁而有急詞；三章言女求男，急不暇擇矣。

---

<sup>672</sup> 58/27/19–26.

“En la primera sección se habla de una chica en edad madura que aún no se ha casado y comienza a envejecer, ya tiene pensamientos de impaciencia; en la segunda sección se habla de cómo la mujer piensa en casarse y tiene pensamientos de impaciencia; en la tercera sección se habla de cómo la mujer busca un hombre, impaciente no tiene tiempo para elegir”<sup>673</sup>.

En efecto, el poema refleja una escena otoñal en la que siete caballeros primero, tres después, vienen a conocer a una joven soltera, posiblemente que ya ha alcanzado la edad dispuesta por los rituales para ser desposada –ciruelos simbolizan adecuadamente la juventud pasajera–<sup>674</sup>. La mujer se pregunta si la fecha será propicia para perpetuar inmediatamente el enlace, pues el otoño ha llegado y no desea aguardar otro año. Gao Heng identificó este encuentro poético adscribiéndolo a la supuesta costumbre de reunir en danza a hombres y mujeres una vez al año, en primavera –pero los frutos que caen de los ciruelos, tal es la traducción del título de la oda 20, se refieren obviamente al otoño–, opinión ésta que, como ya se ha visto, se sustenta sobre una lectura errónea del *Zhouli*<sup>675</sup>.

En lo que al segundo poema respecta, *Heng men*, del estado de Chen, estaríamos ante la elegía de un joven que ha sido forzado a casarse con una determinada mujer de otro estado: 豈其取妻，必齊之姜。 [...] 必宋之子 “¿Acaso al tomar esposa, ha de ser una Jiang de Qi? [...] ¿ha de ser una Zi de Song?”<sup>676</sup>. Su pregunta es certera y desafiante: si al descansar puede elegir la puerta bajo la que yacer, si al beber puede escoger el río del que beber, 豈其食魚，必河之魴 “¿acaso al comer pescado, ha de ser *fang* del río Amarillo?”<sup>677</sup>, esto es, ¿por qué no poder elegir también con quién casarse?

Menos desafiantes, no obstante, resultan los poemas 42, *Jing nü* 靜女, del estado de Bei, y 64, *Mugua* 木瓜, de Wei. En ambas composiciones se relata un encuentro amoroso prematrimonial que, sin embargo, se clausura con la entrega mutua de regalos con los que certificar las intenciones nupciales de ambos: en la primera oda la joven entrega una pipa roja, tal vez un instrumento musical<sup>678</sup>, y un brote blanco símbolo del matrimonio; en la segunda,

---

<sup>673</sup> Chen Zizhan, 1/54–55. No ofrecemos traducciones completas de los poemas restantes para no alargar innecesariamente nuestra discusión, y dado que los temas y escenarios son básicamente comunes a las odas ya estudiadas. El lector interesado en la simbología floral de estas composiciones puede remitirse a los ya mencionados estudios de Pan y Needham, el primero de los cuáles incluye fotografías de las plantas citadas en el *Shijing*.

<sup>674</sup> CHENG JUNYING 程俊英, *Shijing yizhu* 詩經譯注, Zhonghua shuju, Shanghai guji, Shanghai, 1985, p. 33.

<sup>675</sup> HENG, pp. 27–28.

<sup>676</sup> 138/60/26–28.

<sup>677</sup> 138/60/20.

<sup>678</sup> HENG, pp. 60–61, siguiendo a Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1073). Zhu Xi, que interpreta

la joven entrega tres frutos o flores, un *migua* 木瓜, un *mutao* 木桃 y un *muli* 木李<sup>679</sup>, recibiendo de su amado tres jades. En ambos casos, el encuentro y el afecto mostrados parecen haberse producido al margen de las costumbres rituales ortodoxas.

Finalmente, otros dos poemas, las composiciones 41, *Bei feng* 北風 del estado de Bei, y 73, *Da che* 大車 del estado de Wang, ofrecen un par de interesantes ejemplos en los que los jóvenes no sólo se encuentran secretamente, sino que planean huir cual clásicos amantes,

“De la entraña fatal de estos dos enemigos cobraron vida bajo contraria estrella dos amantes”<sup>680</sup>.

Luchando contra el viento helado, cogidos de la mano o en su carruaje,

穀則異室，死則同穴。

“En vida tendremos diferentes habitaciones, al morir tendremos una misma tumba”<sup>681</sup>.

### C. Situación postmatrimonial

La última sistematización de las características de estas transgresiones de los habituales *mores* sociales es breve, ocupando únicamente cinco poemas, y a ella dedicaremos pues, en consonancia, similar espacio. El tema exclusivo es el matrimonio y lo que acontece a la mujer cuando éste tiene lugar, siendo su *alma mater* la capacidad de elección e individuación del sujeto moral, esto es, la mujer, frente a su marido y su familia. Expresado en otros términos, y frente a los que acusan al confucianismo de adolecer de un proceso de emancipación o individuación propio o exclusivo de las doctrinas liberales modernas, lo que estas odas muestran es la competencia de estas mujeres como seres humanos capaces de decidir por sí mismos, y de elegir si hacer valer o no su elección frente a las constricciones sociales del *nunc stans*.

---

transgresionalmente este poema, reconoce ignorar de qué objeto se trata (*Shi ji zhuan*, 2/26). No obstante, Mao proporciona una interesante anéctoda con la que demostrar que se trataba de un pincel rojo. Véase la entrada correspondiente a *tóngguǎn* 彤管 en el diccionario Kangxi.

<sup>679</sup> Respectivamente, *Chaenomeles sinensis*, *Chaenomeles cathayensis* y *Cydonia oblonga*. Véase PAN, pp. 115, 117 y 199. Sobre la pervivencia de estas costumbres en la china contemporánea, véase XING, p. 122.

<sup>680</sup> W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, Prólogo, 5–6, de la traducción de Luis Astrana Marín, en *OO.CC.*, Austral, Madrid, 1941, p. 110.

<sup>681</sup> 73/33/28. El verso se refiere a la costumbre china *du jour* de mantener dormitorios separados una vez casados.

Siguiendo un orden descendente desde lo más permisible hasta la consumación máxima de lo que una transgresión matrimonial entraña –amor y matrimonio enfrentados–, podemos estructurar sistemáticamente estos poemas en cuatro categorías: en primer lugar, los que aprueban la queja o reproche como reacción a un matrimonio injusto o no deseado, y que no suponen en sí mismos una flagrante transgresión de los *mores* en tanto que la mujer, aunque disgustada, acepta su destino siguiendo al marido, tal y como sucedía en la oda 58 (*Meng* 氓). El primero de estos poemas, *Ri yue* 日月 (29, estado de Bei), recoge la desaprobación y acusación de una esposa abandonada por la deshonrosa virtud de su marido, quien no se comporta según las normas rituales, los *gǔ chù* 古處 o “viejos modos”, y que invoca a los cielos como metáfora de la integridad de conducta hacia ella, que como mujer representa la tierra:

日居月諸，照臨下土。	¡Oh, sol! ¡Oh, luna! Ilumináis abajo la tierra.
乃如之人兮，逝不古處。	Pero así este hombre, ¡ah!, se comporta sin seguir los viejos modos.
胡能有定，寧不我顧。	¿Cómo poder tener reposo? ¿Acaso no piensa en mí?
日居月諸，下土是冒。	¡Oh, sol! ¡Oh, luna! Abajo la tierra cubrís con vuestra luz.
乃如之人兮，逝不相好。	Pero así este hombre, ¡ah!, se comporta sin amarme.
胡能有定，寧不我報。	¿Cómo poder tener reposo? ¿Acaso no me corresponde? <sup>682</sup>

Así como el Cielo, con su sol y luna, ilumina la tierra, así debe el hombre con respecto a la mujer seguir este modo de conducta transmitido desde la antigüedad, a saber, iluminar con su virtud sobre la mujer, luz que, al cubrir la tierra, representa el amor mutuo y recíproco entre ambos (*xiānghǎo* 相好). Como la Tierra, la mujer debe hallar reposo a través de este acto iluminador y afectivo del hombre, su Cielo. Y de igual forma, en *Tuo xi* 蓍兮 (oda 85, estado de Zheng) la mujer acepta con amargura la desdicha de su destino:

蓍兮蓍兮，風其吹女。	Mustias, ¡ay!, mustias, ¡ay!, el viento sopla alejándote.
叔兮伯兮，倡予和女。	¡Ay!, tíos, ¡ay!, cantad y así os seguiré.
蓍兮蓍兮，風其漂女。	Mustias, ¡ay! Mustias, ¡ay!, el viento te lleva consigo.
叔兮伯兮，倡予要女。	¡Ay!, tíos, ¡ay!, cantad y así lo haré yo <sup>683</sup> .

Zhu Xi, quien presentó *shū bó/bai* 叔伯 como el nombre de uno o varios hombres, entendió este poema como una muestra de impudicia en la que una joven cantaba

<sup>682</sup> 29/13/21–23.

<sup>683</sup> 85/38/26–28, siguiendo a WATSON, p. 215 y KARLGREEN, 1950, p. 57.

antifonalmente con ellos<sup>684</sup>. No obstante, la simbología parece corroborar la lectura de Karlgren: mustia como las hojas llevadas por el viento, así la joven debe escuchar las palabras de sus familiares (*shū bó/bai*, tíos) sin lamentarse, lo cual es en sí mismo un innegable lamento. La escena podría remitir a las nupcias o incluso a un momento posterior al matrimonio, en el que la joven ha mostrado a su familia la conducta poco virtuosa de su marido. En ambos casos, tanto la oda 29 como la 85 nos muestran a mujeres que hacen uso de su individualidad, mas ciñéndose a la estricta ritualidad confuciana:

夫有惡行，妻不得去者，地無去天之義也。夫雖有惡，不得去也。故《禮郊特牲》曰：「一與之齊，終身不改。」悖逆人倫，殺妻父母，廢絕綱紀，亂之大者，義絕乃得去也。

“Teniendo el marido una conducta despreciable, la esposa no puede abandonarlo, como la tierra no abandona el *yi* del cielo. Aunque el marido sea despreciable, no puede abandonarlo. Por eso el *Jiaotesheng* del *Liji* dice: ‘Una vez con él unida, hasta terminar su vida no cambia’ [11.25/72/7]. Si [el marido] desobedece las relaciones humanas, asesina a los padres de la esposa, abandona los principios rituales esenciales, causa gran desorden, si abandona su *yi* entonces puede dejarlo”<sup>685</sup>.

Este pasaje resulta, es obvio, interpretativamente abierto, y desde el mismo puede buscarse un pretexto para cortar la relación matrimonial si la mujer considera que su marido ha obrado sin *yi*. Tal es el caso de los tres poemas siguientes: *Xing lu* 行露 (oda 17, estado de Zhou), *Wo xing qi ye* 我行其野 (oda 188, *Xiao ya*) y *Zai chi* 載馳 (estado de Yong).

En el primero de ellos, *Xing lu*, habla una joven que acaba de ser desposada a un hombre que no desea, y que a pesar de todo pretende llevar el caso a la corte para forzar a la joven. Varios autores, siguiendo a Wen Yiduo, han creído ver en los versos 誰謂女無家 “¿quién diría que tú no tienes familia?”<sup>686</sup> evidencia para mostrar que el hombre ya estaba casado, y pretendía tomar una segunda esposa al margen de los rituales<sup>687</sup>. No obstante, el hecho de que el hombre quiera llevar el caso ante los tribunales no asiste demasiado a esta interpretación. La joven no sólo se opone a esta decisión –ritualmente legítima si ambas familias están de acuerdo– sino que activamente rechaza volver con su influyente marido.

<sup>684</sup> *Shi ji zhuan*, 4/52.

<sup>685</sup> *Baihutong*, 40/68/28–30.

<sup>686</sup> 17/8/19. Siguiendo la interpretación de Karlgren, para quién las figuras del gorrión y el ratón harían referencia a la influyente familia del joven. Cfr. Zhu Xi en *Shi ji zhuan*, 1/10; GAO, pp. 21–22.

<sup>687</sup> Así, CHENG JUNYING, *Shijing zhuxi* 詩經注析, Zhonghua shuju, Beijing, 1991, p. 40. Cfr. SUN ZUOYUN 孫作雲, *Shijing yu Zhou dai shehui yanjiu* 詩經與周代社會研究, Zhonghua shuju, Beijing, 1966, p. 315.

El paso siguiente lo constituye la oda 188, *Wo xing qi ye*. Una joven que en el pasado recogía ramas y plantas con las que luego tejer, es entregada en matrimonio a un hombre, por decisión familiar, con el que comparte ahora su vida. La antítesis entre su tarea en los campos y el matrimonio como causa de su situación como esposa evidencian que las nupcias tuvieron lugar en contra de su voluntad, es decir, no con alguien a quien ella conociera en los campos, sino a través de los rituales familiares. Este hombre, sin embargo, no la ama, y es posible que tenga ya una amante o alguien en quien pensar en sus noches en vela. Suplicando le canta la joven, conminándolo a seguir su corazón, mientras ella lo abandona y regresa a su estado y a su hogar: 爾不我畜，復我邦家。[...] 不思舊姻，求爾新特 “Tú no me cuidas, regreso a mi estado, a mi hogar. [...] No pienses en tu antiguo matrimonio, búscate una nueva compañera”<sup>688</sup>.

Finalmente, el caso extremo de elección postmatrimonial constituyente de una fuerte transgresión de los *mores* confucianos la encontramos en el poema 54, *Zai chi*, uno de los pocos que pueden ser datados en referencia a un hecho histórico concreto, tal y como ha sido reconstruido por Karlgren<sup>689</sup>: en el año 660 a.C. el estado de Wei fue arrasado por los bárbaros y temporalmente controlado por el príncipe Ai 哀 del estado de Qi, residente en la ciudad de Cao 漕. Una de sus hermanas fue entregada al príncipe Mu 穆 de Xu 許, pero insatisfecha con el trato recibido, decide regresar y abandonar a su marido para estar al lado de su hermano. Así, nos dice la oda, galopando la joven regresa al lamento del príncipe de Wei, fustigando los caballos hasta llegar a Cao y siendo perseguida por los oficiales de Xu, enviados por su marido. Mas ella se niega a regresar, sintiéndose abandonada por el príncipe Mu y por las gentes de su estado, que, sabe, no la apoyarían si presentase legalmente su caso<sup>690</sup>.

La discusión precedente en lo que se refiere a la congruencia entre la ortodoxia ritual y los laberínticos pormenores de la individuación lírica despeja el camino a interesantes reflexiones sobre el pretendido carácter prescriptivista del ritual. La poesía, como vínculo de

---

<sup>688</sup> 188/86/7–11.

<sup>689</sup> KARLGREN, 1950, p. 36. La historia se encuentra en *Chunqiu zuozhuan*, B4.2.1/68/15 ss., en donde explícitamente se nos dice que 許穆夫人賦載馳 “la esposa de Mu de Xu compuso *Zai chi*”.

<sup>690</sup> 54/24/25–25/11.

unión entre los aspectos dionisiaco y apolíneo de la existencia, establece una tensión trágica entre el texto ritual y filosófico como algo estático y aprehensible –estudio, cultura–, y aquello sobre lo que crear y juzgar nuevas situaciones –reflexión, significación–. El ritual establece el cariz congregacionista a través de la música ritual, una distinción sin distinción, anclada en ella, y enfrentada al aspecto individualizador y por tanto apolíneo de la reflexión humana y acciones personales: la poesía es, simultáneamente, depósito de la información histórica que debe ser aprendida (*Volksgeist*) y fuente principal de reflexión creativa<sup>691</sup>. Anulada esta reflexión, la filosofía confuciana se vería reducida a lo que criticara Mo Di: la inutilidad de la música en cuanto que vehículo de productividad utilitarista. Pues,

今惟毋在乎士君子說樂而聽之，即必不能竭股肱之力，宣其思慮之智，內治官府，外收斂關市、山林、澤梁之利，以實倉廩府庫，是故倉廩府庫不實。

“Hoy, en tal situación, caballeros y nobles disfrutaban de la música escuchándola, así necesariamente no podrán dedicar su fuerza a curtir sus miembros, ni confiar en el conocimiento de su deliberación, para gobernar dentro las oficinas gubernamentales, fuera recoger lo provechoso de pasos y mercados, bosques y montañas, y presas de pesca, con cuyos frutos [llenar] graneros y almacenes, esto es por lo que graneros y almacenes no tienen frutos”<sup>692</sup>.

Un olfato inquisitivo conocería rápidamente una chispa de resentimiento que traiciona a Mo Di desde los títulos de sus capítulos: *Contra las ofensivas militares*, *Contra la música*, *Contra el destino* y, por fin, revelando su motivación primera, *Contra los Ru*. La acusación alzada contra él, su pertenencia a la clase artesana, tal vez no resuene con la fuerza de una *genii generisque demonstratio*, invirtiendo en orden semántico y sintaxis el famoso dicho ciceroniano<sup>693</sup>, pero sin duda su estilo literario de gramática atascada es ajeno en gran medida a la ornamentación ortodoxa, delatando su formación gentil, por ejemplo, el abundante uso de poemas, de los cuales únicamente uno de ellos toma del *Shijing*<sup>694</sup>. Mo Di dispone los medios,

---

<sup>691</sup> AMES y HALL, 1987, p. 64.

<sup>692</sup> *Mozi*, 32/55/38–40.

<sup>693</sup> Sobre esta acusación, cfr. MOZI, *The Mozi: A Complete Translation*, ed. Ian Johnston, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2010, pp. xx–xxi, lxxv.

<sup>694</sup> Mo Di conocía el *Shijing*, pues además de citarlo en 12/18/72–73 (oda 163/72/11–13), lo discute en 48/85/25 y 48/86/35. Banal sea, tal vez, citar los versos en el orden contrario, lo cual se deba más a un despiste que a un fallo en su educación. Otra cita del *Shijing* en encuentra en 9/10/17–18, en donde recoge de forma tan completamente errónea *Shijing* 257/134/10 que se hace difícil reconocer su procedencia. En el *Mozi* aparecen todavía cuatro poemas más, de los que no se tiene constancia alguna fuera de esta obra, y unos versos del *Shangshu* citados incorrectamente (32/27/15 ss., cfr. *Mozi*, 16/26/50–51) y confirmados de forma independiente por el *Shiji* (38/1613–4; la divergencia textual entre el *Shangshu* y el *Shiji* es, sin embargo, trivial).

ignora los sentimientos humanos –que cree poder controlar con el miedo a la mortificación sobrenatural– e instaura con todo ello un único fin: una productividad destinada a aumentarse a sí misma, no a mejorar las condiciones vitales de los individuos como entidades autónomas, sino a esclavizarlos para mantener el conjunto de lo social. Esto hace de Mo Di un teórico del instrumentalismo, pues a la vez que acepta que los espectros pueden no existir, cree necesario enseñar –léase, *engañar con*– su existencia para así controlar y eliminar las pasiones humanas. Pero esta misma función es precisamente la que los rituales transmitidos por el confucianismo llevan a cabo, rituales que, a diferencia de espectros y quimeras, sí tienen una base real: la acumulación histórica de los *mores* colectivos (*lǐ* 禮) en base a los procesos naturales a imagen de los cuales vivimos (*lǐ* 理)<sup>695</sup>. Son, en terminología confuciana, *diques* (*fáng* 坊) con los que canalizar pasiones y deseos de una forma apropiada sin prescindir de ellos a través de su eliminación, equilibrándolos para que puedan producir algo superior en forma de, por ejemplo, intenciones (*zhì* 志) y música<sup>696</sup>. La poesía es, con respecto a todo ello, una escritura del yo (*self*), una necesidad biológica necesaria para sustentar el equilibrio entre cuerpo y mente y entrenar la creatividad humana<sup>697</sup>. Esta letra corresponde al punto de intersección –y conflicto– entre *li* e *yi*, entre la memoria cultural y las posibilidades de transformación del presente y su futura transmisión a través de su reintegración en la memoria cultural (acreción ritual):

詩所以會古含（今）之特（志）也者。

“La poesía es aquello a través de lo cual se unen las intenciones del pasado y del presente”<sup>698</sup>.

<sup>695</sup> El argumento mohista es una *reductio ad absurdum*, en cuanto que la existencia de espectros requerirá la inmediata elaboración de rituales para, entre otras cosas, ganarse su redención.

<sup>696</sup> *Liji*, 1.2/1/5. Cfr. el libro *Fangji* 坊記 (*Registros de diques*) en la misma obra.

<sup>697</sup> WU FU-CHENG, “The Concept of Decadence in the Chinese Poetic Tradition”, *Monumenta Serica*, 45 (1997), pp. 41–42. Añadimos con Ames y Hall: “The invocation of an appropriate allusion to some aspect of the cultural legacy introduces into a situation the authority of historical record and a prompting to perpetuate wisdom. The ambiguity of the allusion provides the flexibility for negotiation and disclosure” (1987, pp. 64–65). Esta necesidad de ser influído, tan propia de la virtud confuciana, convierte a la poesía en algo más que versos entonados al viento: se vuelve verdadero vehículo de transformación material.

<sup>698</sup> *Yu cong* 語叢, cols. 38–39. Sobre la interpretación de esta línea, en concreto el significado de *shi* 恃 (escrito con el radical en la parte inferior del carácter), véase KERN, 2000, p. 64, nota 78; QIU XIGUI 裘錫圭, *Guodian Chu mu zhujian Yu cong si* 郭店楚墓竹簡語叢四, Jingmen shi bowuguan, Wenwu chubanshe, Beijing, 2003, p. 200, nota 6.



Baste añadir unas últimas palabras en lo que al por qué del ritual y de la poesía respecta. Numerosos autores han apuntado el carácter utópico de algunos textos rituales, en concreto el *Zhouli* y el *Liji*<sup>699</sup>. Dada la tensión creada entre estos textos y el *Shijing*, y especialmente si consideramos a éste último como reflejo de las pautas generales de comportamiento de la sociedad, cabe esperar que esta ritualidad sólo pueda ser entendida como regulación prescriptiva en el marco de una hipotética sociedad utópica. Pero la expresión artística de la poesía somete al hombre a una prueba keraunológica, apropiándonos de las palabras de Schopenhauer en su *magnum opus*<sup>700</sup>. Es esa misma presión de la naturaleza –es decir, de lo anterior al hombre, de lo que se supone como condición previa a su existencia– lo que sin duda debió sentir el mismo Confucio, si prestamos crédito a la noticia transmitida por Sima Qian, según la cual el maestro transmisor de los antiguos *mores* y recopilador de esos 305 poemas era hijo de una unión que el historiador denomina *yěhé* 野合, literalmente “unión salvaje”, y que sin duda, tal y como señala el comentarista de este pasaje, se refería a un matrimonio que no había tenido lugar según los ritos establecidos, es decir, una unión realizada fuera de, y por ello salvaje, propia del campo, del exterior<sup>701</sup>.

<sup>699</sup> De entre todos ellos, citaremos a WATSON, p. 139, y ROBERT P. KRAMERS, “The Development of the Confucian Schools”, en D. TWITCHETT y M. LOEWE, *The Cambridge History of China: Volume 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 762. Como bien ha señalado a este respecto Priscilla Ching Chung, “the Chinese regarded utopia as having existed in antiquity” (*Palace Women in the Northern Sung, 960–1126*, Monographies du T'oung Pao, XII, E.J. Brill, Leiden, 1981, p. 7), lo cual habría sido efectivamente cierto si seguimos a VON FALKENHAUSEN, 1995, art. cit. Cfr. *Liji*, 9.1/59/27, para la utópica “Gran Unión” o *Datong* 大同.

<sup>700</sup> SCHOPENHAUER, *WI*, Anhang, p. 607, l. 6 (=Apéndice, p. 1177).

<sup>701</sup> *Shiji*, 47/1905. Según el comentario *Suo yin* 索隱 a este pasaje, la denominación de *yěhé* se le atribuía por la diferencia de edad entre el padre de Confucio –más de 64 años según un cálculo conservador– y su segunda esposa –15 años–. Muerto Shu Lianghe, el resentimiento de su todavía adolescente mujer –que no podría volver a casarse– le habría impedido seguir la comitiva funeraria, por lo que Confucio desconocía donde había sido enterrado su padre. Véase JOHN J. JØRGENSEN, *Inventing Hui-neng, the sixth Patriarch: Hagiography and biography in early Ch'an*, E.J. Brill, Leiden, 2005, pp. 84–85. Otros autores se han entretenido en ocurrencias freudianas, por ejemplo, ZHANG HUA 張華, *The Bowu zhi* 博物志: *An Annotated Translation*, ed. Roger Greatrex, Föreningen för Orientaliska Studier, Estocolmo, 1987, p. 83: “Shu Lianghe was a dissolute man, and Zheng Zai was immoral; furthermore they engaged in an illicit relationship, and thereby produced Confucius”.

#### IV. El dilema moral en el tejido filosófico chino

La presencia del ritual en el constructo social confuciano responde, como se ha visto, a la necesidad paideica de encaminar al ser humano, dirigiéndolo gradualmente a través de las sendas de la tradición heredada, hacia un ideal tanto estético como ético realizado en la no menos ideal figura del *junzi*, el “hijo del noble” al que todo ser humano debe aspirar<sup>702</sup>. En este pensamiento, el ser humano no es una suerte de presencia acabada catalogada como *junzi* o *xiaoren* (“hombre pequeño”, persona entregada a un utilitarismo epicúreo), sino un proyecto que puede encaminarse a uno u otro, y que debe ser educado para alcanzar lo mejor que en sí mismo puede ser, ese “Wie man wird, was man ist” nietzscheano con el que se definía al hombre en sí mismo. Como “hijo del noble”, traducción literal de *junzi*, este proyecto humano consiste en una aspiración aristocrática de espíritu, no de sangre, esto es, realizar los ideales aristocráticos de la élite en todos los seres humanos capacitados para ello –es posible que de aquí se excluyan necesariamente aquellos entregados a labores manuales, aunque difícilmente puede atribuirse al confucianismo una banausía efectiva<sup>703</sup>–. Estos ideales de la élite –y ha de recordarse que un ideal sólo es tal en cuanto que no se consume– conforman un sistema de valores que, dada su naturaleza abierta y la pluralidad de sujetos a los que se dirige, no puede ser comprendido como una ética deontológica o prescriptivista en la que rituales y normas sociales poseen valor meramente normativo. Su función es equilibrar una sociedad en conflicto con las necesidades y aspiraciones particulares de cada uno de sus individuos, esto es, aquello que cada uno de ellos elige por voluntad propia, autónomamente, frente a las limitadas posibilidades de realización personal del repetitivo carácter del ritual. Los antiguos supieron ver esta distinción entre ambos ámbitos –lo público o la comunidad y lo privado o el individuo– con gran claridad, tanta que, según cuenta el *Hanfeizi* –y esto

---

<sup>702</sup> EBERHARD, p. 5.

<sup>703</sup> Sobre la banausía en la sociedad griega y su dignificación en la sociedad moderna, véase el erudito artículo del siempre recomendable DAVID ESTRADA HERRERO, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, en RUTH FINE y SANTIAGO LÓPEZ NAVIA (ed.), *Cervantes y las Religiones*, Iberoamericana, Madrid, 2008, p. 278, nota 30. Algunos autores han relacionado el nombre de los *ru* con su homófono “débil”, sugiriendo que aborrecían los trabajos manuales (así NICOLAS ZUFFEREY, *To the origins of Confucianism: the ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Peter Lang, Nueva York, 2003, p. 111); pero cfr. LEONARD SHIHLIEN HSÜ, *The political philosophy of Confucianism; an interpretation of the social and political ideas of Confucius, his forerunners, and his early disciples*, Curzon, Londres, 1975, p. 2, confirmado por Lunyu, 9.6/20/18–22.

debería bastar para silenciar a los acusadores que han dirigido sus flechas del liberalismo moderno contra Confucio—, la misma se refleja en la escritura:

古者蒼頡之作書也，自環者謂之亼，背私謂之公，公私之相背也，乃蒼頡固以知之矣。今以為同利者，不察之患也。

“En la antigüedad Cang Jie, creador de los libros [de historia del Emperador Amarillo], por medio de un círculo definió lo personal 亼, lo contrario [lit. “la espalda”] 𠂇 de lo personal definió como “público” 𠂇 [i.e., con un círculo con dos líneas separadas], público y personal eran mutuamente contrarios [lit. “se daban la espalda mutuamente”], y Cang Jie sin duda sabía esto. Hoy se toman como igualmente beneficiosos, sin examinar los peligros”<sup>704</sup>.

En este sentido, la significación del agente moral en el mundo o *yi*, entendida sobre el entretejido cultural confuciano, constituye un fabuloso candidato para nuestro moderno concepto de autonomía y, por extensión, del hombre ideal, el “hijo del noble”, un individuo perfectamente autónomo pero —y he aquí la diferencia fundamental con la visión populista del liberalismo occidental moderno— consciente a la vez de la presencia y valor de su propia cultura: el núcleo desde donde sus capacidades de individuación surgen<sup>705</sup>.

Numerosos autores han intentado, en los últimos tiempos, justificar el aspecto social y comunitario del confucianismo para otorgarle cierta relevancia en el diálogo intercultural contemporáneo —democracia, derechos humanos, etc.—. No obstante, el árbol de la justificación que se alzaba frente a ellos cegó su vista, por deseo y duelo, ante el bosque enfrente sus ojos, en dónde no sólo lo público y comunal crecía, sino también, y si cabe en mayor medida, numerosos troncos individuales ocultos tras la semántica de la terminología confuciana. Entre ellos, y dado que atañe a nuestro estudio tanto el dilema ético como su manifestación dramática en la Hélade, la tragedia griega, dos autores marcan origen y destino de la referida opinión. El más importante de ellos fuera Fingarette, en cuyo estudio seminal, *Confucius: The Secular as Sacred*, defendía que “Confucius’s vision provides no basis for

---

<sup>704</sup> Hanfeizi, 49/450. Lo circular como lo que rodea al individuo, su “círculo”, frente a lo que se sale de éste, aquello a lo que se abre, o lo que se encuentra a sus espaldas.

<sup>705</sup> Por ello, si la sociedad moderna entiende el individualismo como una anulación o erradicación del constructo social que la constriñe —la cultura como piel, pero no la piel ortegiana sino una más vieja y rugosa—, en lugar de ver en aquél una transvaloración de éste, al negar el punto desde donde surge su individuación anula sin saberlo ésta misma, y la masa se convierte con ello en un instrumento ciego, falsamente individualizado.

seeing man as a being of tragedy”<sup>706</sup>, y defendía esto recurriendo a un popular pasaje del mismo en el que la obligación personal para con la familia se superponía sobre las obligaciones legales o civiles. Dado que Confucio “elige” una u otra, Fingarette asumió que “[w]e could have no better proof than this that the problem of genuine choice among real alternatives never occurred to Confucius”<sup>707</sup>. Pero como ya vimos, que Agamenón decida o no sacrificar a su hija Ifigenia no resuelve en modo alguno el conflicto trágico, como tampoco que Antígona entierre o no a su hermano –de lo contrario, si la conclusión de Fingarette fuese extensible a la tragedia griega, deberíamos concluir que ni Sófocles ni Eurípides fueron poetas trágicos–.

Más recientemente, Henry Rosemont, Jr. ha retomado la cuestión negando la realidad del dilema en la sociedad china –partiendo del estudio de Fingarette, en concreto, de su segundo capítulo–, aduciendo la inexistencia de un sinograma equivalente a nuestro actual término<sup>708</sup>. Desafortunada afirmación, pues igualmente puede objetarse que nuestra lengua, y en general tanto el griego clásico como el latín, carecen de una palabra simple con la que referirse a este concepto. En efecto, nuestro término actual, recibido de la lengua griega a través del latín, es un compuesto de dos pleremas: “di-“, “dos”, y “lemma”, “proposición”. El chino clásico es aún más rico en terminología dilemática, contabilizándose más de una treintena de construcciones con las que aludir a situaciones de ésta índole, formadas habitualmente en grupos de cuatro pleremas<sup>709</sup>. El fallo de ambos autores consiste en afrontar el concepto de dilema y tragedia desde un punto de vista platónico. Desde esta tiranía platónica, de la cual ya

---

<sup>706</sup> FINGARETTE, p. 36. Cfr. p. 23 para la anécdota de las *Analectas* sobre la que inmediatamente volveremos. Cfr. YUN-TONG LUK, “The Concept of Tragedy as Genre and Its Applicability to Classical Chinese Drama”, en YING-HSIUNG CHOU (ed.), *The Chinese Text: Studies in Comparative Literature*, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1986, pp. 15–27. El autor plantea interesantes cuestiones, que pueden resumirse de la siguiente forma: no se trata de sí para un ciudadano chino, integrado en su cultura, la lectura de una tragedia supone algo nuevo o sorprendente, sino si supone algo *familiar*.

<sup>707</sup> Como ha resaltado Henry Rosemont, Jr. en su defensa de Fingarette (*Philosophy East and West*, 26/4 (1976), p. 469), la evidencia aportada es negativa y, por tanto, inconclusiva. Esta reseña contó con una réplica de Fingarette en la misma publicación (28/8 (1978), pp. 511–514) y una contraréplica de Rosemont en el mismo número (pp. 515–519).

<sup>708</sup> HENRY ROSEMONT, JR., “Civil Society, Government, and Confucianism: A Commentary”, en BELL, 2008, p. 52. El título del artículo hace referencia a PETER NOSCO, “Confucian Perspectives on Civil Society and Government”, publicado en el mismo volumen, pp. 20–45.

<sup>709</sup> Por ejemplo: *jìn tuì liǎng nán* 進退兩難 (“avanzar o retroceder, ambos presentan dificultad”, también *liǎng nán* 兩難, “ambos [consecutivamente] presentan dificultad”), *bá hú zhì wěi* 跋胡蹙尾, *bá qián zhì hòu* 跋前躓後, *dī yáng chù fān* 羝羊觸藩, etc.

nos advirtió Whitehead<sup>710</sup>, la tragedia es idéntica a la perplejidad, es, de hecho, una *perplexitas secundum quid*: pero ni Agamenón ni Ifigenia se muestran realmente perplejos –lo que buscamos no es la sorpresa del confuciano frente a una elección moral confusa que no entrañe una resolución normativa y directa, sino su *familiaridad* con estas situaciones–<sup>711</sup>. A este desafío se enfrenta Confucio en una conocida analecta, a la que dedicaremos nuestra atención:

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

“El Duque de She informó a Confucio diciéndole: ‘Nuestro pueblo tiene personas rectas, si el padre roba una oveja, entonces el hijo testificará contra él’. Confucio dijo: ‘La rectitud de nuestro pueblo es diferente de esto. El padre encubre al hijo, el hijo encubre al padre, la rectitud se encuentra en esto’”<sup>712</sup>.

#### 4.1. El conflicto entre lo civil y lo privado en el confucianismo

El problema al que toda la tradición posterior deberá hacer frente es la unidad y prioridad de los diferentes conceptos vinculados a la idea de virtud y cómo pueden reconciliarse estos mutuamente dentro del pensamiento confuciano: al proponer que la lealtad al núcleo familiar debe prevalecer sobre las leyes civiles se introduce el problema central de la interpretación confuciana de este pasaje, esto es, si Confucio estaba sentando un precedente en el que unas determinadas virtudes deben prevalecer sobre otras o si, al contrario, estaba tomando una decisión no normativa en función de las condiciones que rodean el caso y sus posibilidades de realización futuras. Entre los autores modernos que han estudiado el caso, citando siempre el conocido pasaje platónico del Eutifrón en el que Sócrates toma el lugar de Confucio censurando la deslealtad familiar –sobre esto volveremos en seguida–, destacan los recientes editores de las *Analectas*, Ames y Rosemont. Ambos coinciden en señalar, muy adecuadamente, la glosa que Zhu Xi realiza al texto: que por *rǎng* 攘, “robar”, debe

---

<sup>710</sup> A.N. WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology. Corrected Edition*, The Free Press, Nueva York, 1978, p. 39: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

<sup>711</sup> ROSEMONT, 2008, p. 52. La tesis del autor es que el confucianismo carece de principios universales. Su carencia no es pues un descuido en lo que al objeto de estudio respecta, sino una falta de reconciliación con su propia tradición occidental.

<sup>712</sup> *Lunyu*, 13.18/35/22–23.

entenderse “steal when in difficult straits”<sup>713</sup>. No obstante, en la nota siguiente al texto retroceden de nuevo a su visión normativa del confucianismo, afirmando que “the law does not trump the family”, un análisis que sólo es observable en la tradición antigua desde una perspectiva post-legista, es decir, con posterioridad a la terrible política normativa de la dinastía Qin, anterior, por ejemplo, al siguiente pasaje del *Huainanzi*:

直躬其父攘羊而子證之 [...] 直而證父，信而溺死，雖有直信，孰能貴之？

“Una persona recta cuyo padre robó una oveja y el hijo testificó contra él [...] Ser recto mas testificar contra un padre, ser digno de confianza hasta morir ahogado, aunque se tengan rectitud y se sea digno de confianza, ¿quién podría considerarlo honorable?”<sup>714</sup>.

Sin embargo, la definición de Zhu Xi puede es vital para comprender la hermenéutica de este pasaje: si el padre se ha visto forzado a robar una oveja por condiciones exteriores a su persona moral –condiciones que tan sólo podemos conjeturar–, y dado que el robo de una propiedad privada de tal calibre no entraña un grave peligro para la subsistencia del orden social, dándose ambas condiciones es lícito que el hijo deba encubrir a su padre. Pero en ningún modo está Confucio subordinando una virtud a la otra, como bien resuelve Mencio en una historia muy similar, en la que el mítico Shun debe enfrentarse a semejante dilema ante el crimen de su padre Gusou:

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」

孟子曰：「執之而已矣。」

「然則舜不禁與？」

曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」

「然則舜如之何？」

曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

---

<sup>713</sup> AMES y ROSEMONT, 1999, p. 254, nota 212, *ap.* ZHU XI, *Lunyu jizhu* 論語集注, Qilu shushe, Jinan, 1992, p. 133: 有因而盜曰攘 “robar con razón se llama rang”. Véase también ROSEMONT y AMES, “Family Reverence (*xiao* 孝) as the Source of Consummatory Conduct (*ren* 仁)”, *Dao*, 7 (2008), p. 10, n. 4. El artículo contiene algunos ejemplos interesantes de este tipo de conflictos en Mencio.

<sup>714</sup> *Huainanzi*, 13/125/14–15. La segunda anécdota, que hemos omitido por no resultar relevante a nuestra discusión, hace referencia a Wei Sheng 尾生, mencionado junto a la “persona recta” por Zhuangzi en 29/82/43–44, quien murió ahogado esperando a una joven con la que había quedado bajo un puente. Las aguas subieron pero Wei Sheng no abandonó su posición, pereciendo por lealtad a su palabra –que la esperaba en ese lugar–.

“Tao Ying preguntó, diciendo: ‘Shun fue Hijo del Cielo, Gao Yao fue consejero gubernamental, si Gusou matara a un hombre, ¿qué pasaría entonces?’.

Mencio dijo: ‘Lo capturaría y punto’.

‘¿Entonces Shun no evitaría esto?’.

Dijo: ‘¿Cómo Shun pretendería evitarlo? Aquél [Gao Yao] poseía lo recibido [la ley]’.

‘¿Entonces Shun qué haría?’

Dijo: ‘Shun habría tirado lo que hay bajo el cielo, como quien tira un zapato carcomido. Furtivamente lo [su padre, Gusou] cargaría a sus espaldas y huiría, siguiendo la costa se instalaría a vivir, hasta el fin de sus días alegremente disfrutaría y olvidaría lo que hay bajo el cielo’<sup>715</sup>.

Según la explicación que nos da Mencio, el hijo debe encubrir efectivamente al padre pero, y he aquí lo que elimina el carácter normativo de las virtudes confucianas, al hacerlo no debe anular la transgresión legal que éste ha producido. Es por ello que Shun no debe negarse a la decisión legal que, en función de las normas regidas por la lealtad al estado, Gao Yao pudiera tomar con respecto a su padre. El delito debe ser descubierto y condenado por Gao Yao y, a su vez, debe ser evitado por el hijo, Shun, quien adicional y más trágicamente resulta ser el superior de Gao Yao. Como si de una tragedia griega se tratase, enfrentado a su *hamartia* debe el héroe autoinmolarse metafóricamente, y es así como renuncia Shun a su imperio, incapaz –por causas externas a él mismo– de cumplir con todos sus roles sociales –públicos y privados– simultáneamente. Si Shun simplemente huyera a otro estado, no se produciría purificación ritual alguna (catarsis) y el crimen moral (*hamartia*) permanecería en su persona. Por ello, la única solución para satisfacer y preservar tanto las leyes gubernamentales como su rol familiar consiste en recluirse en los confines del mundo.

El texto menciano ofrece otra pista importante. Cuando Confucio habla de “encubrir” recurre al término *yīn* 隱, término fonéticamente relacionado con otros que denotan la idea de tapar o cubrir con un objeto para evitar que algo sea visible –la vergüenza–<sup>716</sup>. Pero si comparamos ambos textos, Confucio y Mencio, y pensamos en las probables críticas que sin duda pudo desatar la opinión del maestro en lo que a la subordinación de las virtudes respecta –algo de lo que sin duda se aprovecharían los mohistas<sup>717</sup>–, es posible que en el libro de Mencio se recogiera esta anécdota, precisamente, como explicación o justificación del citado

---

<sup>715</sup> Mengzi, 13.35/71/7–18.

<sup>716</sup> SCHUESSLER, p. 564.

<sup>717</sup> Resulta tentador proponer que una crítica mohista a este pasaje confuciano debió aparecer en la primera parte del perdido libro contra la escuela *ru*, lo cual resulta cuanto más plausible si tenemos en cuenta el testimonio del *Hanfeizi*, 49/449, sobre el cuál, véase el texto.

pasaje de las *Analectas*: *yǐn* significaba, adicionalmente, “vivir en retiro”, que es precisamente la solución al dilema que plantea Mencio. Así pues, lo que este autor realiza aquí es, ni más ni menos, una profunda interpretación hermenéutica de las palabras de Confucio, sin solventar el conflicto entre ambas virtudes: *xiao* (deferencia filial) y lealtad al estado permanecen en tensión, y el agente moral debe inventar una solución a este conflicto, una forma de equilibrar dos realidades que ante él se presentan con la misma fuerza y son igualmente reales.

Si suponemos que Mo Di realizó una crítica a este pasaje en particular de los textos de la escuela *ru*, al que Mencio respondiera, tal acontecimiento debería reflejarse en otro texto en el que, nuevamente, su autor se enfrenta al carácter pretendidamente normativo del confucianismo: el *Hanfeizi*. Han Fei vivió inmediatamente después de Mencio, y a lo largo de su tratado arremete habitualmente tanto contra determinadas escuelas de *ru* como contra los seguidores de Mo Di, los filósofos mohistas. En su más importante crítica a la sociedad abierta de su época, recogida en el libro 49 de su tratado significativamente titulado los “cinco gusanos” o *wu du* 五蠹, el *Hanfeizi* comienza un pasaje criticando las ideas de benevolencia jerárquica y universal en que se basan, respectivamente, confucianos y mohistas, tomando las relaciones con el estado como relaciones entre padres e hijos, para inmediatamente narrar la siguiente anécdota:

楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹曰：「殺之，」以為直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父之暴子也。魯人從君戰，三戰三北，仲尼問其故，對曰：「吾有老父，身死莫之養也。」仲尼以為孝，舉而上之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。

“En el estado de Chu hubo una persona recta, cuyo padre robó una oveja y lo acusó ante los oficiales, y el *lingyin* dijo: ‘Matad a aquél’, considerando que la rectitud para con el noble frente a la deshonestidad para con el padre, [debe ser] sentenciada y castigada. De acuerdo con esto se observa que la rectitud del sujeto para con el noble, es la violencia del hijo para con el padre. Un hombre de Lu con su noble fue a la guerra, de tres batallas tres veces dio la espalda, Zhongni [Confucio] le preguntó la razón, y le respondió diciendo: ‘Tengo un padre mayor, si dejo morir mi persona nadie lo cuidará’. Zhongni con ello reconoció su *xiao*, reconociéndolo lo ascendió. De acuerdo con esto se observa que el *xiao* de un hijo para con su padre, es el rechazo de un sujeto para con su noble”<sup>718</sup>.

---

<sup>718</sup> *Hanfeizi*, 49/449. El *lingyin* era un rango estatal de Chu equivalente al *zaixiang* 宰相 de los Zhou, habitualmente traducido por “primer ministro” o “canciller”. La segunda anécdota aparece únicamente en fuentes posteriores, pero su versión en el *Heguanzi* (s. II a.C.) parece textualmente superior e independiente del testimonio del *Hanfeizi*.



¿Hay aquí una solución al dilema? Si bien es tentativo defender que la postura de *Hanfeizi* debería inclinarse hacia la condena y, por tanto, oponerse a la elección confuciana, el *quid* del texto no es en modo alguno ofrecer una solución al dilema, sino una crítica al confucianismo por posibilitar la existencia de estos en el seno de la sociedad. Sin duda el texto hace referencia a la historia recogida en las *Analectas*, pero las diferencias son notables. La ciudad de She en Confucio ha sido sustituida por el estado de Chu, al que efectivamente pertenecía según el *Zuozhuan*<sup>719</sup>, y al que sin duda Han Fei se referiría por su situación política –aunque sería devastado diez años tras la muerte del autor de esas líneas, cuando escribió su tratado los Chu se encontraban ya en el exilio, vencidos como habían sido desde el año 278 por el futuro unificador de China, el estado de Qin–. Han Fei atribuye a este estado hacer uso de la política pregonada por Confucio, que es precisamente lo contrario a lo que el texto de las *Analectas* nos dice: que el mismo caso en el que Confucio critica a She por condenar al padre sea utilizado por Han Fei para decir precisamente lo contrario y dirigirlo contra su autor, en una suerte de aporía, evidencia su carácter general y suprahistórico. El *Hanfeizi* sugiere, pues, que las causas de la caída de Chu se encontrarían en su aceptación “reciente” del sistema de pensamiento confuciano, en el que lo privado y los intereses del individuo se antepondrían al estado y la sociedad. Por ello asegura, justo antes de esta historia, que 儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也 “los *ru* con su literatura confunden las leyes, los caballeros errantes con su marcialidad violan las prohibiciones, mas los gobernantes concurren con ritualidad ante ellos, y así causan con ello confusión”.

Una última variación de esta historia nos ha sido transmitida por cuatro fuentes independientes, de las cuales las más completas son el *Xinxu* 新序 (200 a.C.) y el *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 (150 a.C.):

*Xinxu*, 7.20/40/13–19: 楚昭王有士曰石奢，其為人也，公正而好義，王使為理，於是廷有殺人者，石奢追之，則其父也，遂反於廷曰：「殺人者，僕之父也，以父成政，不孝，不行君法，不忠。弛罪廢法而伏其辜，僕之所守也。伏斧鑕命在君。」君曰：「追而不及、庸有罪乎？子其治事矣。」

*Hanshi waizhuan*, 2.14/10/19–26: 楚昭王有士曰石奢，其為人也，公而好直，王使為理。於是道有殺人者，石奢追之，則父也，還返於廷，曰：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也。」遂伏斧鑕，曰：「命在君。」君曰：「追而不及，

<sup>719</sup> *Chunqiu zuozhuan*, B8.15.7/214/18.

石奢曰：「不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，非廉也。君赦之，上之惠也，臣不敢失法，下之行也。」遂不離鈇鑕。刎頭而死於廷中。君子聞之曰：「貞夫法哉！」孔子曰：「子為父隱，父為子隱，直在其中矣。」

庸有罪乎？子其治事矣。」石奢曰：「不然。不私其父，非孝也；不行君法、非忠也；以死罪生、不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失法，下之義也。」遂不去鈇鑕，刎頸而死乎廷。君子聞之曰：「貞夫法哉！石先生乎！」孔子曰：「子為父隱，父為子隱，直在其中矣。」

“El rey Zhao de Chu tenían un *shi* llamado Shi She, cuya persona era imparcial y de buen *yi* [*bien justa* HSWZ], el rey lo nombró juez. Por entonces en la corte [*Dao* HSWZ] hubo un asesinato, y Shi She lo persiguió, dando con su padre, y devolviéndolo a la corte, dijo: ‘El asesino es el padre de este sirviente [*sujeto* HSWZ]. Si por mi padre llevase a cabo lo estipulado por el gobierno, no tendría [*carecería de* HSWZ] *xiao*; si no sigo la ley del noble, no tendría [*carecería de* HSWZ] lealtad; al posponer el crimen abandoné la ley, y tomando responsabilidad por su crimen, este sirviente [*sujeto* HSWZ] se somete a ella. Postrándome para ser cortado por el hacha, [*Dijo* HSWZ] daré mi vida por el noble’. El noble dijo: ‘Lo perseguiste mas no lo alcanzaste, ¿cómo ser culpado? Sigue ocupándote de tus asuntos gubernamentales’. Shi She dijo: ‘[*No!* add. HSWZ] No encubrir a su padre, es carecer de *xiao*; no seguir la ley del noble, es carecer de lealtad; vivir con un castigo capital, es carecer de [*no ser* HSWZ] incorruptibilidad. Que el noble me perdone [*deseo perdonarme* HSWZ], es la bondad del superior; que el sujeto no ose [*pueda* HSWZ] desestimar la ley, es lo que sigue [*es el yi de* HSWZ] el inferior’. Mas no abandonó la decapitación. Se cortó el cuello y murió en el interior [*interior* om. HSWZ] de la corte. Cuando los *junzi* lo escucharon, dijeron: ‘¡Incorrupto y ejemplar! [*Ah, señor Shi!* add. HSWZ]’. Confucio dijo: ‘El padre encubre al hijo, el hijo encubre al padre, la rectitud se encuentra en esto’<sup>720</sup>.

Este pasaje constituye, en palabras de Csikszentmihalyi, “a compromise between the *Analects* and *Han Feizi*”, haciendo especial balance de la importancia entre lo público y lo privado. A diferencia de estos dos textos, este caso legal avanza las conclusiones de Mencio a la vez que responde a Han Fei. El *Lüshi chunqiu*, en donde inicialmente se recoge la anécdota y que dio lugar a la historia del *Xinxu*, fue redactado entre los años 241–239 a.C. por Lü Buwei 呂不韋, comerciante del estado de Han 韓 y ministro de Qin 秦, fallecido por suicidio en el año 235 a.C.<sup>721</sup>. En la misma época y proveniente del mismo lugar, entre los años 255 y 247 a.C., Han Fei estudiaba con Li Si 李斯 confucianismo bajo la maestría de

<sup>720</sup> Las diferencias con el *Hanshi waizhuan* han sido añadidas entre corchetes. La historia se encuentra también en el *Lüshi chunqiu*, 19.2/121/3–9, de la cual depende el testimonio del *Xinxu*, y *Shiji*, 119/3102, que reproduce en líneas generales las variaciones textuales del *Hanshi waizhuan*. El texto del *Xinxu* es probablemente posterior al *Lüshi chunqiu*, en donde el protagonista se llama Shi Zhu 石渚, y consiste en una exposición ampliada de la historia. Ambos caracteres, *shē* y *zhū*, se escribían de forma idéntica 渚, variando únicamente en su unidad pleremática o significativa, *dà* 大 para el primero, *shuǐ* 水 para el segundo, pero su pronunciación difería significativamente, por lo que la transmisión debió producirse por escrito.

<sup>721</sup> Véase especialmente *Shiji*, 85/2505–2512. Todo el *juan* está dedicado a la figura de Lü Buwei. Según el *Zhanguo ce*, 93/45/10–14, aunque nacido en Puyang 濮陽, en el estado de Wei, viajó a Yangdi 陽翟, en Han, para trabajar.

Xunzi<sup>722</sup> y se familiarizaba con la variante Huang–Lao de lo que posteriormente sería reconocido como daoísmo, una doctrina que se remite a la academia Jixia 稷下 del estado de Qi 齊. Es posible que coincidiera con Xunzi en esta academia<sup>723</sup>, tras lo cual, habiendo perdido el habla, debió componer su tratado. En Jixia sin duda habría entrado en contacto directo con las obras de Mencio y Mo Di, allí discutidas por Xunzi, y es en este contexto y en el de su filosofía normativa que debe ser entendido su “Cinco gusanos” contra ambas escuelas. Han Fei regresó al estado de Qin con su libro, en donde residía también Lü Buwei, ahora superior del antiguo compañero de Han Fei, Li Si y conocedor de la obra de Han Fei<sup>724</sup>. La relación entre ambos estudiantes fue bastante trágica y Li Si consiguió que Han Fei se suicidara dos años después de Buwei. En todo caso, la relación entre ambos textos es más que evidente, y es posible que existiese una cierta rivalidad entre los estados de Qi y Qin en lo que a ocupar un lugar relevante en las letras se refiere:

莊襄王即位三年，薨，太子政立為王，尊呂不韋為相國，號稱「仲父」。秦王年少，太后時時竊私通呂不韋。不韋家僮萬人。[...] 當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士喜賓客以相傾。呂不韋以秦之疆，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯游士賓客有能增損一字者予千金。

“El rey Zhuang Xiang ascendió al trono en el tercer año [247 a.C.], murió, y el príncipe se coronó rey, extendiendo sus respetos a Lü Buwei nombrándolo *xiang* [ministro] del estado, apodándole ‘segundo padre’. [...] Por aquél entonces, Wei había tenido a Xin Lingjun [oficial entre 247–243 a.C.], Chu a Chun Shenjun [of. 262–238 a.C.], Zhao a Ping Yuanjun [of. ?–251? a.C.], Qi a Meng Changjun [of. ?–279], todos *shi* de baja categoría que competían por deleitar a sus invitados. Lü Buwei, por fortalecer a Qin, y sin mostrar semejante vergüenza, también reclutó a *shi*, pagándoles cuantiosamente, hasta reunir 3000 comensales. En aquél tiempo entre los señores feudales había muchos *shi* elocuentes, como discípulos de Xun Qíng [Xunzi], que escribieron libros y los diseminaron bajo el cielo. Lü Buwei, pues, envió a los invitados a escribir lo que oyeran, lo recopiló en disertaciones en ocho exámenes [cc. 13–20], seis disertaciones [cc. 21–26], doce registros [cc. 1–12], superando las 20.000 palabras. Considerando que lo había equipado con los asuntos antiguos y modernos de Cielo y Tierra y de la multitud de criaturas, lo tituló *Lüshi chunqiu*. Lo diseminó en las puertas de la ciudad de Xianyang, colgando sobre él mil piezas de oro, invitando a señores feudales, *shi* errantes y visitantes a que si podían añadir o quitar una letra

<sup>722</sup> *Shiji*, 63/2146.

<sup>723</sup> Cfr. J. KNOBLOCK, 1990, I, p. 94.

<sup>724</sup> Sobre la relación entre Li Si y Buwei, véase MASAYUKI SATO, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, E.J. Brill, Leiden, 2003, p. 57. Que la obra era conocida en la corte resulta evidente por la mención de la lectura de los “Cinco gusanos” por parte de su emperador, en *Shiji*, 63/2155.

recibirían las mil piezas de oro”<sup>725</sup>.

La pretenciosidad de Lü Buwei no debe alejarnos de nuestro objeto de estudio. La relación entre ambos tratados filosóficos –*Hanfeizi* y *Lüshi chunqiu*– debe advertirnos de la artificiosidad de las anécdotas: fueron construidas para oponerse mutuamente. Buwei ha tomado la historia de su enemigo y la ha transformado a su gusto, retomando el dilema mencionan –¿cabe leer una oposición dialéctica a Xunzi?– y aplicando la inventiva al texto original de las *Analectas*. En todo caso, hay que recordar que la valoración de Buwei es, a diferencia de Han Fei, positiva: 可謂忠且孝矣 “puede ser llamado leal y filial”, esto es, tanto la lealtad al gobernante como la deferencia filial deben mantenerse, siendo necesario buscar una salida para ambas<sup>726</sup>. La solución de Buwei difiere sustancialmente de Mencio, y presentará interesantes paralelismos con las posteriores historias de caballeros errantes en la dinastía Han y las purificaciones budistas del período siguiente: el suicidio es lo único que puede eliminar la culpa, mostrando que se está dispuesto a sacrificar la propia persona antes que violar las sagradas normas de lo civil y lo privado –la mancha es física–. Si tal *ethos*, plenamente trágico, poseía validez ontológica –debía producirse de forma efectiva en la existencia del sufriente o del transgresor– o bien estaba destinado a educar, es algo que reservamos para la parte final de nuestro estudio, en donde las historias de suicidio como resolución del conflicto trágico de los diferentes roles sociales tomarán fuerza. Por ahora baste recordar que Lü Buwei, como el leal y filial protagonista de su historia, también se suicidó para evitar sufrir la deshonra de una condena. Su obra permaneció olvidada, significativamente, a favor del *Hanfeizi*, y fue recuperada tras la caída del prescriptivismo legista en la dinastía Han, coincidiendo con las dos obras clave del encuentro trágico entre lo civil y lo personal: los capítulos sobre *youxia* o caballeros errantes, recopilados por Sima Qian y Ban Gu, y las historias de mujeres virtuosas, a cargo de Liu Xiang. Sobre estas biografías nos ocuparemos en la parte final.

---

<sup>725</sup> *Shiji*, 85/2509–2510. Traducimos el tiempo verbal “había tenido” dado que es la única forma de hacer cuadrar las fechas. Los eventos se sitúan tras la muerte del rey Zhuang Xiang, en el año 247 a.C., e incluso aceptando que “Por aquél entonces” pueda referirse a un momento anterior a este hecho, Meng Changjun no fue contemporáneo a ninguna de las otras tres figuras mencionadas, que coincidieron temporalmente entre los años 262 y 251 a.C. Sobre las correspondencias entre las diferentes divisiones y la estructura actual, véase MICHAEL CARON y MICHAEL LOEWE, “Lü shih ch’un ch’iu 呂氏春秋” en LOEWE, 1993, pp. 324–325.

<sup>726</sup> *Lüshi chunqiu*, 19.2/121/9.

Retomando los resultados obtenidos a través de nuestro análisis de los textos confucianos y huang–laoístas, queremos hacer notar tres aproximaciones al mismo problema realizadas en tres momentos filosóficos diferentes. Cerca del s. IV a.C. el *Wuxing*, texto sobre el que ya discutimos al hablar de los orígenes de la escuela de Mencio, aspiró a jerarquizar y unificar los diferentes conceptos morales con la intención de guiar a sus discípulos en los desarrollos filosóficos post–confucianos de, si nos atenemos a la tradición, el maestro de Mencio, Zi Si. Es posible que, como respuesta a las críticas mohistas que debieron producirse precisamente en vida de Zi Si, el texto del *Wuxing* se viese enfrentado a la imperiosa necesidad de categorizar y subordinar estas virtudes y, con ello, lanzar cierta réplica o explicación al pasaje de las *Analectas* que introduce la presencia de un dilema moral:

- 1 不簡，不行。  
不匿，不辯於道。  
有大罪而大誅之，簡也。有小罪而赦之，匿也。  
有大罪弗大誅也，不行也。有小罪而弗赦也，不辯於道。
- 5 簡之為言，猶練也，大而罕者也。  
匿之為言也，猶匿暱小而旁者也。  
簡，義之方也。匿，仁之方也。  
剛，義之方。柔，仁之方也。  
不強不桀，不剛不柔。此之謂也。

---

簡 krên?] 東 codd. corr. QIPENG 柬 krên? || 3 有 wə?] 又 wəh ut semper  
小 siau?] 少 hjau? ut semper 赦] 亦 ut semper || 5 猶 ju] 猷 ju codd  
練 grêns CSIKSZ. cf. 簡 krên?] 賀 gâi (加 krâi) ap. MWD C: 何 gâih LIU  
2000 qui em. 擔 tâm: 衡 grâj ap. MWD E gl. 罕 han] 晏 codd. || 6 匿暱  
QIPENG] 匿匿 codd. : 匿慝 PANG 旁] 訪 IKEDA: 軫 MWD C: 診 QIPENG  
|| 9 不強不桀，不剛不柔] ...矛 ut semper : 不競不綵，不剛不柔 *Shijing*,  
304/157/4 謂 wjəts] 胃 wəts codd.

“No comedido, es incorrecto.

No indulgente, es no discriminar el *Dao*.

Si hay un gran crimen y se le da un gran castigo, es comedido. Si hay un pequeño crimen y se perdona, es indulgencia.

Si hay un gran crimen y no se le dan un gran castigo, es incorrecto. Si hay un pequeño crimen y no se perdona, es no discriminar el *Dao*.

Ser comedido significa ser como blanca seda, grande y raro.

Ser indulgente significa ser como la indulgencia con los cercanos, pequeña y común.

Comedido, es el método de *yi*. Indulgente, es el método de *ren*.

Lo fuerte, es el método de *yi*. Lo débil, es el método de *ren*.

Ni violento ni impetuoso, ni duro ni débil. Así es esto”<sup>727</sup>.

Permítasenos realizar una breve incursión filológica a este pasaje, necesaria para comprender los diferentes tonos y significaciones de todo su vocabulario. La distinción fundamental que se establece en el texto es entre los términos *jiǎn* 簡 y *nì* 匿, traducidos, siguiendo a Csikszentmihalyi y el texto del comentario al *Wuxing* hallado en Mawangdui, como “comedido” e “indulgente” respectivamente. *Jiǎn* significa habitualmente “sencillo” o, como verbo, “seleccionar” (*jiǎn* 柬, escrito en el *textus receptus* como *dōng* 東), y según la primera línea actuar con *jiǎn* es actuar correctamente, siguiendo el *Dao* (*xíng* 行). Es, pues, el desarrollo normativo de las normas sociales reflejadas en la legislación y en las costumbres, aquello que nos enseña la situación ideal en la que actuar. Pero además, el *Wuxing* introduce la necesidad de discriminar el *Dao*, esto es, comprender en qué modo, dada una situación determinada, el *Dao* debe aplicarse de una u otra forma, dado su naturaleza antagónica: lo que serán los principios del *yin* y el *yang* representados aquí por lo débil y lo fuerte. Ante un crimen fuerte, debe ser aplicado el aspecto *yang* (fuerte) del *Dao*, esto es, una visión normativa de las leyes civiles. Si el crimen es, al contrario, leve, debe discriminarse y examinarse el *Dao* (la razón, la vicisitud) para crear una solución pertinente a la misma, y por ello, débil, indulgente. Nótese el uso del verbo “perdonar”, *shè* 赦 que también aparecía en la historia del *Hanshi waizhuan*.

La relación que se establece entre los conceptos de continencia e indulgencia es, a su vez, paralela a la terminología moral *yi* y *ren*, que aquí adquiere significación legal: *yi* como lo justo, lo recto, frente a lo familiar, lo extensible a otros seres humanos o *ren*. Como se recordará, el protagonista de la historia confuciana era denominado precisamente *zhí* 直, “recto”, *yi* en la versión transmitida por el *Xinxu*. La interpretación de *Lunyu* 13.18 es, siguiendo la lectura de su discípulo Zi Si en el *Wuxing*, que no debe actuarse con *yi* o “rectitud” –legalmente, dissociado de las relaciones interpersonales– cuando el afectado es alguien cercano culpable de un crimen leve; la situación es más complicada si, además de ser cercano, el crimen debe ser castigado, por lo que la necesidad de *inventar* una solución para satisfacer ambos presupuestos de *yi*/legalidad y *ren*/familiaridad interviene en la acción del

---

<sup>727</sup> GD 20.1–9. Para las anotaciones críticas, véase la bibliografía.

agente moral (tal es el caso en Mencio). Del comentario a este pasaje, hallado en Mawangdui y por tanto posterior ya a Mencio y toda la tradición posterior de la que hemos venido hablando, queremos destacar la exégesis final con la que se interpreta sugestivamente la cita del *Shijing* que concluía, a modo de beneplácito *ad verecundiam*, GD § 20:

詩員（云）：不劇不[綌]，不剛不柔，此之謂也。劇者強也，[綌]者急也。非強之也，非急之也，非剛之也，非柔[之]也，言元所稱焉也。此之謂者，言仁義之和也。

“El *Shi[jing]* dice: ‘Ni intenso, ni [impetuoso], ni duro ni débil’, así es esto. Intenso es violento, [impetuoso] es ansioso. Sin violentarlo, sin mostrarse ansioso para con él, sin ser duro con él, sin ser débil [con él], se refiere a su equilibrio entre ambos. Así es esto, se refiere a la armonía de *ren* e *yi*”<sup>728</sup>.

La hermeneusis huang–laoísta, si cabe adscribir todos los textos hallados en Mawangdui a esta escuela precursora del daoísmo, parece desestimar la idea presente a lo largo de todo el *Wuxing*, cuya lectura Csikszentmihalyi ha relacionado con la necesidad de jerarquizar y subordinar los conceptos morales vinculados a una idea unitaria de virtud. Según este pasaje, no obstante, tales conceptos no deben jerarquizarse o subordinarse unos a otros sino, al contrario, armonizarse, esto es, precisamente lo contrario: coordinados al mismo nivel adquieren idéntica importancia en las decisiones morales, retomando la cuestión menciana de qué hacer cuando el crimen, no siendo leve, ha sido cometido por alguien cercano. El comentario al *Wuxing* presupone necesariamente a Mencio y, por ello, requiere solucionar el conflicto –o al menos ofrecer una respuesta al mismo– sin eliminar el valor de ambos conceptos morales de lo civil y lo privado, representado aquí por *yi* y *ren* (nótese que el sentido de *yi* es en esta tradición normativo). La cuestión es tanto más problemática si nos atenemos al principio de extensionalidad hallado en *Mengzi*, en donde se dedica varias conversaciones con el rey Hui 惠 de Liang 梁 a discutir ambos conceptos. Mencio increpa en varias ocasiones al rey la necesidad de extender su *ren* a los ciudadanos y a los oficiales inferiores, es decir, a tratarlos jerárquicamente como una gran familia, diferenciados mas no radicalmente separados como sucedería haciendo un uso unívoco de ese *yi*. Tratando a todo el

---

<sup>728</sup> MWD E 20.9.1–3. 員 wen es homófono con 云 wən, *pace* Csikszentmihalyi, quien lee 曰 wat, mismo significado.

imperio como una gran familia cercana al monarca, la cuestión del castigo se convierte, *mutatis mutandis*, en la historia del padre de Shun cometiendo un crimen: el punto de coincidencia entre el *Wuxing* y Mencio daría como resultado, *a priori*, la ineludible abdicación del rey ante la imposibilidad de juzgar a un criminal. El *Wuxing* resolvería este supuesto a través de la “discriminación del *Dao*”, es decir, la comprensión de las vicisitudes tras las que se produjo el crimen, mientras Mencio podría mencionar en este punto el conocido dilema del regicidio/tiranicidio del rey Wu –un sujeto que por *ren* ha adquirido su posición como “hijo del noble”, familiar, la pierde en el momento en que renuncia a sus obligaciones como sujeto cometiendo un crimen mayor–. Ambos razonamientos no son mutuamente excluyentes, pero marcan una importante diferencia en el modo en que Li Si y Mencio podrían haberse enfrentado a determinados dilemas morales. El comentario al *Wuxing* parece pues más cercano a Mencio, resaltando la importancia equitativa de lo civil y lo privado en calidad de armonización de contrarios, “lo duro y lo débil”, en lugar de razonar una jerarquía de valores.

#### **4.2. Intermezzo: Platón, *Eutifrón*, 4a ss.**

El *Eutifrón* se sitúa cronológicamente, según los eventos narrados, inmediatamente después del *Teeteto*, el cual tiene lugar cerca del año 369 a.C., cuando Euclides y Terpsión de Megara conversan sobre la muerte del matemático ateniense y recuperan los hechos vitales de su maestro justo antes del juicio contra Sócrates llevado a cabo por la acusación de, entre otros, Meleto, Ánito y Licón –un orden de eventos que ya supo ver el editor del *corpus* platónico Trasilio, quien restituyó la sucesión biográfica de los acontecimientos socráticos en sus tetralogías, a imagen, tal vez, de la edición bizantina de Alejandría<sup>729</sup>. El *Eutifrón* ha sido considerado, casi unánimemente, un diálogo aporético de juventud –disiente Baron<sup>730</sup>–,

---

<sup>729</sup> Sobre este orden véase W.A. HEIDEL, “On Plato’s Euthyphro”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 31 (1900), pp. 169–172.

<sup>730</sup> CH. BARON, “Contributions à la chronologie des dialogues de Platon”, *Revue des études grecques*, 10 (1897), pp. 264–278. Pero también Thesleff lo sitúa en el año 360 a.C., en H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1982, pp. 223–226, resumiendo su cronología absoluta en “Platonic Chronology”, *Phronesis*, 34 (1989), pp. 1–26. Cfr. su *Studies in Plato’s Two-Level Model*, S.S.F., Helsinki, 1999, p. 112, y la reedición de todos sus estudios previos sobre platonismo en *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Parmenides, Nevada, 2009. La única voz discordante en lo que a su autoría respecta fue Schleiermacher,



redactado inmediatamente tras la muerte de Sócrates según diversos estudios esticométricos llevados a cabo a finales del siglo pasado<sup>731</sup>. El tema del diálogo es, como su subtítulo indica, la piedad (εὐσέβεια) y, más concretamente, lo pío (τὸ ὅσιον) como definición, tema que conduce las dos partes fundamentales del diálogo: la irónica petición socrática de tomar a Eutifrón por testigo para su inocencia ante la ciudad y<sup>732</sup>, con anterioridad a esto, el supuesto dilema ético que se le plantea a la figura dramática que aporta su nombre a la obra, según Kahn, un alegórico que podría estar religiosamente vinculado a la escuela que transmitió el Papiro de Derveni<sup>733</sup>. Ciertamente Eutifrón se expresa en numerosas ocasiones como un iniciado, ya en sus primeras palabras, al asegurarse diferente de otros hombres en el exacto conocimiento de lo pío (5a) y en el ejercicio de la adivinación (3c). Es por ello que Sócrates se siente sorprendido cuando aquél le revela que ha acudido a la Stoa Real con la intención de presentar cargos contra su propio padre, culpable de asesinato. Sócrates cuestiona la decisión del joven interrogándole por la naturaleza de la víctima, familiar (οἰκέλιος) o extraño (ἄλλότριος), a lo que Eutifrón responde concienzudamente que, en cualquier caso, debe ser condenado por igual: no sin razón, compartiendo desconcierto con el maestro ateniense, Burnet acusó a Eutifrón de mantener una “pure ceremonial view”<sup>734</sup>, planteamiento perfectamente extrapolable a la percepción que de Confucio y el confucianismo realiza Han Fei en su interpretación del valor ético de *Lunyu* 13.18. Pero lo que aparentemente podría dar –y ciertamente ha dado– lugar a múltiples aproximaciones en el campo de la filosofía comparativa<sup>735</sup> queda reducido *de rigueur*, una vez examinada la cuestión fundamental

---

sobre el cual cfr. HEIDEL, p. 176.

<sup>731</sup> Véase G.R. LEDGER, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford, 1989, quien sitúa adecuadamente el *Lisis* como primer diálogo –el *Eutifrón* sería el segundo– c. 400 a.C., siguiendo al Laercio, III 35.

<sup>732</sup> Nótese que ya en 3c Eutifrón se declara igual a Sócrates en cuanto que hombre excepcional, pero el movimiento del diálogo se orienta a acusar al primero de los cargos llevados judicialmente contra el segundo. Dado que Sócrates refuta la sabiduría de Eutifrón, está claro que a) Eutifrón es culpable de los mismos cargos de los que Sócrates es acusado (impiedad); b) la concepción de lo pío de Eutifrón es totalmente diferente de la socrática; y c) en consecuencia, Sócrates es inocente de los cargos. Cómo se ve en 7a ss., el culpable no es únicamente Sócrates, sino toda la tradición trágica que alimenta la ilusión de una doble moral, liderada por el conflicto entre los dioses.

<sup>733</sup> C. KAHN, “Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?”, en A. LAKS y G.W. MOST (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 56, refutado por M.J. EDWARDS, “In Defense of Euthyphro”, *The American Journal of Philology*, 121/2 (2000), pp. 215–216.

<sup>734</sup> J. BURNET, *Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford University Press, Oxford, 1924, p. 103.

<sup>735</sup> Así sucede en JAMES PETERMAN, “A Strategy for Integrating Confucius's *Analects* into a Typical Introduction to Philosophy Course”, en DAVID JONES y E.R. KLEIN (ed.), *Asian Texts, Asian Contexts. Encounters with Asian Philosophies and Religions*, SUNY, Albany, 2010, pp. 256–269, quien sigue en esto a ROSEMONT, 2008, p. 52.

socrático–confuciana, a un simple *qui pro quo*. En efecto, es Rosemont quien señala, en primer lugar y como ya hemos indicado, que a diferencia de Eutifrón el dilema ético no parece plantearse a Confucio, dado que éste no muestra ningún tipo de perplejidad al respecto. Pero esto es precisamente lo que sucede en el caso concreto de Eutifrón, quien no duda en absoluto de su decisión y se extraña cuando su familia o el mismo Sócrates lo acusan de impío por no discriminar entre lo público (el ámbito de lo τὸ ἀλλότριον) y lo privado (τὸ οἰκεῖον) –en el caso de Confucio, como ya se ha visto, las opciones permanecían abiertas–. Eutifrón no ve en absoluto su situación como un dilema, ni mucho menos Sócrates, quien simplemente no toma partido y se apresura a llevar a su poco elocuente interlocutor –cinco fallidas definiciones– a una aporía en lo que a lo pío respecta<sup>736</sup>.

En segundo lugar cabe añadir un hecho que no se ha tenido en cuenta a la hora de abordar este argumento comparativo: que los casos presentados por Confucio y Platón no son en modo alguno similares, puesto que la falta del ladrón de ovejas no puede ser puesta al mismo nivel que un asesinato<sup>737</sup>. Pero ya hemos tenido ocasión de acercarnos a una historia similar: el dilema que se le plantea a Mencio ante una falta grave cometida por el propio padre, en donde el conflicto entre lo civil y lo privado alcanza las dimensiones épicas del diálogo platónico<sup>738</sup>. Eutifrón precisa aún más: su padre es culpable de negligencia, disfrazada de asesinato (φόνος), al ser responsable de la muerte por abandono de un cliente (πελάτης) que, borracho, degolló a uno de los criados, un οἰκετής y, por tanto, propiedad

---

<sup>736</sup> Normalmente el dilema de Eutifrón se considera planteado en la segunda parte, en donde sí se reconoce un problema: si lo pío es tal por ser apreciado por los dioses, o los dioses aprecian lo pío en cuanto que es pío. Para una opinión contraria cfr. M. NUSSBAUM, “Aeschylus and Practical Conflict”, *Ethics*, 95/2 (1985), p. 241. La cuestión de lo pío guarda relación con el caso legal de Eutifrón, pero éste sólo se convierte en dilema una vez aceptado el mismo en la definición de lo pío, algo que Eutifrón rehuye.

<sup>737</sup> Pecan de ignorancia aquellos que así comparan, al presentar el caso de Eutifrón, sobradamente conocido, y no el menos célebre edicto ciceroniano, contenido en *Los oficios*, 3.23: “Y qué, si un padre roba los templos y mina la tierra para llegar al erario, ¿le delatará su hijo a los jueces? No debe hacer semejante cosa, antes defenderle si le acusaren. ¿Pues no es primero la obligación de la patria que todas las demás? Es cierto; pero también conduce a la misma patria tener *ciudadanos piadosos para con los padres*. Y si aspirase a levantarse por tirano o vender la patria, ¿callará el hijo? Antes bien interpondrá sus ruegos para que no lo haga; y si esto no aprovechar, le reprenderá y amenazará; y al fin, si viere a la patria en inminente peligro, deberá sacrificar el padre a la conservación y seguridad de la patria” (cursiva nuestra; traducción de MANUEL DE VALBUENA, en *Cicerón y Séneca. Tratados Morales*, ed. Fr. Nóvoa, Océano de México, España, 2000).

<sup>738</sup> El paralelismo ha sido reconocido en varias ocasiones por NICHOLAS F. GIER (*The Virtue of Nonviolence. From Gautama to Gandhi*, SUNY, Albany, 2004, p. 104) y FAN RUIPING (*Reconstructionist Confucianism. Rethinking Morality after the West*, Springer, Londres, 2010, p. 37), pero sin comparar ambos textos. Rui Zhu, en su artículo “What if the Father Commits a Crime?” (*Journal of the History of Ideas*, 63 (2002), pp. 1-17) ha profundizado en la cuestión, mas atribuyendo a Mencio y al confucianismo en general un carácter prescriptivista, centralizado en el “amor” (i.e., lo cercano prescribe *siempre* a lo ajeno).

privada (οἶκος) del padre de Eutifrón. La escena se vuelve más trágica, un elemento irónico que sin duda Platón supo aprovechar: el padre encierra al cliente en un pozo y hace llamar a un exégeta legal (ἐξηγητής), pero demorándose el caso quedó relegado a un segundo plano y el cliente murió de inanición –un caso evidente de *hamartia*–. La metáfora es evidente y aún se reafirma más en ello Eutifrón al resaltar la suciedad o *miasma*, término claramente trágico, que para él y su familia conlleva el crimen paternal si no se produce una purificación de ambos a través de los rituales civiles<sup>739</sup>. El resto del diálogo pretende llevar a Eutifrón a una aporía a través de su pretendido y pretencioso conocimiento de la impiedad, planteando la conocida aseveración socrática en la que se fundamenta la expulsión de los poetas trágicos de la ciudad ideal: que los dioses consideran unos píos unas cosas, y otros consideran las mismas impías, siendo por ello imposible fijar qué es pío en función al agrado de los dioses. Si Eutifrón decide condenar a su padre, satisfecerá a Hefesto y Zeus –indudable eco de las *Nubes* de Aristófanes, en las que Sócrates se presenta como antagonista y que le valió la acusación del tribunal por impiedad<sup>740</sup>–; en caso contrario, perdonándolo, a Hera, Cronos y Urano: cualquier elección satisfecerá por igual a unos y enemistará a otros. Eutifrón abandonará finalmente la escena, incapaz de responder y cegado por su engreída superioridad, dejando al lector con la necesidad de responder a la pregunta vital socrática acerca de lo pío.

Ahora bien: si como lectores de Sócrates aceptamos el reto, y planteamos el mismo desde el propio pensamiento platónico y con especial referencia a las *Leyes* –admitiendo la autoría platónica de esta todavía hoy dudosa obra–, sólo si lo pío no depende de los dioses podemos eliminar la contradicción que surge del supuesto contrario, la aporía en la que cae el desafortunado Eutifrón. A los dioses, de existir, y como inferiores al Creador del *Timeo*, les agradará lo pío en cuanto que superior a ellos e independiente de los mismos, situándose pues la *eusebeia* –esto es, la piedad tanto para con los padres como para con los dioses– a la altura de una idea absoluta, objetiva y aprehensible a través del conocimiento. Platón está admitiendo, a través de Sócrates, que existe un concepto último e inmanente de lo pío, una

---

<sup>739</sup> Sobre la validez legal del caso presentado por Eutifrón, véase EDWARDS, pp. 220–222, quien también discute el concepto de *miasma* (cfr. MARK L. MCPHERRAN, “Justice and Pollution in the Euthyphro”, en R. KAMTEKAR (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005, pp. 1–22), así como A. TULIN, *Dike Phonou: The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Teubner, Stuttgart, 1996, pp. 55 ss. Edwards realiza un interesante análisis comparando el caso con determinados pasajes de las *Leyes* en los cuáles se resuelve el supuesto dilema prescriptivamente, a favor del padre (866b–873c).

<sup>740</sup> Esto ya lo reconoció EDWARDS, p. 215. Cfr. *Apología*, 18b–d.

idea de la *eusebeia* superior a la tradición (trágica) heredada, desde el que juzgar el caso de Eutifrón: su padre mató a un hombre culpable –y nada más. El crimen se volvería por sí mismo puro (καθαρός; *Leyes*, 869d) en función de una legislación tal que contemplara las diferentes posibilidades de culpa e inocencia. Las diferencias con Mencio son tan notables como espartanas: existe en Platón una *solución* objetiva que debe ser observada desde una perspectiva única, la idea última de lo pío. Si bien el *Dao* interpretativo del *Wuxing* puede presentarse como testigo confuciano de esta *eusebeia* platónica, ni la respuesta de Mencio ni el comentario al texto de su maestro dejan lugar a resoluciones, conclusiones o resultados positivos. Por ello Shun debe huir con su padre, preservando simultáneamente su *eusebeia* filial (εἰς γονέας) y su deber civil (δίκη), el cual coincide en la tradición helena con la *eusebeia* divina (εἰς θεοὺς) transmitida en ambos casos, tanto en la Hélade como en China, a través del *palaios logos*.

### **4.3. El conflicto interpersonal en el confucianismo**

Regresando desde la persuasión platónica y su pretendida *prolepsis* dialogal de nuevo hasta las conversaciones de Mencio con sus discípulos, la presencia de un elevado número de planteamientos tales que, desde la perspectiva del conflicto, parecen comprometerse a la necesidad de ofrecer respuesta al dilema, sugiere que la hermenéutica confuciana de los primeros estudiosos y tal vez recopiladores de las enseñanzas hoy contenidas en las *Analectas* se había enfrentado ya a ataques de un fuerte coste filosófico, tal vez mohistas. Como hemos visto en la primera parte, Mencio no sólo recogía casos generales de conflicto entre lo civil y lo privado como el estudiado aquí, sino que ofrece también respuesta a situaciones mucho más particulares en las cuales el conflicto se produce, en esta ocasión, a nivel interpersonal (entrar en contacto físico con la mujer de un hermano para socorrerla; tomar esposa sin consentimiento paterno) o intraestatal (regicidio/tiranicidio), esto es, cuando los valores morales que entran en juego y se oponen dentro de la acción moral no proceden de dos núcleos diferenciados de la existencia humana. Hemos visto que parte de esta necesidad de resolución menciana, también presente en el comentario al *Wuxing*, y que podía remitir a una ulterior crítica mohista no conservada, hacía especial hincapié en la idea de armonización y

equilibrio de las virtudes, frente a la línea ontológica previa de Li Si en su *Wuxing*, deseosa de una jerarquización de todos estos conceptos en base a la discriminación de las afecciones del *Dao*. Así, la ya mencionada comparación de este texto entre lo comedido y la blanca seda (簡之為言, 猶練也 “Ser comedido significa ser como blanca seda”) es explicada en el posterior comentario hallado en Mawangdui como *héng* 衡, “balance”. Es necesario recordar aquí que *jiǎn* 簡, “comedido”, aparece originalmente escrito como *jiǎn* 柬 (corr. de *dōng* 東), “seleccionar”, que se corresponde precisamente con el componente cenemático de *liàn* 練, “seda blanca” (por tanto, su valor pleremático de “seleccionar” puede no ser importante): *krên*? > *grêns*, siendo por tanto una forma exoactiva debe ser traducido verbalmente, a imagen de “comedido”. *Liàn* como verbo adquiere únicamente dos valores: “entrenar”, conservado en la actualidad, y “hervir” la seda para blanquearla y ablandarla, de aquí su sentido de “refinar” –y el entrenamiento no es sino un refinamiento de los conocimientos a través de la práctica–. Es por esto que la moderación en la acción moral debe entenderse, según el *Wuxing*, como un subordinarse a lo refinado de la misma, un “ablandar” y “blanquear” que permita una respuesta justa y reflexiva, acorde con el crimen cometido. Como *héng*, “balance”, un refinamiento implica una pérdida, necesaria para alcanzar la armonía: reducir o ablandar nuestras concepciones radicales o extremas hasta alcanzar un punto en el que, por muy contradictorio que pueda parecernos, ambas visiones se encuentran y conviven simultáneamente, a imagen del *παλίντροπος ἁρμονίη* o “armonía a través del retorno a su contrario” de Heráclito. El caso de Mencio es paradigmático: Shun puede a la vez respetar el *mores* colectivo de lo civil, aceptando la culpa de su padre y la necesidad de condenarlo, y guardar su deferencia filial protegiendo a su padre –pero su refinamiento entraña una pérdida evidente, pues si se retira de su posición gubernamental perderá parte de la valía con la que ennoblecer su abolengo y será igualmente culpable de ayudar a un fugitivo–. En la solución menciana puede observarse, como en la resolución de cualquier tragedia griega, que el dilema permanece aún después de haber ofrecido una respuesta al mismo o de haber inventado una decisión. La “invención” funciona como movimiento posibilitador de la continuidad de la existencia con la carga autoinfligida de un mal moralmente menor, algo que en términos griegos podría equipararse a la acción final de un Edipo, arrancándose los ojos y condenándose a sí mismo al exilio –sus males no desaparecen,

ni mucho menos la tragedia de sus contradicciones, pero de alguna forma quiere mostrarse legítimamente puro y sin culpa ante el mundo—. El coro heleno recuerda en su última línea una resolución trágica que, como veremos en la siguiente parte, fue motivo común en la historia china: “De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida *cruzando su camino libre de dolor*”<sup>741</sup>.

La importancia de aquella glosa al *Wuxing* adquiere relevancia si tenemos en cuenta el primero de estos casos en los que se expone el conflicto interpersonal:

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」

孟子曰：「禮也。」

曰：「嫂溺則援之以手乎？」

曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」

曰：「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」

曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」

“Chun Yu Kun dijo: ‘Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, ¿es *li*?’.

Mencio dijo: ‘Es *li*’.

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando, ¿la rescatará entonces con las manos?’.

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando y no la rescata, sería como los chacales y lobos. Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, es *li*; que si la mujer de un hermano se está ahogando se la rescate con las manos, es exigencia’.

Dijo: ‘Hoy lo que hay bajo el cielo se ahoga, mas no lo rescata, ¿cómo es esto?’.

Dijo: ‘Si lo que hay bajo el cielo se ahoga, ha de ser rescatado con el *dao*; si la mujer de un hermano se ahoga, ha de ser rescatada con la mano. ¿Acaso deseas con la mano rescatar lo que hay bajo el cielo?’<sup>742</sup>.

El dilema que se le plantea a Mencio es, ciertamente, entre las normas rituales externas y el cumplimiento de las mismas en una situación particular. Pero a pesar de tratarse de un enfrentamiento entre los *li* (lo civil, lo exterior y lejano) y la necesidad evidente que todo ser humano tendría, por naturaleza, de socorrer a otro ser humano (lo cercano, aumentado por el hecho de tratarse de un familiar), aquí el proceso conflictivo se internaliza, pues los *mores* que regulan el comportamiento ritual según el cual, al intercambiar objetos, hombres y mujeres no deben entrar en contacto, constituyen una norma legal cuya aplicación se destina

---

<sup>741</sup> Sóf. *OT* 1529–1530. Sobre la traducción de José S. Lasso de la Vega en Gredos, Madrid, 1981. Cursiva nuestra.

<sup>742</sup> *Mengzi*, 7.17/38/20–30.

al ámbito de lo privado<sup>743</sup>. Mencio podría haber argumentado sin demasiadas dificultades que esta regla concreta, recogida en el *Liji*, se refiere a una situación determinada que nada tiene que ver con socorrer a otra persona, menos aún a un familiar. De igual forma, podría haber explicado a su interlocutor que este tipo de reglas tenían como función evitar contactos improcedentes que pudiesen ocasionar desorden en las relaciones humanas entre ambos géneros, de ahí que fueran recogidas, precisamente, en los “Registros de Diques” o *Fang ji* 坊記 del *Liji*. A pesar de ello, Mencio decide aceptar la realidad de un dilema que, visto desde la observancia estricta de los textos rituales, no es tal, y responder al mismo aceptando como verosímil el pequeño salto al vacío que Chunyu Kun realiza: “Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, es *li*; que si la mujer de un hermano se está ahogando se la rescate con las manos, es exigencia (*quán*)”. Esta última palabra, *quán* 權, ha sido motivo de amplia discusión ya desde los primeros comentaristas de Mencio, pero antes de proceder a su análisis debemos leer con cuidado la gramática menciana: en la primera acción, en el intercambio de objetos entre hombres y mujeres estamos ante una relación en voz activa. Como relación, está regulada por un determinado grupo de rituales, y como acción activa que es, por un ritual en concreto –la separación y elusión de contacto físico entre ambos géneros–. Pero rescatar a alguien que se está ahogando no implica relación ni acción alguna, sino que es un acto pasivo que suscita en el otro la necesidad, la exigencia de responder moralmente con su auxilio. No es, pues, una cuestión de *li* (relaciones interpersonales) sino una respuesta a una acción sufrida por el otro.

Según esta lectura, tanto las traducciones de este pasaje propuestas ya desde Legge (“peculiar exigency”) hasta A.S. Cua (“exigency of the situation”), como la más austera “a matter of expediency” de Wing-tsit Chan<sup>744</sup>, denotan una elección *necesaria* de un mal menor, es decir, aceptarían, contra lo que el mismo Mencio nos dice, que ofrecer auxilio a una persona de otro sexo debe ser regulado por un determinado *li* que nada tiene que ver con la acción primera, por lo que, ante tal situación, deberíamos prescindir de estos *li* e imponer lo

---

<sup>743</sup> *Liji*, 12.12/74/13–14. Cfr. 1.24/3/25; 31.20/142/12.

<sup>744</sup> JAMES LEGGE, *The Chinese Classics*, Clarendon Press, Oxford, 1895, p. 307; A.S. CUA, *Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles, and Ideals*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1978, p. 75; CHAN, 1963, p. 75.

que Dobson ha denominado “overriding conditions”<sup>745</sup>, es decir, entender el auxilio como una acción *prima facie*. Pero para entender lo que Mencio intenta decirnos debemos prescindir de nuestra propia tradición por unos instantes, y recuperar aquella memorable anécdota en la que el filósofo confuciano explicaba el origen de los sentimientos morales recurriendo a un niño caído accidentalmente en un pozo:

皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也， [...] 無惻隱之心，非人也。

“todos tendrán en su corazón alarma y compasión. No para con ello relacionarse íntimamente con los padres del niño, no para con ello ganar fama entre los vecinos del pueblo y sus amigos, [...] quien no tenga en su corazón compasión, no es persona”<sup>746</sup>.

Esta reacción humana es anterior a los rituales y, de hecho, es el origen de los mismos en cuanto que, como continúa diciéndonos Mencio,

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

“un corazón compasivo, es el brote de *ren*; un corazón que se avergüence de lo repugnante, es el brote de *yi*; un corazón que con modestia conceda, es el brote de *li*; un corazón que [distinga] lo correcto de lo incorrecto, es el brote de la sabiduría”.

Sólo así puede entenderse apropiadamente la glosa del comentarista Zhao Qi 趙岐 (108–201), quien explicó *quán* en función de 反經而善, “retornar a *jīng* y ser bueno”<sup>747</sup>, moldeado evidentemente a partir de otro pasaje de Mencio, en el que el noble confuciano debe 反經而已矣, “retornar a *jīng* y nada más”<sup>748</sup>. *Jīng*, obviamente, es el curso normal de los astros a imagen del cual funciona la tierra, el hombre y, por extensión, su moral (經 *kien* < \*kêŋ, cfr. su forma exoactiva *kien*<sup>C</sup>, “lo que pasa a través”; 刑形 *ŷieŋ* < \*geŋ, “ley, modelo”). Este retorno es, según Mencio *ad locum*, lo que posibilita que el pueblo prospere y

<sup>745</sup> W.A.C.H. DOBSON, *Works of Mencius*, Oxford University Press, Oxford, 1963, p. 122. Cfr. CSIKSZENTMIHALYI, p. 120 para una crítica.

<sup>746</sup> *Mengzi*, 3.6/18/6–9.

<sup>747</sup> ZHAO QI, *Mengzi zhushu* 孟子注疏, p. 204 (ed. LI XUEQIN 李學勤, Beijing daxue, Beijing, 1999), siguiendo *Chunqiu fanlu*, 3.1/11/8–9; *Shiji*, 130/3312. Cfr. JIAO XUN 焦循 (1763–1820), *Mengzi Zhengyi* 孟子正義, 15/17/521, comentado en CSIKSZENTMIHALYI, 2004, p. 121, nota 36.

<sup>748</sup> *Mengzi*, 14.37/78/19.



no se entregue a pasiones dispares que lleven al caos social. Son, pues, las normas *previas* a los *li*, el factor que posibilita que existan una leyes que definan lo moral y al cual nos vemos empujados de forma natural –por tanto, transritualmente– como parte de nuestra condición social, definida hoy, modernamente, en términos evolutivos de selección natural<sup>749</sup>. Este balance de la situación parece haber sido entendido de forma diferente por los pensadores más inmediatos a Mencio. Así Xunzi, aunque el pasaje no es decisivo, parece entender *quán* como un balance entre lo ligero (trivial) y lo pesado (importante)<sup>750</sup>, por tanto, tal y como Dobson tradujera, un balance orientado al descubrimiento de un deber moral *prima facie* (una vez más, si aplicásemos esta definición de *quán* a la anécdota de Mencio, tanto el contacto físico como el rescatar a una joven sería motivo de *li*, a decidir a través de *quán*, y ésta no es en modo alguno la gramática del texto). Esta idea parece haber encontrado fortuna en Han Fei y su obra, quien sin duda, influenciado por su maestro Xunzi reinterpretó *quán* desde una perspectiva legal, y es posiblemente heredera indirecta de Mo Di, quien adoptó, obviamente, una postura prescriptivista similar<sup>751</sup>.

El segundo caso de conflicto moral interpersonal constituye, no obstante, un ejemplo evidente de lo que Xunzi entendiera por *quán*:

萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」  
孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫，以懟父母，是以不告也。」  
萬章曰：「舜之不告而娶，則吾既得聞命矣；帝之妻舜而不告，何也？」  
曰：「帝亦知告焉則不得妻也。」

“Wang Zhang preguntó diciendo: ‘En el *Clásico de Poesía* se dice: ‘Al tomar esposa, ¿cómo proceder? Es necesario informar al padre y a la madre’. A la hora de confiar en estas palabras, nadie tan apto como Shun. ¿Cómo pudo Shun no informarles y casarse?’.

Mencio dijo: ‘Si les hubiese informado, entonces no habría podido casarse. Que hombre y mujer vivan juntos, es la mayor de las relaciones humanas. Si les informase, entonces habría renunciado a la mayor de las relaciones humanas, con ello enemistando a su padre y madre; por esto no les informé’.

<sup>749</sup> La idea confuciana es, como ya se ha visto, que los *li* son el producto de un refinamiento cultural, de una evaluación consciente por parte del filósofo que escoje aquello necesario para sustentar la civilización.

<sup>750</sup> *Xunzi*, 5/17/20. Cfr. el concepto de categorización (*lèi* 類), con el que Xunzi se habría enfrentado a todo dilema ético, en CSIKSZENTMIHALYI, 2004, p. 126, y que harían de él un prescriptivista moral.

<sup>751</sup> *Hanfeizi*, cc. 46–47; *Mozi*, 44/75/8 ss. El concepto aparece en *Lunyu*, 18.8/53/8 y 20.1/57/6, pero su papel aquí es discutible. Benjamin Schwartz defiende su importancia en *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 386.

Wang Zhang dijo: ‘Que Shun no informase y la tomase, puedo aceptarlo como lo enseñas; ¿qué hay del desposamiento de Di a Shun, quien no había informado?’.

Dijo: ‘Di también sabía que si informaba de ello entonces no conseguiría tomar esposa’<sup>752</sup>.

Como en la cuestión precedente, la valoración del dilema ético debate al filósofo entre la propia tradición y la reflexión en torno a la integración de su significación moral en la misma. El proceso de armonización de la imagería *traditio/innovatio* se realiza precisamente sopesando las características de cada uno de ellos y las posibilidades de actualización de los valores personales dentro del constructo vital del ser humano. El enfrentamiento de Shun a la necesidad de consumir su deferencia filial violando a su vez los cánones de la misma, pone a prueba su valía como modelo de comportamiento moral confuciano –le acusa Zhuangzi<sup>753</sup>. La acción del sabio se encuentra, no obstante, excesivamente fundamentada en Mencio: por un lado, el dilema intraestatal sobre el que pronto volveremos nos recuerda que un monarca que no se comporta como tal pierde su posición real, por lo que un sujeto no le debe lealtad alguna. ¿Es esto extrapolable al caso particular de Shun y su malvado padre? ¿Debemos leer aquí, hermenéuticamente, *Lunyu* 12.11: 父不父，子不子 “Si el padre no se comporta como padre, [entonces] el hijo no se comportará como hijo”<sup>754</sup>? Pero Mencio nos ofrece otra pista para comprender como afrontar el dilema: 不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也 “Hay tres modos de no ser filial, no tener descendencia es el mayor de ellos. Shun no informó y se casó, es [un caso de] no tener descendencia, para el hombre ejemplar es como si hubiese informado”<sup>755</sup>. Pero sin duda *no* puede entenderse este dilema como un caso de deberes *prima facie*: si bien la necesidad de contraer matrimonio supera prolépticamente, como anticipación, la negativa paternal, y sin duda nos encontramos ante un

---

<sup>752</sup> *Mengzi*, 9.1/45/24 ss.

<sup>753</sup> *Zhuangzi*, 29/82/39.

<sup>754</sup> 12.11/32/3. El pasaje original, contextualizado, nos dice que cuando padre e hijo no se comportan como tales, el gobierno de la ciudad se corrompe. Pero el *Guanzi* hace explícita la relación causal al introducir *zé* 則 entre ambas oraciones, de tal forma que la transgresión del hijo se justifica en virtud del indebido comportamiento paterno (p.ej., *Guanzi*, 2/10). Sima Qian, no obstante, entiende ambas oraciones como coordinadas (*Shiji*, 130/3298). Cfr. *Hanshu*, 62/2718, reproduciendo la interpretación del historiador, pero 63/2744, siguiendo a *Guanzi* (cfr. también *Chunqiu fanlu*, 1.2/4/12–13). Sin duda el autor del *Liezi* consideró la opinión de *Guanzi* al justificar la conducta de Shun (7/42/3–8), aunque es difícil concretar las fechas de ambas obras (véase LOEWE, 1993, pp. 244–246 y 299–301, en sus respectivas secciones).

<sup>755</sup> *Mengzi*, 7.26/40/12. *A priori*, el pasaje contradice 8.30/44/19–21, en donde cinco son las formas de no mantener una conducta filial, sin que ninguna de ellas coincida con 7.26. Pero la aseveración menciana podría ser protréptica.

claro ejemplo de balance entre dos comprensiones diferentes de un mismo proceso ritual –es interesante resaltar que Mencio no hace uso de *quán* ni tecnicismo alguno para enfrentarse al conflicto–, la adquisición de una solución al dilema *no* ha eliminado el mismo: la transgresión ritual permanece aún si se toma, *prima facie*, la propia transgresión como preferible a la aceptación de la negativa paternal<sup>756</sup>. Es más, no hay siquiera un enfrentamiento entre dos conceptos morales diferentes, sino entre dos posiciones relativas al mismo concepto (la deferencia filial). Por tanto, aunque existe sin duda un balance entre las posibles realizaciones en acto de los *li*, no se da en modo alguno una jerarquización de conceptos morales tal y como sería de esperar en un pensamiento prescriptivista como el que puede extrapolarse del *Wuxing* o de Xunzi. La conducta de Shun requiere, en consecuencia, *inventar* cómo actuar, cómo equilibrar los *mores* colectivos y la ritualidad heredada con su propia integridad y significación moral, manteniendo simultáneamente una conducta cualitativa –pero también transgresoramente– moral.

#### 4.4. Segundo *intermezzo*: algunos casos particulares de elección filial

Permítasenos examinar, en lo que sigue, dos breves historias que ejemplifican el modo en que la deferencia filial era considerada en la sociedad confuciana pre-Han y cómo los motivos de elección/decisión –equiparables a deberes *prima facie* o *perplexitas secundum quid*– y conflicto irresoluble se conjugaban en el marco de la literatura filosófica paideica.

El primero de estos relatos tiene como protagonista a un discípulo de Confucio de nombre Zi Yu 子輿 (505–436 a.C.), más conocido como Zengzi 曾子 o Zeng Shen 曾參, a quien se atribuye, entre otros, el *Clásico de Deferencia filial* o *Xiaojing*. La transmisión de esta historia nos ha llegado a través del *Hanshi waizhuan* de Han Ying 韓嬰 como una breve anécdota que podemos encontrar, ampliada, en la recopilación de Liu Xiang, *Shuoyuan*, y en el más tardío *Kongzi jiayu*<sup>757</sup>. En ambos casos, tanto el *Shuoyuan* como el *Kongzi jiayu*

<sup>756</sup> Lo cual es evidente en el comentario del *Huainanzi*, 13/120/19: 古之制，婚禮不稱主人，舜不告而娶，非禮也 “La restricción antigua era que en el ritual de matrimonio no se nombraba al anfitrión, Shun al no informar y casarse, careció de *li*”. El testimonio depende sin duda de *Chunqiu fanlu*, 3.1/10/12–15, en donde el informar a los padres es considerado 經禮也 “seguir adecuadamente los rituales”.

<sup>757</sup> *Hanshi waizhuan*, 8.26/62/27–63/3417–8; *Shuoyuan*, 3.7/20/9–15; *Kongzi jiayu*, 4/15.10/29/17–25. Diversas fuentes tardías retoman la anécdota, sobre las cuales véase, por ejemplo, HO CHE WAH 何志華 y CHU KWOK

ofrecen información adicional para comprender las palabras del *Hanshi waizhuan* –sus diferencias textuales, sobre las que no entraremos a discutir en este momento, apuntan a una relación cercana entre el *Kongzi jiayu* y el *Shuoyuan*, a través de un ejemplar intermedio que se habría contaminado por otro cercano al *Hanshi waizhuan*–<sup>758</sup>. Según estos testimonios, el discípulo de Confucio habría cometido una transgresión (**HSWZ**: *yǒu guò* 有過) consistente en cortar las raíces de unos melones mientras los recogía. Ante tan banal hecho, su padre, Zheng Xi, tomó un palo con el que azotó a Zengzi en la espalda hasta dejarlo prácticamente inconsciente, pero habiéndose recuperado Zengzi se disculpó ante su padre y le preguntó si se había lastimado al golpearle con tanta fuerza. Tomando un *qin* se retiró a sus aposentos y comenzó a cantar alegre para mostrar su estado saludable y no preocupar a su padre. Habiendo oído esto Confucio, increpó furioso a los restantes discípulos que no le permitiesen la entrada. Zengzi, no comprendiendo donde yacía su error, envió a un hombre a excusarse ante Confucio, quien citó la trágica historia del monarca Shun, cuyo padre ciego intentaba habitualmente acabar con su vida. Según Confucio, Shun, modelo de comportamiento virtuoso, asistía a su padre en todo lo que podía pero, si sabiéndolo, era llamado por su progenitor para ser fuertemente azotado, desaparecía, evitando con ello que Gusou, su padre, careciese de falta paternal (**KZJY**: *fù zhi zuì* 父之罪) y que él mismo, Shun, perdiese su deferencia filial al permitir dañar su cuerpo. Por ello Confucio acusa a su discípulo de haberse excedido en su ejercitación de la deferencia filial hasta tal punto que su persona, su cuerpo y su integridad personal han corrido peligro de desaparecer. El conflicto es doble: por un lado Zengzi debe hacer frente a la decisión personal de cómo mantener la relación con su padre –si huye podría estar incumpliendo lo que se espera de él como hijo–. Pero a su vez, si no huye y acepta los golpes dañando su cuerpo, no sólo está faltando a su deber de protegerlo para preservar la línea familiar, sino que podría, muriendo, convertir a su padre en un filicida y condenar toda su estirpe al escarnio público. El dilema es aquí, verdaderamente, una cuestión de deberes *prima facie* que será contemplada en el *Xiaojing*, atribuido precisamente

---

FAN 朱國藩 (ed.), *Tang Song leishu zhengyin “Kongzi jiayu” ziliao huibian, Tang Song leishu zhengyin “Hanshi waizhuan” ziliao huibian* 唐宋類書徵引《孔子家語》資料彙編, 唐宋類書徵引《韓詩外傳》資料彙編, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2009, p. 77.

<sup>758</sup> Por ejemplo, tanto el *Kongzi jiayu* como su predecesor, el *Hanshi waizhuan*, leen Zeng Zhe 曾皙, frente al *Shuoyuan*, Zeng Xi 曾皙, que es la lectura correcta tal y como aparece en Mencio. No obstante, *Shuoyuan* y *Kongzi jiayu* concuerdan en líneas generales frente al comentario de Han Ying.

a Zengzi, en una conversación con su maestro que podría remitir a esta anécdota recogida en el *Hanshi waizhuan*:

“¡Qué palabras son esas! ¡Qué palabras son esas! Antiguamente, el Hijo del Cielo tenía con él siete sujetos que le discutían [sus decisiones], y aunque careciese de *dao*, no perdía lo que poseía bajo el cielo; los diversos nobles tenían con ellos cinco sujetos que les discutían, y aunque careciesen de *dao*, no perdían sus estados; los grandes oficiales tenían con ellos tres sujetos, y aunque careciesen de *dao*, no perdían sus familias; los *shi* tenían con ellos amistades, por lo que sus personas ni aún así perdían su renombre; el padre tiene al hijo para que le discuta, por lo que su persona no caerá en la falta de *yi*. Por esto un hijo no puede ante ello no discutir con su padre, como un sujeto no puede ante ello discutir con su gobernante; lo apropiado ante la falta de *yi*, es discutir [sus decisiones]. Seguir las órdenes del padre, ¿cómo puede obtenerse con ello *xiao*!”<sup>759</sup>.

Esta preservación de la propia persona fue una de las preocupaciones fundamentales del filósofo en una época especialmente conflictiva, en donde lo político caminaba de la mano de la guerra y la muerte podía sobrevenirle en cualquier momento al leal sujeto del monarca. El conflicto entre ambas posiciones, propio del guerrero y del consejero real en manos de un rey que podría reclamar su vida por sus palabras, se encuentra en el núcleo la anécdota siguiente, recogida nuevamente en el *Hanshi waizhuan* y en el *Shuoyuan*, y que ya tuvimos ocasión de comentar al hablar de los conceptos de vergüenza y *mianmu*<sup>760</sup>. Brevemente, estos textos nos presentan a Shen Ming, un *shi* del estado de Chu de gran deferencia filial que pasaba los días cuidando de su padre. Dada la intrínseca relación que existía entre el comportamiento moral dentro de la esfera familiar y su proyección en el terreno político, el rey le ofreció un cargo como ministro (**HSWZ**: *shì* 仕; **SY**: *xiàng* 相), a lo que finalmente accedió Shen Ming siguiendo el consejo de su padre. Pasados tres años, Bai Gong causó estragos en el reino y, buscando venganza por el asesinato de Sima Ziqi, Shen Ming se encontró ante la terrible encrucijada de salvar la vida de su padre –secuestrado por Bai Gong– traicionado la lealtad a su señor, o vengar a su pueblo perdiendo con ello a su progenitor. Shen Ming actúa sin vacilación alguna, tomando la vida de Bai Gong, pero en el proceso su padre también muere.

---

<sup>759</sup> *Xiaojing*, 15/5/2–5, oportunamente citado.

<sup>760</sup> *Hanshi waizhuan*, 10.24/78/6–16; *Shuoyuan*, 4.14/28/5–19. El *Hanshi waizhuan* presenta una *lectio difficilior*, por ejemplo, en la frase 與子楚國 “contigo [compartiré] el estado de Chu”, que es explicada en el *Shuoyuan* como 吾與子分楚國 “Yo contigo compartiré el estado de Chu”. No obstante, el carácter anecdótico y espartano del *Hanshi waizhuan* nos impide aplicar fuera de toda duda los principios clásicos de *lectio difficilior/brevior potior*.

Como sería de esperar en cualquier tragedia griega en donde la impiedad del crimen familiar ataca al protagonista de la misma, el héroe debe limpiar su culpa mostrando que los resultados no ejemplarmente morales de su acción carecían de vil intencionalidad, y así Shen Ming, no pudiendo afrontar la vergüenza de haber forzado a su padre a la muerte, se suicida.

A diferencia del primer caso, la preservación del propio cuerpo e integridad personal parecen reducir aquí su importancia, aún a pesar de formar parte del mismo *corpus* de anécdotas morales, en uno y otro texto. Pero lejos de encontrarnos ante un sistema moralmente pobre, o ante una contradicción interna del sistema confuciano, las razones que empujan a Shen Ming al suicidio son extremadamente legítimas. Zengzi no sólo debe preservar su integridad, su *yi*, sino que debe evitar que su padre lo dañe hasta tal punto que sea condenado y sentenciado a muerte. Pero Shen Ming es precisamente culpable de esto último: incapaz de haber armonizado sus deberes como hijo y como ciudadano, se encuentra perplejo ante un nuevo dilema que ya no tiene solución. La muerte de su padre podría no ser consecuencia directa de sus acciones –sólo se nos dice que también murió en la contienda–, pero en cualquier caso es responsabilidad suya no haber sabido *inventar* un escenario en donde su deferencia filial y su lealtad al estado estuviesen en justo balance. Las expectativas futuras son una vida de infinita culpabilidad en la que su honra se ha visto manchada por el parricidio, y con la que igualmente salpicará mancillando a sus futuras generaciones o, incluso, y si su cargo fuera importante, a su reino y a los que en el mismo le proporcionasen o le hubieran proporcionado privilegios. Pero el suicidio le exime de ello, restablece la pérdida de valor moral, pues muestra, por un lado, hasta qué punto era importante su padre, y por otro, hasta dónde es capaz de sacrificarse por llevarse con él su *miasma* y evitar extenderla a los que le rodean. Como en todo dilema se exige una pérdida, *conditio sine qua non* para el justo balance; pero cuando el conflicto conlleva una elección entre dos direcciones morales sin salida –muerto el padre, cualquier acción resulta inmoral–, en dónde la única alternativa a la muerte es el perjuicio al conjunto de lo social y el provecho personal, se reclama entonces también la vida del héroe.

#### 4.5. El conflicto intraestatal en el confucianismo

El tratamiento del conflicto existente entre lo civil y lo privado y, más concretamente, entre progenitor y gobernante en cuanto que figuras patriarcales, nos lleva a un último punto hacia el cual dimana esta dicotomía esencial de los deberes humanos: la colisión intraestatal del cargo político adquirido, sea éste el del oficial o el del ciudadano común, y cuya caracterización principal tanto en la Hélade como en China ha sido la justificación del tiranicidio. Como ya resaltara Hume, “[e]l *tiranicidio*, o asesinato de príncipes usurpadores y opresores, fue altamente elogiado en la época antigua”<sup>761</sup>, hasta tal punto que existía la consciencia griega de la necesidad de derrocar toda tiranía y acabar con sus opresores, merecedores del “máximo castigo” y cuya tortura “no debemos considerar[a] terrible: sí lo hubiera sido que hubiera muerto impune”<sup>762</sup>. De los mismos llegó a decir el tuliano que “a un hombre a quien es glorioso dar la muerte y más que esta especie de hombres, perjudiciales e impíos, se debe exterminar de la sociedad humana”<sup>763</sup>, opinión en la que coinciden unánimemente historiadores y filósofos antiguos, desde Herodoto y Tucídides hasta Platón y Aristóteles. La propia *polis* era el resultado, precisamente, de un levantamiento contra la tiranía de los pisístratas Hiparco e Hippias, llevado a cabo por los amantes Aristogitón y Harmodio, quienes fueron encumbrados con grandes honores y canonizados como hombres piadosos<sup>764</sup>. Platón habla de ellos en terminología paideica, conocida como es la relación entre el *eros* y la filosofía y la gimnasia, y negando a los tiranos y a los cobardes gobernados por ellos la fruición de deleitarse en los placeres de la cultura que aquellas suponen. Nos ofrece con ello una pista importante, pues no sólo es tan culpable el que tiraniza como el que se permite tiranizado y, sabiéndolo, permite que impunemente el dictador sea destronado antes por la edad que por la integridad de sus conciudadanos: la cuestión del gobierno de la *polis* es a su vez una cuestión filosófica y, por ello, de expresión y conocimiento y de su proyección sobre la historia humana en forma de cultura. Es por ello que sólo el bárbaro,

---

<sup>761</sup> DAVID HUME, *EPM* 2.19, de la traducción de Carlos Mellizo, *David Hume: Investigación sobre los Principios de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

<sup>762</sup> Polib. 2.59–60, de la traducción de Manuel Balasch Recort, en Gredos, Madrid, 1981. Cfr. Platón, *Banquete*, 182 c; Arist. *Pol.* 1311a37–39; Andócides, *de Myst.* 1.96–98.

<sup>763</sup> Cic. *De off.* 3.6 (trad. cit.).

<sup>764</sup> Además de los ya citados pasajes de Polibio y Platón, véase lo que tienen que decir Aristóteles, *Pol.* 1267a y 1312b32, y Herodoto, 6.123. Tucídides habla también de este evento en 6.53–9.

como bien supo ver el Estagirita, es más proclive a la tiranía que a la civilización<sup>765</sup>, y es así como debe ser leída la tragedia euripidea de *Medea*, a quien Creonte ha privado de su derecho de libertad de expresión (παρρησία) y, por tanto, del crecimiento interior que para la cultura supone el filosofar. La metáfora no es baladí: al contrario, ya sea el tiranicidio de los pisístratas o la recurrente historia del justificado parricidio de Cronos –cfr. el mito casi paralelo sobre su propio padre Urano–, la lucha personal del que acepta derrocar la tiranía es siempre por la cultura: Cronos castra a su padre para así liberar a sus hermanos, prisioneros en el interior de su madre; Zeus realiza lo propio –según los mitos órficos incluso lo castra– y con ello inicia una nueva era, sin cuya transgresión nunca hubiese sido posible el nacimiento de los seres humanos. *Mutatis mutandis*, como ya se ha visto, y con igual literalidad, el rey Wu (“marcial”) derrocó al tirano opresor de las planicies chinas para así restaurar el reinado de la cultura perdida, representada por el anterior rey Wen (“cultura”):

“El rey Xuan de Qi preguntó diciendo: ‘Que Tang exiliase a Jie, y que el rey Wu atacase a Zhou, ¿ocurrió así?’.

Mencio respondió diciendo: ‘En la tradición así está’.

Dijo: ‘¿Puede un sujeto asesinar a su soberano?’.

Dijo: ‘El que con *ren* comete crímenes es llamado criminal, el que con *yi* comete crímenes es llamado malhechor, malhechores y criminales son hombres despreciables. He oído hablar de atacar justamente a un hombre despreciable [llamado] Zhou, aún no he oído hablar de asesinar a un soberano’<sup>766</sup>.

La usurpación llevada a cabo por los virtuosos fundadores de las dinastías Shang y Zhou, Tang y Wu, del trono y mandato de sus respectivos señores, Jie y Zhou, es justificada por Mencio en función de la relación existente entre el *rol* personal de cada uno de ellos y la función social asignada a ese *rol*: que del rey se espera una determinada acción ejemplar y virtuosa sin la cual su realidad nominal desaparece, convirtiéndose en un criminal más que debe ser ajusticiado. No obstante, y dado que es el monarca el que imparte justicia, no existe posibilidad alguna –dentro del marco legal de la China antigua, a este respecto insuficiente– de obtener esto con unas leyes que no alcanzan a tocarlo, y es por ello que el conflicto real se

---

<sup>765</sup> Arist. *Pol.* 1285a17–25.

<sup>766</sup> *Mengzi*, 2.8/11/9–16, pasaje citado. Cfr. la historia del rey Wen, en *Lüshi chunqiu*, 20.6/135/4–7, según la cual Wen habría actuado con extrema precaución para protegerse a sí mismo y evitar que Zhou destruyese su pueblo. No obstante la aparente cobardía de Wen, éste preparaba en secreto un ataque que culminaría en la figura de su sucesor, el rey Wu.



produce entonces entre lo conveniente y lo legal<sup>767</sup>, quedando esto último subordinado a lo precedente, en cuanto que la transgresión del marco de la legalidad se produce como resultado de otra transgresión previa, más terrible y peligrosa para la civilización y la cultura. El tiranicidio se justifica, pues, en función de la corrección de los nombres y la adecuación de los mismos a las funciones que denotan: 聞誅一夫紂矣，未聞弑君也 “He oído hablar de atacar justamente a un hombre despreciable [llamado] Zhou, aún no he oído hablar de asesinar a un soberano”. La contraposición de términos en la frase es importante: *zhū* 誅, “matar” o “ajusticiar” a un criminal, y *shì* 弑, el acto de asesinar a un superior –monarca, padre, etc.–, cuya temporalidad resalta Mencio: el primer caso es algo común, *wén* 聞, lo que se escucha o es noticia, como común es el hombre (*yī fū* 一夫, “un hombre” o “un hombre despreciable”) ajusticiado; lo segundo, sin embargo, nunca ha sucedido (*wèi wén* 未聞).

#### 4.6. Tercer *intermezzo*: algunos casos particulares de conflicto civil

Antitético sin duda resulta el comienzo del cosmos para el heleno, forjado por violentas luchas de dioses e historias de parricidio. El asesinato de un superior, fuera éste padre o gobernante, era tanto en el sustrato confuciano como en la tradición helena un crimen terrible duramente castigado, tanto a nivel social –piénsese en los doce trabajos de Heracles como *catarsis* al asesinato de su propia familia– como legal –Solón, por ejemplo, censura el mismo con simbólico silencio<sup>768</sup>. Si bien en Grecia, a diferencia de China, no parece haber existido una correlación lingüística, y por tanto conceptual, entre el parricidio y el regicidio, en el mundo romano Cicerón cita ya varios ejemplos en los que el acto de “parricidium” se comete no sólo contra otros miembros de la familia, sino también contra un ciudadano libre, contra la propia patria y, significativamente, también contra un magistrado<sup>769</sup>. Esta acción transgresora –denominada *shì* 弑 en la literatura china– se convierte así en un conflicto interno al vincularse el tiranicidio al parricidio, presentándose este caso particular como un conflicto entre los resultados de las acciones mismas, a diferencia de los casos generales

<sup>767</sup> La misma idea se encuentra en el Ps.–Plutarco, *De Fato*, 570D.

<sup>768</sup> Sobre el parricidio en Grecia y Roma, véase el breve apunte de Ford Lewis Battles y André Malan Lugo, en *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, E.J. Brill, Leiden, 1969, pp. 138–139.

<sup>769</sup> Por ejemplo, véase Cicerón, *Fil.* 2.7.17; 2.13.31; *Verr.* 2.5.170; *Leg.* 2.9. Cfr. el “publico parricidio” en Tito Livio, 28.29.

representados en la casuística del dilema moral chino, en donde es una u otra disposición a la virtud la que entraña el conflicto. Desde esta perspectiva concluiremos este breve repaso ilustrando el binomio tiranicida/regicida frente a la deferencia filial con dos anécdotas similares mas tan distantes en el tiempo como en su resolución ética.

La primera de ellas, recogida en el *Chunqiu zuozhuan*<sup>770</sup>, nos sitúa en el año 719 a.C. en el estado de Wei 衛, gobernado entonces por el duque Huan 桓. Catorce años antes, y poco después de ascender al trono, Huan había amonestado a su hermano Zhou Yu 州吁 por su carácter arrogante, inadecuado para el gobierno del estado. En consecuencia, su hermano habría huido al sur, dejando atrás su patria y estableciendo una alianza con el vecino estado de Zheng, pero guardando en su corazón el resentimiento contra su familia, organizó un banquete con el que engañar a su hermano, a quien emborracha antes de tomar su vida. Una vez en el trono, consigue el reconocimiento militar de sus estados vecinos, pero no el amor de sus conciudadanos, reticentes a ser gobernados por alguien que no sólo había asesinado a su propio rey y tomado el trono ilegítimamente, sino también a su propio hermano. Uno de sus asesores, Shi Hou 石厚, buscó consejo en su propio padre, Shi Que 石碏, quien le recomendó ir con Zhou Yu a visitar la corte del gobernante del estado de Chen, personaje cercano al rey y, por tanto, que podría ayudarle a ganarse el favor de su pueblo. No obstante, Shi Que se encontraba en realidad ante un dilema evidente: anteponer los deseos de su hijo a la acusación de regicidio y fratricidio de Zhou Yu. Por ello envió un aviso al gobernante de Chen explicando la situación e invitándole a tomar medidas al respecto (*tú zhī* 圖之). Sus hombres apresaron inmediatamente a Zhou Yu y Shi Hou, acusándoles de regicidio, y enviándolos de vuelta al estado de Wei, en donde fueron sentenciados: Zhou Yu fue muerto en el río Pu 濮, mientras Shi Que se encargó de entregar a su propio hijo, quien fue igualmente ejecutado en el estado de Chen. A modo de fábula, la historia finaliza con las palabras de un *junzi*, un hombre ejemplar confuciano:

石碏，純臣也，惡州吁而厚與焉，大義滅親，其是之謂乎。

“Shi Que, fue un súbdito magistral, detestando a Zhou Yu y que Hou con él [se aliase], su gran

---

<sup>770</sup> *Chunqiu zuozhuan*, B1.4.1/7/9 ss. La misma historia aparece recogida también en el *Shiji*, en 37/1592; 38/1623; 42/1760.

integridad (*yi*) sumergió sus lazos familiares, esto se dice de ello.

Al entregarlo Shi Que a la justicia se ratifica su elección y su adscripción reflexionada a la lealtad al soberano por encima de cualesquiera lazos afectivos para con su hijo pudiera tener. No obstante, y aunque “su gran integridad sumergió sus lazos familiares” es una sentencia claramente prescriptivista y un reconocimiento de su deber *prima facie* como sujeto del gobernante asesinado –“sumergido” ciertamente implica una subordinación de los deberes–, el caso de Shi Que ilustra su elección personal y no el modo en que debe regularse un conflicto interestatal entre lo filial o paternal. El confucianismo busca comprender la situación antes de ofrecer un juicio, y dada la inmensa variedad de vicisitudes posibles con las que adornar cada caso, se hace imposible establecer un marco legislativo que contemple todos ellos –recuérdese la respuesta de Zhu Xi a la mujer del condado de Buquan, “tales asuntos no pueden observarse desde una única perspectiva. [...] Tan sólo hay que estar atento a que el deseo de la esposa de abandonar a su marido no sea engañoso, por lo que no puede ser investigado”<sup>771</sup>–. Lo legal es necesario, pero la vida humana no debe limitarse a una mera racionalización discursiva de las decisiones tomadas en ese marco: la ley sólo puede actuar si un agente moral ha aprendido a juzgar personalmente cómo hacer uso de la misma. O dicho de otro modo: la ley es la misma y actúa de igual modo en los casos del hijo encubriendo a su padre por robar una oveja, el hijo (Shun) huyendo con su padre homicida, y Shi Que presentando a su hijo ante la justicia. Es la acción del agente moral la que cambia, decidiendo y juzgando en qué situación y cómo debe ser presentado ante la ley la transgresión producida.

Desde esta perspectiva, el confucianismo se presenta como una filosofía que aboga por un control legislativo completo –tanto en lo civil como en lo privado– mas no opresivo, fundamentado en la educación de ciudadanos responsables de emitir juicios éticos con los que determinar el balance entre lo moral y lo legal. La tradición, es decir, el constructo social que ha posibilitado el *ahora* cultural y que a su vez hace ese mismo *ahora* apetecible al *ayer* y deseoso de un *mañana*, es el elemento que ofrece a persona y estado la sustancia necesaria para evitar la degeneración del sistema social en una tiranía –pues el tiranicidio es una

---

<sup>771</sup> *Zhuyi yulei*, 106/5a–b.

necesidad– o una democracia indiferente –pues todo sujeto debe ser a su vez un agente moral plenamente capacitado–. Ilustraremos como la resolución de un conflicto similar no es una cuestión de deberes *prima facie* sino, al contrario, de valoración vicisitudinal, de ética de la virtud.

El dilema en cuestión tiene una vez más como protagonista a un Shi, en este caso Shi Tuo 石他, quien debe enfrentarse a idéntico dilema entre un regicidio y sus lazos familiares. Corría el año 481 a.C. cuando Tian Chang 田常, oficial del estado de Qi, arrestó a su propio soberano y lo sentenció a muerte (*shì* 弑), volviendo al pueblo en su contra y amenazándoles con asesinar a sus familias si no mostraban lealtad al nuevo gobernante, su hermano. Fue precisamente Shi Tuo, un oficial de Qi, quien presentó ante Tian Chang lo que para él era un dilema evidente:

古之事君者、死其君之事。舍君以全親，非忠也；捨親以死君之事，非孝也；他則不能。然不盟，是殺吾親也，從人而盟，是背吾君也。嗚呼！生亂世，不得正行；劫乎暴人，不得全義，悲夫！

“Antiguamente, servir al gobernante era morir por el gobernante. Abandonar al gobernante por mantener los lazos familiares, es carecer de lealtad; abandonar los lazos familiares para morir por el gobernante, es carecer de deferencia filial; Tuo, pues, no puede. Así, no aliarnos, esto sería matar a mis familiares, seguir a otros en alianza, sería dar la espalda a mi gobernante. ¡Ay! Nacido en un mundo caótico, no se puede rectamente avanzar; desafortunado por causa de hombres violentos, no se puede mantener la integridad, ¡qué tristeza!”<sup>772</sup>.

En consecuencia, Shi Tuo *inventa*: hace el juramento pertinente de alianza para proteger a sus padres y, a continuación, se postra sobre su espada, muriendo por su gobernante. La ironía confuciana es evidente: la muerte de Shi Tuo se produce como lealtad a su anterior gobernante asesinado por el nuevo, como *catarsis* por la falta cometida al traicionarlo, jurando lealtad a Tian Chang. Pero esta transgresión, esta traición, no puede atribuírsele impunemente: es un caso de *hamartia*, de falta causada por factores externos –la necesidad de proteger a su familia de la ira de un rey malvado–, y que debe ser apropiadamente purgada. La anécdota finaliza de forma interesante, citando unos versos del *Shijing*: 人亦有言；進退

---

<sup>772</sup> *Hanshi waizhuan*, 6.12/44/18–20. Algunas de las diferencias entre ambas versiones y una tercera, contenida nuevamente en el *Xinxu* (8.1/44/3–6; cfr. *Kongzi jiyu*, 9/41.18/78/21–24), han sido analizadas por CSIKSZENTMIHALYI, 2004, p. 3, nota 3.

維谷 “Los hombres también tienen un dicho; avanzar y retroceder son un dilema”<sup>773</sup>. Debe aquí recordarse lo previamente enunciado con respecto al vocabulario dilemático chino: *gǔ* 谷, “valle”, funciona en este pasaje como metáfora del conflicto, del dilema –a pesar de la inexistencia del metafísico reino occidental heideggeriano–, y ciertamente ninguna palabra podría haber alcanzado a representar mejor esta idea: un valle entre dos montañas, en cuyo interior se encuentra el camino –o el río– a recorrer, fluyendo como de la *boca* el enunciado del dilema hasta alcanzar el valle final en el que encontrar simbólico reposo.

#### 4.7. Colofón

Los episodios que han llegado hasta nosotros del esfuerzo confuciano por explorar la naturaleza del dilema ético, enfocado desde lo filosófico y lo paideico, aunque ciertamente no constituyen un aparato argumentativo perfectamente acabado –si preguntásemos por sus elementos constitutivos interrelacionados de lo moral desde un punto de vista teorético, nos sentiríamos ciertamente defraudados–, no son en modo alguno escasos. Los breves testimonios apuntan a que tales cuestiones fueron abordadas, como tantas otras, en los constantes enfrentamientos entre escuelas y filósofos, sin serles otorgada una posición destacada salvo en la conceptualización de las virtudes llevada a cabo por los seguidores de Zi Si, Mencio entre ellos. La situación histórica que acompañó el rechazo del confucianismo durante la breve pero decisiva dinastía Qin permitió a su vez que el pensamiento de sus opositores, y en especial el de Hanfeizi, propusiera soluciones cualitativamente diferentes y radicales a los problemas éticos a los que se enfrentaron los primeros confucianos, sometiendo lo individual y privado a los propósitos gubernamentales, y subordinando, como Mo Di, lo personal a lo público. Con la desaparición del legismo y el retorno a las costumbres precedentes y los antiguos textos, la necesidad de ofrecer alternativas al radicalismo Qin y armonizar el nuevo *logos* con la tradición precedente provocó la aparición de textos enciclopédicos y *memorabilia* al estilo de clásicos occidentales, como la perdida obra de Favorino, los *Deipnosophistas* de Ateneo de Naucrátis o las *Noches Áticas* de Gelio. Dos de estas obras ofrecen interesantes aportes a la cuestión de cómo el dilema ético debía ser

---

<sup>773</sup> *Shijing*, 257/134/22.

comprendido en la nueva China imperial, y sembraron el terreno de una rica tradición legal que no dejaría de crecer hasta la dinastía Tang. El más importante de estos textos fue el *Chunqiu jueyu* 春秋訣獄, una exégesis judicial del original *Chunqiu* atribuido a Confucio por Mencio, y cuya autoría se debe a Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 a.C.). El texto sólo se conserva, a pesar de su fortuna, fragmentariamente, pero de lo que nos ha llegado, y a través de distintas noticias por testimonios externos, sabemos que contenía un total de 232 casos judiciales resueltos a través de una abstracción de los contenidos filosóficos del *Chunqiu*, contraponiéndose su *yi* (*Chūnqiū zhi yì* 春秋之義 “el *yi* del *Chunqiu*”) como un texto revisionista de los postulados legistas inmediatamente anteriores<sup>774</sup>.

Además de la importante tradición iniciada por Dong Zhongshu, cuentan los testimonios que en el año 79 le fue encargado a Ban Gu 班固, historiador a quien debemos igualmente el *Hanshu*, la recopilación de los resultados de unas largas discusiones en torno a la interpretación correcta de los clásicos chinos, establecidos en el 124 a.C., discusiones que tuvieron lugar en el corredor del Tigre Blanco o *Baihu guan* 白虎觀, de donde tomó el nombre esta obra: *Baihutong* 白虎通 o *Notificaciones del Tigre Blanco*. Dejando a un lado la controversia sobre la autoría, datación e incluso título adecuado que ha suscitado esta obra desde su edición en el *Sikuquanshu* 四庫全書 de 1772–1782<sup>775</sup>, las cuestiones relativas a la resolución judicial de cierto tipo de dilemas como el recogido en las conversaciones confucianas del *Lunyu* son brevemente tratadas en la segunda parte del capítulo sobre las críticas de los inferiores a los superiores, en donde se precisa cómo deben denunciarse ciertas faltas leves: siguiendo a Confucio, el padre debe encubrir al hijo en cuanto que ambos son una misma carne; nada se nos dice, sin embargo, del caso contrario, aunque puede extrapolarse que, dado que padre e hijo 分榮恥相及 “comparten gloria y vergüenza mutuamente”, y que a hermanos, amigos y casados se les reclama *mutuo* encubrimiento, 與父子同義 “con el mismo *yi* que padre e hijo”, éste debía igualmente encubrir a aquél<sup>776</sup>.

---

<sup>774</sup> Sobre este texto, véase JOACHIM GENTZ, “Language of Heaven, Exegetical Skepticism and the Re-Insertion of Religious Concepts in the *Gongyang* Tradition”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, vol. 2, pp. 828–829. Sobre la autoría, véase nota 53.

<sup>775</sup> Sobre este particular véase la entrada correspondiente de Loewe en LOEWE, 1993, pp. 348–350, así como la más extensa discusión de TJAN TJOE SOM 曾祖森, *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, vol. 1, E.J. Brill, Leiden, 1949.

<sup>776</sup> *Baihutong*, 12/33/11–22. No obstante, aunque el ministro debe encubrir a su gobernante en idénticos términos, se nos dice explícitamente que el gobernante no debe hacer lo propio con sus sujetos.

Si bien el *Baihutong* pretendía establecer un cierto orden en el caótico cúmulo de interpretaciones arbitrarias surgidas desde la recuperación de la filosofía pre-Qin, la fortuna, no obstante, favoreció al *Chunqiu jueyu*. La distinción fundamental entre ambas recopilaciones subyace en el trato que a la cuestión del *yi* se otorga: mientras en el *Baihutong* se reclama la discriminación original entre *li* e *yi* y se reduce el dilema ético al marco de las relaciones personales, a imagen de la anécdota de *Lunyu* –el *yi* de padre e hijo no se extiende a casos legales, sino a la decisión de presentarlos en la corte–, el *Chunqiu jueyu* aplica una interpretación personal o *yi* a todo caso legal, extendiendo de forma habitual el uso del balance o *quàn* menciono como método de resolución de conflictos legales. Así, confundiendo los ámbitos de las normas rituales con el del balance privado reclamado por los confucianos para el comportamiento personal, las decisiones judiciales pueden por igual favorecer tanto al criminal cuyas infames acciones careciesen de viles intenciones, como al inocente que, mezquinamente, utilizase un procedimiento legal para cometer un crimen:

故春秋之治獄，論心定罪。志善而違於法者免，志惡而合於法者誅。今傷人未有所害，志不甚惡而合於法者，謂盜而傷人者耶？將執法者過耶？何於人心不厭也！古者，傷人有創者刑，盜有臧者罰，殺人者死。

“Por ello determinar los casos según las reglas del *Chunqiu*, es discutir con el corazón la resolución de los crímenes. Si las intenciones son buenas mas se viola la ley, se perdona; si las intenciones son despreciables mas siguen la ley, se condena. Hoy los que dañan a la gente aunque carecen de nada bueno, sus intenciones no alcanzan a ser despreciables y siguen la ley, ¿no se le llama a esto robar y dañar a la gente? ¿Hacer cumplir la ley es excesivo? ¡El corazón de qué persona no objetaría! Antiguamente, al que dañaba a la gente, si hacía daño se le penalizaba; al que robaba, si lo hacía por buenas razones, se le castigaba; al que asesinaba a otros se le sentenciaba a muerte”<sup>777</sup>.

Ciertamente, la resolución de conflictos morales realizada por el confucianismo no puede reducirse a un código penal, pues ambos ámbitos se encuentran en esferas tan diferenciadas de la existencia humana como son lo público –reclamado por los seguidores de Hanfeizi– y lo privado –reclamado por el *Chunqiu jueyu*–, ni puede, en modo alguno, racionalizarse una justificación del abandono de una virtud en particular por otra. Como puede observarse en la tabla inferior, de los diez casos estudiados en sus diversas resoluciones tan sólo Hanfeizi

---

<sup>777</sup> *Yantielun*, 10.1/69/27–29.

favorece anteponer la ley a la familia. En una ocasión el *Chunqiu* recoge una denuncia por homicidio, justificada por la gravedad del caso:

Caso	Virtudes		Resolución (virtud)	Fuente
	<i>xiao</i>	<i>xiao</i>		
Matrimonio de Shun	<i>xiao</i>	<i>xiao</i>	Matrimonio ( <i>yi</i> )	Mencio, Liezi
Matrimonio de Shun	<i>xiao</i>	<i>xiao</i>	Soltería ( <i>xiao</i> )/¿Irrealizable?	Zhuangzi, ¿Huainanzi?
Rescate de una mujer	<i>li</i>	<i>ren</i>	Rescate ( <i>ren</i> )	Mencio
Padre roba una oveja	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Ocultación ( <i>xiao</i> )	Confucio
Padre roba una oveja	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Denuncia ( <i>fa</i> 法, “ley”)	Hanfeizi
Zengzi se somete a su padre	<i>xiao</i>	<i>yi</i>	Huída ( <i>yi</i> )	Confucio
Padre homicida: caso de Shun	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Huída ( <i>yi</i> )	Mencio
Padre homicida: caso de Shi She	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Suicidio ( <i>yi</i> )	Han Ying, Lü Buwei, Liu Xiang
Regicidio: caso de Shi Que	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Denuncia ( <i>li</i> )	Confucio
Padre homicida: caso de Shi Tuo	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Suicidio ( <i>yi</i> )	Confucio, Han Ying, Liu Xiang
Shen Ming venga a su estado	<i>xiao</i>	<i>li</i>	Suicidio ( <i>li</i> )	Han Ying, Liu Xiang
Tiranicidio del rey Wu	<i>li</i>	<i>li</i>	Tiranicidio ( <i>yi</i> )	Mencio

El impulso a reducir el elenco de virtudes a una realidad superior, como a pesar de su discurso apofático hiciera el daoísmo en su *textus receptus* del *Daodejing*, se encuentra inherente tras toda pretensión de conocimiento moral –compárese, por ejemplo, la discusión del *Protágoras*, 349b–, y no le es ajena en modo alguno al confucianismo. La fuerza compulsiva de nuestro *yi* debe enfrentarse constantemente a los rituales transmitidos por tradición, y debe, a su vez, alimentarlos reiteradamente para que no se estacionen en una repetición vacía de significados. En un maravilloso pasaje de *Lunyu* Confucio resume su vida como un proceso de aprendizaje en el que uno encuentra su posición y se realiza finalmente como ser humano, 從心所欲，不踰矩 “siguiendo lo que el corazón desea, sin transpasar las regulaciones”<sup>778</sup>. Aquello que, precisamente, Shun habría hecho según Mencio ante el homicidio de su padre: seguir su corazón y huir con él sin ocultar lo ocurrido, renunciando a su vida previa, para así certificar la pulcritud de su transgresión y mantener en sano balance el trágico dilema surgido entre su deferencia filial y la lealtad hacia su pueblo<sup>779</sup>.

<sup>778</sup> *Lunyu*, 2.4/3/2.

<sup>779</sup> Nuevamente, hay que recordar que el caso de Shun es general, a diferencia de Shi Que. Shi Que denuncia a su hijo por apoyar el regicidio –por tanto diferente del tiranicidio cometido por el rey Wu– y fratricidio del gobernante usurpador, por lo que el crimen, al volverse particular, no puede juzgarse ya según el caso de Shun, que no contempla las circunstancias del asesinato.



## V. Dilema y elección moral en la historiografía Han

十步殺一人，千里不留行  
事了拂衣去，深藏身與名

“Cada diez pasos matando a un hombre, miles de *li* no detienen su caminar;  
acabada su misión sacuden sus ropas y parten, en la oscuridad ocultan conducta y nombre”<sup>780</sup>.

Con estos versos recordaba con nostalgia Li Bo, en el año 744 en Bianzhou 汴州 –actual Kaifeng 開封–, las gestas heroicas de sus antepasados dinásticos ya recogidas por el historiador Sima Qian, aquellos años de juventud en los que el poeta se entregara también, alimentada su pasión por su bien sabida afición al alcohol, a esa evasión hiperbórea de la que se alimentan los espíritus más nobles<sup>781</sup>. Si bien Waley se aproximó al anunciarlo estilísticamente como “boastful, callous, dissipated, irresponsible and untruthful”, cualidades todas ellas eclipsadas en su personalidad por una generosidad bien avenida<sup>782</sup>, lo cierto es que tanto obra como vida han fascinado por igual a innumerables generaciones de lectores y creadores de poesía, posicionando significativamente su producción en la cabecera de cualquier discusión sobre lírica oriental y mostrándonos unas *volte-face* para con la visión más ortodoxa de la poesía y filosofía china: la figura del *youxia* 遊俠, tradicionalmente referido como “caballero errante”. Se nos exige, pues, abandonar momentáneamente la consideración más ortodoxa del *modus operandi* confuciano para profundizar en un *ethos* diferente, una forma de vida que sin embargo no entrañó conflicto inmediato a tres de sus más eminentes partidarios, como fueran Sima Qian, Li Bo y Wang Yangming<sup>783</sup>.

<sup>780</sup> Li Bo 李白, *Xia ke xing* 俠客行, versos 5–8. Este poema, basado en los relatos recogidos por Sima Qian en sus registros históricos, bebe del poeta Zhang Hua 張華 (232–300) y su composición *Youxia pian* 遊俠篇, recogidos ambos poemas en GUO MAOQIAN 郭茂倩, *Yuefu shiji* 樂府詩集, 67/966–968, (ed. Zhonghua shuju, Beijing, 1998). Los versos citados son una obvia alusión a *Zhuangzi*, 30/85/11–12.

<sup>781</sup> La mejor biografía de Li Bo en lengua occidental puede encontrarse en AN-LI CHANG WILLIAMS, *Li Bo: Poet Immortal*, Serendipity, Londres, 2003, que supera con creces el clásico estudio de ARTHUR WALEY, *The Poetry and Career of Li Po. 701–762 A.D.*, George Allen and Urwin, Londres, 1950. Igualmente, la misma autora ha publicado una edición anotada de numerosos poemas de Li Bo en *More Li Bo Poems: Supplementary to Biography* Li Bo, Poet Immortal, Trafford Publishing, Victoria, 2004.

<sup>782</sup> WALEY, 1950, p. 102.

<sup>783</sup> Sobre la relación entre el *ethos* de los *youxia* y Sima Qian nos ocuparemos en su momento. Zhang Binglin 章炳麟 (1869–1936) atribuyó a Wang Yangming una fortuita relación con el “pensamiento” *youxia*, que aunque permanece a nivel popular ha recibido poca atención. Véase *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集, Shanghai

La persistencia en el tratamiento del dilema ético –presente en Sima Qian, pero en cierto modo heredada también en la poesía *youxia* de Li Bo–, si bien accidental en la filosofía pre-imperial, abunda en ejemplos dentro de la literatura propiamente historiográfica que era, sin excepción, profundamente moral. Su eventualidad filosófica –sólo los modernos han dedicado sus esfuerzos a intentar resolver el problema– sirve de contraste a la plétora de matices reflejados en las biografías de la época, un tema que, dentro del marco de la narración histórica, no se agotará en modo alguno en la dinastía Han. Pero esta contraposición entre los conceptos propios de lo filosófico y lo histórico, tan insondablemente vinculados entre sí, evidencia aún más si cabe lo común que el dilema moral resultaba a sus contemporáneos, pues el silencio del filósofo se ve traicionado por el reflejo de la cotidianeidad que realiza el historiador y el poeta, filósofos del devenir –en la Hélade lo fueran únicamente los segundos, rechazados por Platón–. No se trata de descubrir inconsistencias morales, nosotros, retrospectivamente proyectados sobre el pasado para desenmascarar los talones hundidos en el barro de sus propios dioses, sino de evitar que sea su víbora la que muerda los nuestros al creer que nuestro acceso al pensamiento de los antiguos se encuentra filológicamente objetivado y agotado.

Una ética de la virtud como el confucianismo exige *siempre* la existencia, no ya de un segundo agente moral, sino incluso de un tercero y de una miríada de ellos, imbricados todos en actividades y contactos mutuos que no pueden evitar que las inconsistencias se produzcan, no en la teoría ética de los mismos, como grupo, sino en el comportamiento de diversos individuos que, con su hacer contrario a lo que sería considerado moralmente aceptable, desequilibran el sentido de la existencia humana: no hay, pues, contradicción alguna en la teoría moral, sino en el comportamiento moral de aquellos que se distancian de ella. Dos tipos de tragedias se producen aquí: si el desequilibrio es causado por circunstancias ajenas al agente moral, pero que encuentran su origen en otro agente –que puede haber actuado igualmente de forma moral o no, a su vez constreñido por otros factores determinantes–, la tragedia es meramente humana y sólo es tal en cuanto que se relaciona con un conjunto de valores que trascienden a la persona –pues el elemento de lo divino no se halla presente–. En segundo lugar, la necesidad de transgresión o el enfrentamiento interior provocado por el

---

renmin, Shanghai, 1984, 6 vv., 4/460.

desequilibrio que acontece inmediatamente tras el discernimiento del dilema como tal, puede encontrarse fuera de las acciones humanas: una esposa que habiendo perdido a su marido es incapaz por sí misma de mantener a su joven hijo, y que siendo huérfana no tiene hogar familiar al que regresar. La causa del tambaleo moral –contraer nuevamente matrimonio para mantener a su hijo, o condenarlo a una vida de penurias por preservar su castidad– se halla más allá de las acciones individuales humanas, situada en lo que vulgarmente se denomina *destino* y desde el cual, aún prescindiendo de su personalización, nos acercamos a la verdadera tragedia en el sentido heleno del término: el reconocimiento de que tanto la justicia como la injusticia en la existencia humana están fundamentadas transcendentamente por igual. Para ejemplificar el modo en que ambos motivos fueron tratados en las biografías históricas de la época recurriremos a dos textos imprescindibles: el *Shiji* de Sima Qian, cuyas biografías de *cike* 刺客 o “invitados asesinos” y de *youxia* son paradigma de dilemas y tragedia secularizada, y el *Lienüzhuan* 烈女傳 o *Biografías de Mujeres Ilustres*, en donde se dan cita tanto estereotipos morales femeninos como *femmes fatales* factores de destrucción de imperios. Profundizar en el primero de estos textos reclama detenernos a considerar la naturaleza de estas misteriosas figuras –*cike* y *youxia*– y la relación que entre ellos mismos y la estructura social existía.

### **5.1. Antecedentes ideológicos del *ethos youxia***

Una de las cuestiones que con regularidad reaparecen en todo trabajo dedicado al estudio de la caballería errante en la antigüedad China es a quién se deben como deudores ideológicos aquellos identificados con la capa social (o filosófica) de los *youxia*. Tras ello se esconden una serie de supuestos difíciles de sostener filológicamente, en cuanto que pueden ser deconstruidos como una proyección de determinadas ideas modernas, pero que bien por tradición bien por indiferencia han consolidado detrás de ellos mismos los mecanismos que pretenden explicar cómo surge el *ethos* filosófico que emana de las heroicas gestas de los caballeros errantes chinos.

La primera es una conjetura social, la idea hoy completamente superada de que la antigüedad china ofrecía un bloque diáfano y uniforme, tal vez incluso atemporal,

identificado con el confucianismo y con una rígida ritualística que convertía al ser humano en un autómatas controlado por la tiranía de lo social. La aparición de una figura transgresora (el *youxia*) sólo podía ser resultado de una crisis dentro de ese sistema en sí mismo atemporal, y debía ser comprendida, en consecuencia, como *posterior y contraria* a él. No es casualidad que el mohísmo, precisamente, ofreciera consuelo a los primeros autores modernos en abordar esta cuestión.

El segundo postulado es, si cabe, más resbaladizo, ya que en realidad el valor testimonial que poseen los documentos históricos que a través de los siglos nos han llegado no ofrecen tanto un reflejo de la filosofía de sus protagonistas –tal y como se ha defendido– como de los pensamientos de sus autores con respecto a los hechos históricos. Esto es, *la literatura histórica en la China antigua es fundamentalmente moral* y, por tanto, más allá del hecho objetivo narrado –una ascensión real, un asesinato, una conquista– el modo en que éste se presenta y cómo se presenta determinan el *ethos* de lo narrado. Si bien este último carácter subjetivo de la narración histórica puede parecer obvio, no lo sea tanto, tal vez, el hecho que esta misma subjetividad está firmemente determinada por el mensaje ético que se quiere dar con ello: la realidad en el pensamiento chino es profundamente moral, antes que verídica, fáctica. El valor ético de una historia trasciende, supera y subordina la literalidad de la narración como hecho ocurrido para así entregar a su lector el pensamiento pretendido.

Las primeras valoraciones históricamente relevantes del carácter filosófico que precedió a los *youxia*, surgidas en el s. XIX, buscan sin excepción relacionar a estas figuras con el mohísmo, antagonista primero de la escuela de Confucio y tenido en gran estima por aquellos que concebían la historia del pensamiento chino como una “unidad confuciana” que únicamente aquellos, los mohistas, se atrevieron a desafiar. Por ello, el *youxia*, como el mohista, habría sido ante todo un revolucionario, un transvalorador de los *mores* sociales que habían tiranizado al individuo durante tres milenios, y de los que ahora, en el advenimiento de la modernidad china, había que liberarse nuevamente. Con la excepción de Chen Feng 陳豐 (1810–1882), primero en proponer esta identificación<sup>784</sup>, las más destacadas personalidades filosóficas de principios del s. XX que defenderán el lazo mohista se

---

<sup>784</sup> CHEN FENG, *Dongshu dushu ji* 東塾讀書記, 12/201 (Shangwu, Taiwán, 1997).

encuentran relacionadas de una u otra forma con el ataque al confucianismo o el movimiento neocultural (*Xīn wénhuà yùndòng* 新文化運動): Kang Youwei primero, seguido de cerca por su discípulo Liang Qichao y el literato Lu Xun, hasta el neoconfuciano racionalista (*Xīn lǐxué* 新理學) Feng Youlan y el poeta de raíces freudianas Wen Yiduo<sup>785</sup>, quien perteneció a la *Sociedad de la Luna Nueva* o *Xīn yuè shè* 新月社, vinculada al movimiento neocultural. Los ecos de sus opiniones –breves notas puntuales que, salvo en el caso de Feng Youlan, escasean en intentos de justificarse a sí mismas– perviven todavía, como demuestra la falta de una respuesta a la obra de Masubuchi Tatsuo y James J.Y. Liu<sup>786</sup>. Este último, siguiendo a Feng Youlan, reconoce considerables diferencias entre los mohistas y los *youxia*: que los últimos eran guerreros profesionales y únicamente practicaban la moral mohista, a diferencia de aquellos, que la sistematizaban y, en especial, que los *youxia* no estaban interesados en cuestiones políticas<sup>787</sup>. En cualquier caso, el apoyo textual reclamado por esta opinión se encuentra en el *Huainanzi*, en cuyo penúltimo libro se nos dice:

孔子弟子七十，養徒三千人，皆入孝出悌，言為文章，行為儀錶，教之所成也。墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不還踵，化之所致也。夫刻肌膚，鑿皮革，被創流血，至難也；然越為之，以求榮也。

“Los discípulos de Confucio eran 70, manteniendo a 3.000 personas, todos entraban con deferencia filial y salían con deferencia fraternal, sus palabras eran elegantes, sus acciones ceremoniales, enseñándolos así se consiguió. Mozi estaba al mando de 180 hombres, a todos podían enviar a atravesar fuego y caminar sobre espadas, ante la muerte no se volvían sobre sus talones, transformándolos así se entregaron. El cortar el músculo, perforar la piel, fluyendo la sangre por las heridas, es doloroso; mas en Yue se hace por honor”<sup>788</sup>.

<sup>785</sup> KANG YOUWEI, *Kang Youwei quanji* 康有為全集, *Kongzi gaizhi kao* 孔子改制考, 6/65 (Zhongguo renmin, Beijing, 2007, 12 vv.); LIANG QICHAO, *Liang Qichao quanji* 梁啟超全集, *Mozi xuean* 墨子學案, 11/Anexo/3300 (Beijing chubanshe, Beijing, 1999); LU XUN, *Lu Xun quanji* 魯迅全集, Renmin wenxue, Beijing, 1973, 20 vv., vol. 4, *Liumeng de bianqian* 流氓的變遷, p. 160; FENG YOULAN, *Sansongtang xueshu wenji* 三松堂學術文集, Beijing daxue, Beijing, 1984, *Yuan ru mo* 原儒墨, p. 305 (= *Sansongtang quanji* 三松堂全集, Henan renmin, Henan, 2001, 14 vv., vol. 11, pp. 287–313); WEN YIDUO, *Wen Yiduo quanji* 聞一多全集, Hubei renmin, Hubei, 1993, 12 vv., vol. 2, *Guanyu Ru/Dao/Tufei* 關於儒·道·土匪, p. 378. Estas y otras opiniones modernas aparecen recogidas (sin referencias) en los siguientes artículos: XUE BOCHENG 薛柏成, “Mojia sixiang dui Zhongguo ‘youxia’ jingsheng de yingxiang” 墨家思想對中國“俠義”精神的影響, *Dongbei shi daxue bao*, 2/7 (2005), pp. 115–116; WANG JUYING 汪聚應, “Zhong guo xia de lishi wenhua quanshi” 中國俠的歷史文化詮釋, *Shehui kexue pinglun*, 4 (2008), pp. 71–72.

<sup>786</sup> MASUBUCHI TATSUO 增淵龍夫, *Chūgoku kodai no shakai to kokka* 中國古代の社會と國家, Kōbundō, Tokyo, 1960; JAMES J.Y. LIU, *The Chinese Knight-errant*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

<sup>787</sup> LIU, 1967, pp. 11 ss. Esto es igualmente falso, dado que las anécdotas de *xia* y *cike* son fundamentalmente políticas.

<sup>788</sup> *Huainanzi*, 20/217/6–9. El final del texto se refiere al proceso de escarificación que las tribus Yue del sur de

La deliciosa contraposición entre Confucio y los mohistas poco tiene que ver, en realidad, con su pertenencia a una moral *youxia*, en cuanto que el libro vigésimo del *Huainanzi* es un sumario de toda la obra, centrado en el proceso correcto de gobierno y en la figura del monarca ideal. Una historia narrada por Lü Buwei puede traerse a colación para mostrar, comparativamente con un caso similar en el *Zuo Zhuan*, que lo que al mohísmo se le descubre como común para con el *ethos youxia* es en realidad parte fundamental de la disposición psicológica china con respecto al honor, la vida y la muerte. Lo relata así el enciclopedista primer ministro del reino de Qin: cerca del año 380 a.C. un líder de la secta mohista, llamado Meng Sheng 孟勝, fue nombrado protector del estado por el gobernante Yangcheng 陽城君, sellando un pacto entre ellos con dos mitades de un jade: 符合聽之 “al que los credenciales junte obedeceré”, simbolizando con ello que sólo de aquél que poseyera la otra mitad aceptaría órdenes. Tras la muerte del rey<sup>789</sup>, varios ministros y miembros de la élite aristocrática se aliaron con Yangcheng para atacar y asesinar al procurador y reformador del rey, Wu Qi 吳起, no contentos con las innovaciones políticas que sin embargo habían hecho prosperar al estado de Chu. Yangcheng se convirtió en fugitivo, siendo perseguido por el nuevo rey de Chu, Su 肅. El deseo de apropiarse de su feudo supuso para Men Sheng un dilema, pues se había comprometido a protegerlo y no recibir órdenes salvo de aquél que tuviese los credenciales adecuados. Así, Meng Sheng se preparó para morir, pero su discípulo Xu Ruo 徐弱 le increpó, recordándole que si moría el linaje de los mohistas peligraría. Ante este nuevo dilema, Meng Sheng decidió nombrar un sucesor antes de suicidarse, para así con su ejemplo, cual Sócrates ante su cicuta, propagar la seriedad de las enseñanzas mohistas. Xu Ruo aceptó, pidiendo la oportunidad de morir primero, y tras cortarse la garganta Meng Sheng nombró a Tian Xiangzi 田襄子 sucesor de la secta. A continuación se quitó la vida, y a él le siguieron 182 discípulos<sup>790</sup>. De todos ellos, dos habrían abandonado a Tian Xiangzi después del suicidio colectivo para entregar su vida al lado de Meng Sheng una vez el

---

China habría llevado a cabo como manifestación de su virilidad. Véase JOHN S. MAJOR ET AL., *The Huainanzi. A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, Columbia University Press, Nueva York, 2010, p. 818, n. 59.

<sup>789</sup> El rey Dao 悼 de Chu falleció en el año 381 a.C.

<sup>790</sup> En total 180 discípulos, a los que seguirían dos más (tres, pero corregido *ap.* Wu Kaisheng por KNOBLOCK, 2000, p. 487). Véase *Lüshi chunqiu*, 19.3/122/12–23. Cfr. *Shiji*, 65/2168.

liderazgo había sido ya transferido, lo cual, según palabras del mismo Tian Xiangzi –opinión reforzada por Lü Buwei–, no se correspondía con las enseñanzas del mohísmo: 孟子已傳鉅子於我矣，當聽。[...] 墨者以為不聽鉅子不察 “El maestro Meng ya me ha transferido el liderazgo, debéis obedecer. [...] Los mohistas creen que no obedecer al líder es no comprender [las enseñanzas mohistas]”. Esto, como se verá, es contrario al *ethos youxia*, en el que un sujeto podía abandonar a su señor libremente, en especial si lo consideraba moralmente decadente –compárese, por ejemplo, con la justificación menciana del tiranicidio–.

Una segunda historia mostrará hasta qué punto la aceptación de la propia muerte se hallaba presente en la sociedad pre-imperial china. El protagonista es, en este caso, un conocido discípulo de Confucio, Zi Lu 子路, quien en el año 481 a.C., se encontró ante una situación similar. Habiéndose producido una pequeña rebelión en el estado de Wei entre Kong Kui 孔悝 y su sobrino Kuai Kui 蒯聩, promotor del *coup d'état*, el administrador de la familia Kong, Luan Ning 樂寧, escuchó la noticia y se lo hizo saber a Zi Lu, que por aquel entonces servía en la ciudad de Pu 蒲 del mismo estado de Wei. Zi Lu, deseando asistir a su señor, se dirigió a Wei, en cuyas puertas encontró a Zi Gao 子羔, también discípulo de Confucio y juez del estado de Wei. Zi Gao le instó a regresar con él, advirtiéndole que las desgracias de su señor no eran las suyas propias, pero Zi Lu se negó, recordando como una persona noble cuyo alimento ha dependido de su señor no puede abandonar su lealtad ante las dificultades. Dirigiéndose a la casa de los Kong y aprovechando la salida de un mensajero para entrar sin permiso, Zi Lu se enfrentó verbalmente al insurgente, advirtiéndole de que, incluso matando a su tío, alguien le acabaría sucediendo. Asustado, Kuai Kui ordenó a dos hombres atacar a Zi Lu, quienes en la lucha hirieron fatalmente al discípulo de Confucio, cortando además el cordel que sostenía su sombrero. Antes de exhalar un último suspiro, Zi Lu dijo: 君子死，冠不免 “Incluso al morir un hombre ejemplar, no se desprende de su sombrero”. Y atándolo de nuevo, murió<sup>791</sup>.

La presencia del suicidio y del derecho sobre la propia vida, ampliamente estudiado por

---

<sup>791</sup> La historia se encuentra recogida en el *Chunqiu zuozhuan*, B12.15.5/459/31 ss., fuente de la misma en *Shiji*, 37/1599–1601.

Durkheim<sup>792</sup>, ha sido analizado desde diferentes frentes en lo que a la sociedad china respecta, siendo el más importante de estos el ya mencionado estudio *Guilt and Sin in Traditional China* de Wolfram Eberhard<sup>793</sup>. El profesor alemán distinguió entre cinco categorías diferentes de suicidio en función de las motivaciones del agente moral: samsoníticos, altruistas, egotistas, normativos y dilemáticos, aplicados todos ellos sin excepción a la sociedad post-Han y, más concretamente, a un contexto budista, en donde la presencia del concepto búdico de pecado nos aleja sustancialmente del propósito de este estudio. Mas cercano sin embargo es el estudio del profesor Ping-Cheung Lo, “Confucian Views on Suicide and Their Implications for Euthanasia”<sup>794</sup>, quien analizando diversos testimonios textuales e históricos vinculados al confucianismo clarificó dos tesis y una antítesis que sirven de contrapunto y complemento a la visión mohista:

Tesis 1: 殺身成仁 “Matar el cuerpo para alcanzar *ren*” / 捨生取義 “Abandonar la vida por elegir/tomar *yi*”– El agente moral debe estar dispuesto a dar su vida si es necesario para mantener sus valores morales principales (*ren* e *yi*). La primera expresión proviene de las *Analectas*, en donde Confucio nos dice que 志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁 “El *shi* íntegro y el hombre de *ren*, no buscarán vivir dañando su *ren*, matarán su cuerpo si con ello alcanzan *ren*”<sup>795</sup>. La segunda tiene su origen en el conocido pasaje de Mencio: 生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也 “Vivir, también yo lo deseo; *yi*, también yo lo deseo. Si ambos no pueden obtenerse simultáneamente, abandonaré la vida mas tomaré el *yi*”<sup>796</sup>.

<sup>792</sup> E. DURKHEIM, *Suicide: A Study in Sociology*, Free Press, Nueva York, 1951, pp. 209 ss.

<sup>793</sup> Obra citada, véase especialmente pp. 90–105. Eberhard reconoce en los últimos un tipo de dilema propio de la tragedia griega, surgido de la violación por ignorancia (p. 96), y que es necesario compensar a través de acciones meritorias o del suicidio, reconocimiento de la falta y purificación de la misma –pues la falta permanece en el cuerpo fallecido, mientras la persona huye del mismo limpia de toda culpa–.

<sup>794</sup> RUIPING FAN (ed.), *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, pp. 69–101. Sobre el suicidio en la sociedad pre-Han y Han, véanse los estudios de ZHU HONGWEI 朱紅瑋, “‘Shiji’ suo ji zisha xianxiang chutan” 《史記》所記自殺現象初探, *Wenzhou zhiye jishu xueyuan xuebao*, 4/4 (2004), pp. 63–66; LIU RONG 劉蓉, “Lun Xi Han de zisha xianxiang” 論西漢的自殺現象, *Jinyang xuekan*, 1 (2005), pp. 76–80. Zhu recoge seis suicidios en la dinastía Zhou Occidental, 23 en el período Chunqiu, 18 en los Estados Combatientes, 11 en la dinastía Qin y 572 en Han, datos, no obstante, que se remiten únicamente a los casos contemplados en el *Shiji*.

<sup>795</sup> 15.9/42/21.

<sup>796</sup> 11.10/59/26.



Tesis 2: 士可殺不可辱 “Un *shi* puede matarse, no puede humillarse” – El agente moral debe estar dispuesto a dar su vida si es necesario para mantener su dignidad y evitar la humillación. Esta idea se encuentra presente en el *Liji*: 儒有[...]可殺而不可辱 “Un *ru* [...] puede matarse mas no puede humillarse”<sup>797</sup>.

Antítesis 1: 死重泰山 “Morir debe pesar como el Monte Tai” – El agente moral debe sopesar su suicidio para que su muerte, si ha de producirse, sea por una causa tal que lo ennoblezca. En caso de no ser así, debe vivir para alcanzar ese ideal. Esta expresión se encuentra claramente expresada en la vida del historiador Sima Qian quien, acusado de defender a un oficial corrupto, eligió la castración –y por tanto la humillación– temiendo que su muerte pasase desapercibida, para así poder finalizar su gran obra, *Shiji*, con la que registrar a su linaje familiar en la posteridad: 人固有一死, 死有重於泰山, 或輕於鴻毛, 用之所趨異也 “El hombre sólo muere una vez, que su muerte tenga el peso del Monte Tai, o que sea tan ligera como la pluma de un ganso, depende del modo en que la use”<sup>798</sup>. Otro ejemplo puede encontrarse en la *Analectas*, en donde Confucio simpatiza con la decisión a primera vista deshonesto de Guan Zhong:

子貢曰: “管仲非仁者與? 桓公殺公子糾, 不能死, 又相之。”子曰: “管仲相桓公, 霸諸侯, 一匡天下, 民到於今受其賜。微管仲, 吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也, 自經於溝瀆, 而莫之知也。”

“Zi Gong dijo: ‘Que Guan Zhong carecía de *ren*, ¿no es así? El duque Huan mató a su hermano el príncipe Jiu, no sólo no murió [Guan Zhong], también se hizo ministro suyo’. El Maestro dijo: ‘Cuando Guan Zhong se hizo ministro del duque Huan, déspotas y señores feudales, como un sólo cuerpo asistieron a lo que hay Bajo el Cielo, y el pueblo hasta el día de hoy sigue recibiendo este favor. Sin Guan Zhong, nuestro pelo estaría desaliñado y las ropas se replegarían descuidadamente. ¿Cómo iba a excusarse como un hombre o mujer ordinario, con ligereza entregándose a una acequia, sin que nadie lo conociese?’”<sup>799</sup>.

Descartado el vínculo principal entre mohistas y *youxia* como común denominador del *ethos* clásico chino, sólo nos queda analizar hasta qué punto la presencia de *yi* en el mohísmo

---

<sup>797</sup> 42.2/163/14–15. Nótese que la construcción *kě shā* 可殺 es pasiva, por tanto, el verbo debe traducirse por un reflexivo, “matarse”.

<sup>798</sup> *Hanshu*, 62/2732.

<sup>799</sup> *Lunyu*, 14.17/38/23–25.

constituye una confirmación de la tesis enunciada por los revolucionarios o, al contrario, una nueva muestra de la confluencia de sus ideas sobre su objeto de estudio. La idea central que mantienen los defensores de una filiación mohista es que éste, al igual que el confucianismo, da importancia a la integridad personal o *yi*, pero a diferencia de aquél, el mohista está dispuesto a sacrificar su misma existencia por la realización de su ideal (¿revolucionario?). Ya hemos visto que esto no es así, y el confucianismo mantiene precisamente la misma tesis. No obstante, a pesar de la coincidencia en lo que a la nomenclatura filosófica respecta, el concepto de *yi* propio del mohismo no sólo era, *ipssima verba*, diametralmente opuesto al confuciano, sino que su mismo sistema de jerarquías se contraponía al sistema de valores tanto de confucianos como de *youxia*. La refutación se encuentra en el mismo texto de Mo Di, en donde el filósofo ataca la concepción pluralista de *yi* por discriminar erráticamente el concepto de *yi*:

天下之人異義。是以一人一義，十人十義，百人百義，其人數茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，而非人之義，故相交非也。內之父子兄弟作怨讎。

“Los hombres Bajo el Cielo discriminaban su *yi*. Por ello un hombre tenía un *yi*, diez hombres tenían diez *yi*, cien hombres tenían cien *yi*, cuanto más numerosos estos hombres, sus así llamados *yi* también eran más numerosos. Por ello los hombres aprobaban su *yi*, mas desaprobaban el *yi* de otros, por lo que no había vínculos. En su interior/relaciones internas, padres, hijos, hermanos mayores y menores se enemistaban.”<sup>800</sup>.

El compromiso mohista es completamente anticonfuciano: eliminar toda distinción social unificando los *yi* de todos los seres humanos en una única entidad, esto es, en la doctrina utilitarista subyacente al pensamiento de Mo Di, negando por tanto la posibilidad del descubrimiento del individuo:

明乎民之無正長以一同天下之義，而天下亂也。是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。

“Es evidente que es en ausencia de un heraldo corrector del pueblo que como un todo unifique los *yi* Bajo el Cielo, que hay caos Bajo el Cielo. Esta es la razón por la que se escoge al hombre más virtuoso,

---

<sup>800</sup> *Mozi*, 12/15/29–16/1. Aunque el pasaje en sí no hace referencia directa al confucianismo, el capítulo parece tener como objetivo criticar el sistema administrativo confuciano, los *junzi* contemporáneos, y el pluralismo de *yi* defendido por el confucianismo.

sagaz e inteligente Bajo el Cielo, entronándolo como Hijo del Cielo, encargándole la unificación en un todo de los *yi* Bajo el Cielo”<sup>801</sup>.

Al unificar el concepto de integridad personal en un bloque monolítico, aplicado por igual a todo ser humano y eliminando por tanto la individualidad, el mohísmo cae precisamente en aquello que se impugnaba al confucianismo: la negación de la persona y su sometimiento ciego a la sociedad como esclavo de los *mores* colectivos. Estos *li*, que Mo Di elimina, deben ser substituidos por un modo de comportamiento no regulado por la tradición, sino por la sabiduría de una suerte de rey–filósofo capaz de contemplar la idea primordial de la cual surge la multiplicidad de equivocadas aspiraciones personales. La metáfora platónica no es baladí.

Consecuencia de todo ello es el segundo principio fundamental del mohísmo: el amor indiscriminado e incondicional o *jiān ài* 兼愛, con el cual se viola el principio natural de diferenciación social entre regentes y gobernados, padres e hijos, maestros y alumnos, etc. Como en el confucianismo, el *ethos youxia* respira jerarquización social –el propio sinograma de *xia*, como veremos, podría ser una representación figurada de un cabecilla “abrazando” a sus tropas– y, por tanto, amor y afecto discriminados. El carácter incondicional del mismo estará fuertemente determinado por la realización de los ideales propios de cada sujeto moral –la función paternal propia del padre, gubernamental del regente, etc.–, siendo precisamente la multiplicidad de *yi* la que ocasionará el *modus operandi* del caballero errante.

A pesar de este sustrato común que parece unir a *ruistas* y *youxia* por igual, debe precisarse que el confucianismo, al igual que el mohísmo –y esto lo recuerda Sima Qian en su elogio a la caballería errante– 皆排擯不載 “todos ellos los rechazan y no escribieron sobre ellos”<sup>802</sup>, lo cual es enteramente preciso y fiel a los textos anteriores al historiador chino que han llegado hasta nosotros<sup>803</sup>. En lo que sigue profundizaremos en las características propias

---

<sup>801</sup> *Mozi*, 12/16/5–7.

<sup>802</sup> *Shiji*, 124/3183. La relación ha sido defendida, sin embargo, por algunos autores, entre ellos, Yu Kaituo 於開拓, Zhou Hongyu 周紅玉, Hong Aiyun 洪愛雲 y Wang Xinwei 王新偉, en “Zhouyi yu Zhongguo de xia wenhua” 周易與中國的俠文化, *Kaoshi zhoukan*, 5 (2009), pp. 45–46. Disienten LIU (1967, p. 7) y Jian Zhao, en “The Early Warriors and the Birth of the Xia”, *Nagoya University of Commerce and Business, Journal of Language, Culture and Comunication*, 3/2 (2001), pp. 21–42.

<sup>803</sup> Sí aparece *xiá*, sin embargo, en el *Yili* (12/76/17 y 13/84/11) y en el *Liji* (25.28/126/18), pero el sinograma debe ser leído como *jiá* 夾, “doble”. Lo mismo puede decirse de sus apariciones en *Shuoyuan* (14.4/112/22) y *Chunqiu fanlu* (2.1/9/9; 12.1/54/27), y en *Hanshi waizhuan* (5.8/36/17), en donde *xiá* debe corregirse a *xié* 挟

de los *youxia* y su relación con las diversas capas sociales, antes y durante la dinastía Han<sup>804</sup>, así como los lazos que mantuvieron con los *cike* o “invitados asesinos”, mostrando que cualquier intento de relacionarlos con una escuela filosófica está condenado al fracaso y no alcanza a asentar a estos en el lugar que les corresponde dentro de la historia social china. La tesis que defenderemos es que los *xia*, lejos de ser una secta filosófica o con vínculos confucianos, mohistas o huang–laoístas, habrían sido un estrato social asociado a la cosmovisión aristocrática Zhou y producto del *ethos* militar de esta clase, independientes y anteriores, por tanto, al nacimiento y proliferación de las diferentes escuelas confucianas pero, como ellas, esencialmente opuesto a los mohistas.

## 5.2. Naturaleza y contexto social de los *xia*

La raíz etimológica del término *xia* 俠 nos es desconocida y no ha sido estudiada hasta la fecha. Es plausible suponer, en base a su componente fonético, que se habría pronunciado \*grêp con anterioridad a la dinastía Han, estando tal vez relacionado con la idea de “apoyar”, \*krêp 夾 o “abrazar”, \*tsêp? 挾. Dado que estos sinogramas fueron utilizados indistintamente antes de Han Fei, es de suponer que *xia* 俠 sea un préstamo fonético con el que escribir una palabra ya presente en la lengua, pero que dado su carácter poco ortodoxo –ni confucianos ni mohistas escribieron sobre ellos– carecía todavía de representación gráfica adecuada. Su elección podría haber correspondido a un factor adicional: su semejanza con una gran persona bajo cuyos brazos abiertos se encontrarían otros hombres, tal vez sus protegidos. Ambas hipótesis se ven reforzadas si nos atenemos a la teoría propuesta por Miyazaki Ichisada 宮崎市定: que *xia* habría significado originalmente “espada”, *jiá* 鋏<sup>805</sup>, cuya raíz fonética remite a las formas tibetanas de “abrazar” (\*gyap), “proteger” (*skyob-pa*,

---

siguiendo *Shijing*, 236/117/21.

<sup>804</sup> Sobre las actividades de los *xia* tras la caída de la dinastía Han, téngase en cuenta la siguiente bibliografía orientativa, en modo alguno exhaustiva: LIU (1967), pp. 42 ss., así como la reseña crítica de E. Wilkinson, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969), pp. 428–429; CAO ZHENGWEN 曹正文, *Xia ke xiang: zong tan Zhongguo wuxia* 俠客行–縱談中國武俠, Yunlong, Taibei, 1998; CHEN PINGYUAN 陳平原, *Qianggu wenren xiake meng* 千古文人俠客夢, Xinhua shudian, Beijing, 2002. Adicionalmente, el motivo de la tragedia y sus vinculaciones con los *xia* en el teatro Yuan han sido estudiadas por LUK, art.cit., pp. 15–28; ALEXANDER HUANG, “The Tragic and the Chinese Subject”, *Stanford Journal of East Asian Affairs*, 3/1 (2003), pp. 55–68.

<sup>805</sup> MIYAZAKI ICHISADA, *Zhongguo gudai shilun* 中國古代史論, Heibonsha, Tokyo, 1988, p. 252.

*bskyabs*) y “asistir” (*skyabs*)<sup>806</sup>. A esto cabe añadir la mención de los *sijian* 私劍 o “espadas privadas”, un término utilizado únicamente por Han Fei y que asocia con las actividades de los *youxia*, en concreto, con esos protegidos con los que habrían causado el caos social<sup>807</sup>.

A *xia* le acompaña generalmente un adjetivo, siendo el más frecuente *yóu* 遊, habitualmente traducido por “errante” pero que, como ha precisado James J.Y. Liu, no implicaba ni un carácter eremita ni ambulante, sino la disposición personal a moverse con libertad de un lugar a otro según fuese requerido por sus superiores —a diferencia de los *shi*, a los cuales el gobierno les asignaba habitualmente un puesto administrativo fijo—<sup>808</sup>. En ocasiones se nos habla también de *rènxia* 任俠, “*xia* que asume un puesto de responsabilidad o protección”<sup>809</sup>; *qīngxia* 輕俠, “jóvenes *xia*” o “*xia* turbulentos”; *háoxia* 豪俠, “*xia* poderosos” o “*xia* de familias poderosas”; etc. Estas denominaciones parecen haber sido importantes a la hora de distinguir la personalidad de cada uno de ellos, siendo los *hao* hombres poderosos de gran nobleza y experiencia, a diferencia de los *qīng*, dedicados en general a tareas ilegítimas o ilegales<sup>810</sup>.

Por los diferentes testimonios que han llegado hasta nosotros, estas figuras parecen proceder de diferentes estratos sociales, siendo mayoritariamente pobres pero poseyendo una elaborada red de contactos que les permitían sobrevivir, a pesar de sus rústicas ocupaciones<sup>811</sup>. Muchos de ellos parecen haber gozado desde antiguo del favor de nobles y familias poderosas (*háo*), e incluso haber pertenecido a las mismas<sup>812</sup>. Con la unificación de los

---

<sup>806</sup> SCHUESSLER, p. 537.

<sup>807</sup> Lo defiende Chen Guanghong 陳廣宏, en “Guanyu Zhongguo zaoqi lishi shang youxia shenfen de chongxin jiandao” 關於中國早期歷史上遊俠身份的重新檢討, *Fudan xuebao (shehui kexue ban)*, 6 (2001), pp. 121–122, siguiendo a QIAN MU 錢穆, “Shi xia” 釋俠, *Zhongguo xueshu sixiang shilun cong* 中國學術思想史論叢, Dongda tushu, Taiwan, 1976, 8 vv., II, pp. 367–372. Este artículo es una refutación de la tesis de Feng Youlan, en su *Yuan ru mo*, oportunamente citado. Nótese que los *daijianzhe* 帶劍者 o “portadores de espadas” son asociados, sin embargo, con los *ru* (*Hanfeizi*, 41/395).

<sup>808</sup> LIU, 1967, p. 209, nota 1. También podría sugerirse que *yóu* debe ser leído como *jiāoyóu* 交游, “asociarse”.

<sup>809</sup> Según Mo Di, *rèn* significa 士損己而益所為也 “un *shi* que se daña a sí mismo mas beneficia a aquellos por los que actúa” (*Mozi*, 40/65/7).

<sup>810</sup> *Hanshu*, 77/3266–8; 90/3673.

<sup>811</sup> *Ibid.*, 92/3697 ss. Todos los *youxia* de los que nos habla Sima Qian en su biografía correspondiente, al igual que sus familias, son presentados como gente común sin demasiadas riquezas y con ciertos estudios, pero sin embargo ayudan a los que los rodean con los pocos medios que poseen (*Shiji*, 124/3184). Para una opinión contraria, véase CHEN GUANGSONG, p. 123; LIU, 1967, pp. 3–4. Sobre las conexiones sociales y los sirvientes que habrían mantenido a su servicio, véase T'UNG-TSU CH'Ü, *Han Social Structure*, University of Washington Press, Seattle, 1972, pp. 191–194.

<sup>812</sup> En ocasiones, incluso, habrían robado o saqueado tumbas debido a las circunstancias sociales adversas. Sobre estas familias, téngase en cuenta CH'Ü, pp. 160 ss., con interesantes testimonios en lo que a la relación entre las *hao* y los *xia* respecta.

Estados Combatientes bajo la figura de Qin Shi Huang es de suponer que muchos de estos nobles perdieron no sólo tierras, sino también su *status quo*, e intentaron mantener su posición dedicándose a ciertas actividades al margen de la ley<sup>813</sup>. Resulta significativo, de hecho, que el último personaje con el que Sima Qian finaliza su biografía de los *cike* sea Jing Ke, el guerrero que sin éxito intentó asesinar al gobernante Qin, momento a partir del cual ya no se nos habla de estos asesinos al servicio de nobles, sino de *youxia* pobres entregados a actividades ilícitas y sus seguidores, en ocasiones violentos: así, Sima Qian se refiere a *bifu zhi xia* 匹夫之俠 o *xia* de ordinaria estirpe, cuyas gestas anteriores a la dinastía Qin se han perdido; a antiguos *buyi zhi xia* 布衣之俠 o *xia* de ropas de tela –es decir, no nobles, sino plebeyos, posiblemente *shi* aspirantes a puestos oficiales que debían trabajar para llevar adelante sus estudios–; y a *lüxiang zhi xia* 閭巷之俠 o *xiangqu zhi xia* 鄉曲之俠, *xia* de los suburbios<sup>814</sup>.

La problematicidad de la ambigua relación entre texto y contexto supone en gran medida un freno a nuestro acceso a la representación de la insularización y mutua relación de los conceptos *xia* y *ke*. Ciertos textos parecen subordinar el primero como atributo accidental del segundo, por ejemplo, el *Liezi*, un texto que probablemente no se remonte más allá de la dinastía Han<sup>815</sup>, nos habla de unos *xiake* 俠客 a los que, mientras paseaban cerca de una posada en la que se celebraba una fiesta, un ratón muerto les cayó de una cometa. Creyendo que habían sido ofendidos por los comensales intencionadamente, asesinaron esa noche a toda la familia del anfitrión. La misma historia aparece en el *Huainanzi*, presumiblemente anterior al *Liezi*, pero aquí estos *xiake* son denominados *youxia*<sup>816</sup>. Para complicar todavía más la relación entre ambos términos, Sima Qian refiere que Chun Shenjun 春申君 (320–238 a.C.), gobernante en el estado de Chu, disponía de *sishi* 死士 y *xiaci* 俠刺, “*shi* dispuestos a morir” y “asesinos *xia*” (se trata de un *hapax legomena*), dando a entender que

<sup>813</sup> Sobre las leyes promulgadas para perseguir y ajusticiar a los *xia* que no estaban bajo los auspicios del emperador, véase CH'Ü, pp. 191–192, 195, 245–247. Las familias que les ofrecían cobijo también habrían sido controladas por el gobierno.

<sup>814</sup> *Shiji*, 124/3183. Adicionalmente, se nos habla en otras fuentes de algunos *xia* cuyas actividades eran contrarias al espíritu noble de las personalidades descritas por Sima Qian. Véase CH'Ü, p. 187; *Liezi*, 8/50/12–16; *Huainanzi*, 18/201/7–18.

<sup>815</sup> Sobre su datación, véase la nota de T.H. Barrett, en LOEWE, 1993, p. 299–301.

<sup>816</sup> *Liezi*, 8/50/12–16; *Huainanzi*, 18/201/7–18.

los primeros se diferenciaban de los segundos en su posición oficial dentro del gobierno<sup>817</sup>. Tardíamente comenzó a popularizarse la denominación *shixia* 士俠<sup>818</sup>, así como el compuesto *xiake* que da título al citado poema de Li Bo. La confusa gramática que se oculta, agazapada, tras esta pluralidad de desordenados testimonios textuales no debe cansar nuestro caviloso pensar, pues resulta evidente que nuestra necesidad de catalogación moderna no parece haberles ocurrido a los antiguos. Esta negación del optimismo lógico propio del socratismo científico no debe necesariamente incurrir en su contrario pesimismo lógico, pues en modo alguno se nos exige categorizar a los *xia* del mismo modo que la doctrina confuciana o mohista, es decir, *xia* no admite ser presentado desde una ética normativa sino, antes bien, se trataría de una condición o valoración metaética, un cómo actuar definitorio de determinadas personas que no excluye a clase social alguna ni a procederes particulares –aunque estos sí pueden excluir a aquél–. Dado lo fluctuante de su posición gramatical en el texto, se han propuesto diversas lecturas que no alcanzan a estrechar entre sus líneas la totalidad de los testimonios, irreductibles e incoherentes desde toda perspectiva no funcionalista<sup>819</sup>.

Revelado, pues, el genuino vínculo existente entre *xia* (caballeros deshacedores de entuertos), *ke* (invitados de familias poderosas), y *ci* (asesinos de palacio), el papel de todos ellos como grupo genérico al servicio de familias poderosas con anterioridad a la unificación imperial se nos descubre en la exhibición de poderío de éstas<sup>820</sup>, sirviendo ocasionalmente como milicias destinadas a la conquista de territorios y, por ende, el asesinato de figuras importantes que amenazaban el territorio del señor al servicio del cual se encontraban<sup>821</sup>. Una

---

<sup>817</sup> *Shiji*, 78/2398.

<sup>818</sup> Aparece por primera vez en el *Zhanguo ce*, 200/102/16, obra de difícil datación dado que se trata de una recopilación de material histórico realizada entre los años 26–4 a.C., y que cubre un extenso período desde el año 454 hasta el 221 a.C., siendo éste último en el que debe situarse nuestra cita. No obstante, dado que se trata del intento de asesinato del primer emperador, es posible que el material sea efectivamente tardío.

<sup>819</sup> Ch'ü, por ejemplo, llega a identificar *xia* y *ke* (pp. 187–188, siguiendo *Shiji*, 124/3183, aunque Sima Qian podría estar hablando del “*yi* de *xia* y *ke*”), mientras Tao Xisheng 陶希聖 propone distinguir entre *bian shi* 辨士 o “*shi* polemistas” y *youxia* dentro de la más extensa categoría de *ke* (*Bianshi yu youxia* 辨士與遊俠, Shangwu, Shanghai, 1933, pp. 68 ss.).

<sup>820</sup> Los *xia* y *ke* se ofrecían voluntariamente a un señor en función de la captación virtuosa o carisma del mismo. Esto implicaba el desarrollo de unos vínculos de lealtad que transcendían las motivaciones particulares de su señor, acciones que incluso resultando contrarias a un determinado comportamiento ético se reconvertían en necesarias ante el carácter intramoral de la relación entre ambos. Véase TATSUO MASUBUSHI, “The *Yu Hsia* 游俠 and the Social Order in the Han Period”, *The Annals of the Hitotsubashi Academy*, 3/1 (1952), pp. 84–101; CH'Ü, pp. 127–135.

<sup>821</sup> CH'Ü, p. 131.

función tan social como, a su vez, política.

### 5.3. Sima Qian y la exteriorización del *ethos* youxia

Como obra que inaugura la tradición historiográfica china, el *Shiji*, originalmente titulado *Taishigong shu* 太史公書, comprende por vez primera una amplia labor unificadora y unificante tan propia de numerosos tratados de la época –*Huainanzi*, *Baihutong*, pero también ya en la dinastía Qin a cargo de Lü Buwei, *Lüshi chunqiu*–, pero aplicada de forma directa al entramado histórico: un total de 130 libros que recogen de forma más o menos cronológica todos los hechos históricos significativos desde el mítico Tearca Amarillo hasta los tiempos del propio autor<sup>822</sup>. Nuestro objeto de estudio serán los libros 86 y 124 del *Shiji*, sobre los cuales la cuestión relativa a la autenticidad de determinados capítulos de la obra no afectará a nuestra lectura<sup>823</sup>. Sima Qian intercala abundantes opiniones y justificaciones varias en lo que a su valoración de los hechos históricos respecta, en especial, se obliga a sí mismo a excusar su poco ortodoxo tratamiento de los *xia*<sup>824</sup>. En palabras del propio historiador:

自曹沫至荊軻五人，此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！

“Desde Cao Mo hasta Jing Ke hay cinco hombres, esos que con su integridad bien consiguieron bien no consiguieron [sus objetivos], mas su determinación fue obvia, no decepcionaron sus ideales, [por lo que] hacer que sus nombres pasen a posteriores generaciones, ¿cómo puede ser pretencioso!”<sup>825</sup>.

---

<sup>822</sup> No es que no hubiesen existido textos históricos con anterioridad al *Shiji*, pero el contexto de los mismos había sido fundamentalmente ético y, si bien moldearon en cierto modo la obra de Sima Qian, fue ésta la que sentó un precedente y modelo que sería imitado incesantemente dinastía tras dinastía. Dos buenas introducciones al *Shiji* pueden encontrarse en BURTON WATSON, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, Columbia University Press, Nueva York, 1958, y STEPHEN W. DURRANT, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, SUNY, Albany, 1995.

<sup>823</sup> Téngase en cuenta LOEWE, 1993, p. 406, así como los estudios de A.F.P. HULSEWÉ, “The Problem of the Authenticity of *Shih-chi* CH 123, the Memoir on Ta Yüan”, *T'oung Pao*, 61 (1975), pp. 83–147 (y su refutación en ZONGLI LU, “Problems concerning the Authenticity of *Shih chi* 123 Reconsidered”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 17 (1995), pp. 51–68), y LI ZHANGZHI 李長之, *Sima Qian zhi renge yu fengge* 司馬遷之人格與風格, Sanlian, Beijing, 1963, pp. 155–163.

<sup>824</sup> Para una opinión contraria, véase GRANT HARDY, *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Conquest of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1999, pp. xii–xiv. El autor desestima la inclusión de las opiniones del historiador por considerarlas “brief, inconsistent”. No obstante, en el caso particular del libro 124, estas “brief, inconsistent” opiniones se extienden desde el principio de la página 3181 hasta el final de 3183.

<sup>825</sup> *Shiji*, 86/2538.



Y en el prólogo a los *youxia*, en donde el historiador se extiende sorprendentemente justificando su postura favorable a la en modo alguno estéril labor de estos deshacedores de entuertos:

韓子曰：「儒以文亂法，而俠以武犯禁。」二者皆譏，而學士多稱於世云。至如以術取宰相卿大夫，輔翼其世主，功名俱著於春秋，固無可言者。及若季次、原憲，閭巷人也，讀書懷獨行君子之德，義不苟合當世，當世亦笑之。[...] 今游俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之隄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。

“Han Fei dijo: ‘Los *ru* con su literatura confunden las leyes, los caballeros errantes con su marcialidad violan las prohibiciones’. Ambos son condenados, mas los estudiosos *shi* son muy alabados en todas las épocas. Hasta tal punto que a través de sus artes toman puestos de ministros y grandes oficiales, asistiendo a los señores de su tiempo, reputados sus méritos recogidos están en el *Chunqiu*, por lo que no queda nada que decir. Otros, como Ji Ci y Yun Xian, eran hombres de los suburbios, leyeron libros y solos abrazaron la senda de la virtud del *junzi*, [por mantener] su integridad no se asociaron impunemente con sus contemporáneos, y sus contemporáneos se rieron de ellos. [...] Hoy los *youxia*, aunque sus acciones no siguen el curso de la justa integridad, no obstante sus palabras son ciertamente de confianza, sus acciones ciertamente resolutas, lo prometido ciertamente lo llevan a cabo, no estiman su cuerpo, atienden las penurias de los *shi*, ya sea sobreviviendo o pereciendo, muriendo o viviendo, mas no se vanaglorian de su habilidad, avergonzándose de jactarse de su virtud, por lo que también poseen suficientes [razones por las que hablar de ellos]”<sup>826</sup>.

El historiador continúa inmediatamente comparando las penurias de los antiguos heraldos de la moral confuciana y sus necesarias transgresiones de los *mores* establecidos con los actuales ciudadanos de a pie, carentes de tanta virtud pero enfrentados a las mismas cuestiones vitales en un mundo intelectualmente decadente y caótico. Y añade:

以余所聞，漢興有朱家、田仲、王公、劇孟、郭解之徒，雖時捍當世之文罔，然其私義廉絜退讓，有足稱者。[...] 余悲世俗不察其意，而猥以朱家、郭解等令與暴豪之徒同類而共笑之也。

“A través de lo que he oído, en Han prosperaron Zhu Jia, Tian Zhong, Wang Gong, Ju Meng y Guo Xie, que aunque a veces violaron el entramado cultural, sin embargo en su privacidad fueron íntegros e incorruptibles, poseyendo suficiente con lo que ser alabados. [...] Me entristece que desde las costumbres actuales no se examinen sus intenciones, mas se vulgarice a Zhu Jia, Guo Xie y otros integrándolos en la misma categoría que esos que siguen la violencia, ridiculizándolos en conjunto”<sup>827</sup>.

<sup>826</sup> *Shiji*, 124/3181 ss. Cfr. *Hanfeizi*, 49/449. Ban Gu, al redactar su nueva historia de Han, se opondrá abiertamente a esta idealización de Sima Qian, redactando un capítulo prácticamente idéntico a su libro 124 –*Hanshu*, 92/3697–3720–, pero con ligeras variaciones para criticar el *ethos youxia*. Cfr. *Hanshu*, 62/2737–2738; *Qian Hanji*, 10/2b–3a.

<sup>827</sup> *Shiji*, 124/3183.

Finalmente, cabe añadir a esta justificación tanto las circunstancias personales –que rodearon su emasculación– como doctrinales de la obra. En efecto, Sima Qian no sólo se consideraba a sí mismo confuciano sucesor de la línea iniciada por el duque Zhou, mantenida por Confucio, y consumada finalmente en su persona –lo cual no evitó que simpatizara con el pensamiento huang–laoísta<sup>828</sup>, sino que era así mismo discípulo de Dong Zhongshu, autor de aquella exégesis judicial a los anales confucianos, el *Chunqiu jueyu*. Tanto la obra de su maestro como el propio *Chunqiu* –junto a otras fuentes históricas de gran importancia<sup>829</sup>, habrían contribuido a la para nada efímera permisividad heterodoxa con la que el historiador chino afronta sus biografías de *ke* y *xia*, a pesar de haber sido excluidas previamente por las formas literarias canónicas:

曹子匕首，魯獲其田，齊明其信；豫讓義不為二心。作刺客列傳第二十六。[...] 救人於厄振人不贍，仁者有乎；不既信，不倍言，義者有取焉。作游俠列傳第六十四。

“Con la daga de Cao Mo, Lu tomó sus tierras, Qi mostró su confianza; la integridad de Yurang no se entregaba a dos corazones. [Por ello] compuse la vigésimo sexta biografía ejemplar sobre invitados asesinos. [...] Auxiliaban a las personas en problemas y aliviaban a las personas que no tenían suficiente, ¿acaso no son estos los que poseen *ren*? No pierden su confianza, no traicionan sus palabras, los que poseen integridad eligen/poseen esto. Compuse la trigésimo cuarta biografía ejemplar sobre *youxia*”<sup>830</sup>.

Es momento, pues, de examinar el manejo de la discrepancia ortodoxa en los dos dilemas éticos propuestos por Sima Qian en su biografía de invitados asesinos: los casos de Yurang y Nie Zheng, citados en nuestra discusión sobre las posibilidades de realización de la semántica trágica en China.

<sup>828</sup> Véase HARDY, pp. 17 y 154 ss., así como DURRANT, pp. 1–69. La preferencia por Huang–Lao sobre Confucio fue apuntada por Ban Gu, en *Hanshu*, 62/2738.

<sup>829</sup> Un estudio de estas fuentes puede encontrarse en JIN DEJIAN 金德建, *Sima Qian suojian shu kao* 司馬遷所見書考, Shanghai renmin, Shanghai, 1963. Para los relatos Han sobre *youxia* Sima Qian se habría servido del propio material de la corte, mientras la historia sobre Jing Ke habría sido transmitida por el médico personal del regente Qin y salvador del mismo ante el ataque del invitado asesino, Xia Wuju 夏無且, a dos conocidos de Sima Qian, Gongsun Jigong 公孫季功 y el Maestro Dong 董生 (*Shiji*, 86/2538). Es tentador suponer que este Maestro Dong fuera Dong Zhongshu, pero la datación se vuelve complicada. Xia Wuju salvó al futuro emperador en el año 227, y aunque no sabemos la fecha de su fallecimiento, Dong Zhongshu no nació hasta el año 179, por tanto, 46 años después de estos hechos. Si pensamos en un Xia Wuji joven, y un Dong Zhongshu igualmente en su tierna mocedad, Wuju tendría que haber vivido cerca de 80 años. Cfr. DERK BODDE, *Statesman, patriot, and general in ancient China: three Shih chi biographies of the Ch'in Dynasty*, American Oriental Society, New Haven, 1940, pp. 41–42, defendiendo la posibilidad de que este fragmento se remontase a Sima Tan 司馬談, padre del historiador que habría comenzado el *Shiji*. No obstante las historias de los *cike* están únicamente justificadas, frente a la ortodoxia, por las vicisitudes particulares de Sima Qian, por lo que resulta difícil atribuir la inclusión de esta anécdota a su antecesor.

<sup>830</sup> *Shiji*, 130/3315, 3318.

#### 5.4. Yurang: un Áyax oriental

El *Áyax* sofocleo, o *Ayante*, como gustó en transcribir con mayor cautela su nombre Fernández–Galiano –alejándose así de las “feas corruptelas” que infectaron tempranamente nuestras ediciones, no siempre tan directamente traducidas del griego como cabría esperar–, constituye una de las piezas clave de la estética trágica helena, en donde el sufrimiento, y por consiguiente la sabiduría, el πάθει μάθος del héroe sofocleo es en su resolución resultado de soportar, más que de arremeter contra su destino. Bien definió Fernández–Galiano la función de esta tragedia al denominarlo “el estudio de un carácter extraordinario y su gradual descenso”<sup>831</sup>, cuyo sufrimiento se consigna en la soledad de su persona, de su sino, al que apostrofa con vehemencia lo relevante de su existencia en forma de continuos monólogos. El episodio en cuestión, que ya tuvimos ocasión de estudiar *sotto voce* al enfrentarnos a la concepción material de la culpa miasmática tanto en Grecia como en China, debe ser traído a colación de nuevo para con él reflejar ciertas motivaciones ocultas del episodio de Yurang, sobre el que inmediatamente volveremos. Áyax, tal y como nos lo describe Sófocles, es un personaje consumido por la furia (θυμός) de sus pasiones, por la locura que Atenea le entrega, y que convierte su *areté*, su *sophrosine* en infamia, perfidia que se muestra físicamente en sus acciones como fealdad física e incapacidad (κακός)<sup>832</sup>. Por ello la diosa lo detesta, habiéndole ofrecido la oportunidad de retirarse a su tienda durante el tiempo que su ira lo posee, el héroe ilíaco –tan inflexible como la propia diosa– desafía aún su destino y niega su afrenta ante lo divino. Tras perder contra Odiseo en ingenio, y más allá del delirio y la locura frente a los Laertes, ataca con su sagrada espada un rebaño en el que, quijotesicamente, ve la afrenta de Odiseo y Agamenón, benefactor de éste. La resignación, y por tanto esa inflexibilidad que acompaña al héroe, le hacen sentir la estigmatización tanto de dioses como de hombres por igual –especialmente ante la compasión de un Odiseo–, y ante la soberbia afrenta de ver manchada con sangre animal su espada, busca la purificación final en la espada de Héctor, sobre la que, una vez preparada, entrega en sacrificio su cuerpo<sup>833</sup>.

---

<sup>831</sup> SÓFOCLES. *Tragedias*, trad. de MANUEL FERNÁNDEZ–GALIANO, Planeta, Barcelona, 1985, p. 8, cuya traducción seguimos.

<sup>832</sup> Sobre este uso de κακός en el *Áyax*, véase R.P. WINNINGTON–INGRAM, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 55–6, nota 133.

<sup>833</sup> Sóf. *Aj.* 654–690; 753 ss.; 815–865.

Este *ethos*, que comparábamos entonces con el “aristokratiske radikalisme” brandesiano presente en antiguas culturas en donde subsiste todavía –o subsistía– tanto la diferenciación intelectual o marcial de una clase como la no menos importante necesidad de hacer tan significativa la propia muerte como la misma vida –un elemento que el individualismo, cuando surge y se independiza en un pueblo, elimina al otorgar un valor intrínseco a la continuidad acumulativa de la existencia humana–, esta habituación al actuar de un modo tal que el persistir con afán en determinados *mores*, a pesar de la invertebrada contextura de nuestras acciones y de lo que con ellas se cosecha, se muestre ante amigos y extraños como irracionalidad e incluso locura –suicida locura–, es un *locus* común a los relatos de Áyax y Yurang. A ambos atañen ciertas definiciones sofocleas aplicadas precisamente a su Áyax: en primer lugar, “[e]l varón noble (τὸν εὐγενῆ) debe vivir gloriosamente / o con gloria morir (καλῶς τεθνηκέναι)” (479–480), y Áyax no ha conseguido sino vivir con deshonra, con infamia, en definitiva, con *fealdad*, por lo que debe recuperar su gloria y belleza (καλῶς) en la muerte. En segundo lugar, la figura trágica está enamorada de la muerte, o como dice Tecmesa del sacrificado Áyax: “pero para él fue dulce su desenlace, pues / ha alcanzado la muerte que lograr deseaba” (968). Desvelándose estos mismos elementos pueden hallarse en la historia de Yurang, que aquí reconstruimos en base a sus diversos testimonios, *ex postfacto*<sup>834</sup>.

Bi Yurang 畢豫讓, nativo del estado de Jin 晉 y nieto de un tal Bi Yang 畢陽 (ZG 204B/106/7), había servido inicialmente como ministro o sujeto con diversas familias de su estado, los Fan 范 y los Zhonghang 中行, dos de los seis poderosos clanes enzarzados en diversas maniobras políticas por el control del estado (ZZ B12.2.3/435/20–27). Tras atacar el palacio del clan Zhao 趙, los Fan cayeron presa de una guerra civil que habría obligado a Yurang, no satisfecho con el trato recibido por el gobernante, a marchar y servir temporalmente al aliado de los Fan, Wenzhi 文子 de Zhonghang (ZZ B11.13.2/428/3–20). No obstante, éste habría sido igualmente atacado por Xun Yao 荀瑶, también conocido como Conde Yao de los Zhi 智伯瑶, quien en el año 475 a.C. alcanzó a dominar completamente el

<sup>834</sup> Con la intención de agilizar la lectura disponemos las siguientes abreviaturas a intercalar en el texto, que aparecerán seguidas de su correspondiente paginación: *Zhanguo ce*, ZG; *Lüshi chunqiu*, CQ; junto a las menciones anecdóticas en *Chunqiu Zuozhuan*, ZZ; *Hanshu*, H; *Shuoyuan*, SY; *Xinshu*, XS; *Hanfeizi*, HF; *Huainanzi*, HN. Cuando algunos de estos textos disientan con la fuente principal, *Shiji*, ésta será indicada como S.

estado de Jin (**XS** 2.5/17/6; H 48/2256). Hipotéticamente, cabe pensar que si Yurang siguió voluntariamente a Xunyao (S 86/2519; **ZG** 204B/106/7), traicionando al clan de los Zhonghang, debió abandonar a éste tras la anexión del territorio por parte de su nuevo señor (HN9/73/16). A diferencia de aquellos, Xunyao trató a Yurang como a un verdadero caballero, proporcionándole cobijo y recompensando de forma habitual sus servicios. No obstante, al igual que los clanes derrotados, los Zhi tenían pretensiones hegemónicas sobre sus vecinos: según cuenta Hanfei, Yurang no fue capaz de aconsejar adecuadamente a su señor en las artes del buen gobierno, catapultando el destino del estado a un fatídico enfrentamiento entre Xunyao y Xiangzi 襄子 de Zhao (**HF** 14/106). En el año 473 a.C., los Zhao, aliados con los estados vecinos de Han y Wei, derrotaban en la ciudad de Jinyang 晉陽 (**SY** 6.14/43/7) a los Zhi, repartiéndose la totalidad del reino entre ellos. Xiangzi, que guardaba un gran resentimiento hacia Xunyao por haber intentado inundar Jinyang (**ZG** 202/103/8), lo decapitó y barnizó su cabeza para usarla como copa en los banquetes, mostrando así no sólo su desprecio hacia el conquistador, sino también su ferocidad y su supremacía sobre los demás estados vecinos<sup>835</sup>.

Tras estos hechos, y sin señor al que servir, acosado por la lealtad todavía no recompensada que debía a Xunyao y a la familia de éste, se nos dice que Yurang huyó a las montañas, pronunciando su famosa sentencia:

士為知己者死，女為說己者容。今智伯知我，我必為報讎而死，以報智伯，則吾魂魄不愧矣。

“Un caballero por aquél que lo reconoce muere, una dama por aquél que la complace se acicala. Hoy Zhibo me ha reconocido, es indispensable que muera retribuyendo su agravio, vengando a Zhibo, entonces mis almas *húnpò* no se avergonzarán”.

Resuelto, Yurang cambia su nombre por el de un convicto y asume un cargo propio de tal condición, encargándose de las letrinas del palacio de Xiangzi, mas guardando bajo su brazo una daga con la que asestar su fatal golpe al que asesinara a su señor. Yurang es sin embargo capturado e interrogado, pero tras conocer su historia, y conmovido por su integridad,

---

<sup>835</sup> Es significativo que nuestro recuerdo del rey Zhou de la dinastía Shang, afamado en su crueldad, estuviera igualmente presente en la mente del compilador del *Xinxu*, quién asegura que Xiangzi no era como el rey Zhou, dado que éste se pasaba siete días y siete noches bebiendo sin parar, mientras el primero únicamente cinco (6.6/33/24–28).

Xiangzi decreta liberarlo.

Pasado un tiempo, Yurang idea un nuevo plan con el que consumir su venganza: barnizando su cuerpo para lacerarlo, se corta el pelo y se borra las cejas, araña su rostro (ZG 204B/106/12; CQ 20.1/129/11) e incluso llega al extremo de cortarse la nariz –lo cual sea tal vez una exageración de su crítico– (HF 14/106). Convertido en mendigo, decide probar su plan en el mercado, frente a su esposa, quien a pesar de no reconocerlo físicamente sí llega a identificar su voz; el caballero herirá, pues, una vez más su cuerpo ingiriendo brasas de carbón con las que enronquecer su habla<sup>836</sup>. El plan, sin embargo, no parece haber funcionado como esperaba: inmediatamente un amigo lo reconoce y, sollozando, le apremia a servir a Xiangzi para así acercarse a él y poder tomar su vida. Yurang, no obstante, le responde con integridad afirmando que en modo alguno un caballero puede servir a dos señores, menos aún asesinar a uno de ellos para retribuir al otro.

En cinco ocasiones habría de intentar, todavía, consumir sin éxito su venganza (XS 2.5/17/7; 4.4/31/10; HS 48/2256). Su último movimiento tendría lugar cerca del parque real de Xiangzi: escondido bajo un puente, Yurang esperaría el paso del atroz regente para asaltarlo y quitarle la vida. Pero algo inesperado habría de ocurrir: los caballos se detienen asustados y Xiangzi envía a un joven, de nombre Qing Ping 青萍, a inspeccionar el puente. Qing Ping encuentra a Yurang desfigurado, aparentando ser ya cadáver, pero conocedor, según parece, de las intenciones del caballero, le increpa:

少而與子友，子且為大事，而我言之，是失相與友之道。子將賊吾君，而我不言之，是失為人臣之道。如我者惟死為可。

“De jóvenes, fui amigo tuyo, mas tú has de realizar tamaña gesta, si yo dijese algo sobre ella, tal sería perder el *Dao* de nuestra mutua amistad. Dado que tú has venido a herir a mi señor, si yo no dijese algo sobre ello, tal sería perder el *Dao* del sujeto de esta persona. Estando así yo, sólo la muerte me es posible”.

Y retrocediendo, Qing Ping se quitó la vida ante un estupefacto Yurang (CQ 12.6/62/14)<sup>837</sup>. El clímax final se aproxima: Yurang es capturado y Xiangzi se dirige una vez

---

<sup>836</sup> Según XS 7.3/52/7, o bien Yurang habría regresado de nuevo a mendigar a donde su esposa se hallaba, lo cual parece improbable, o bien habría camuflado su voz antes de ir a verla.

<sup>837</sup> Este pasaje debe colocarse en otro lugar del texto, pero no está clara su situación original. Knoblock lo coloca al final del libro 12, inmediatamente antes del epílogo al mismo (2000, p. 271), pero nos parece más

más a él (S 86/2521; SY 6.14/43/10–12; ZG 204B/100/21–22)<sup>838</sup>, preguntándole por las razones por las que su lealtad al clan Zhi no es igualmente compartida con sus predecesores, Fan y Zhonghang. Yurang le explica que estos lo trataron siempre con desdén, no ofreciéndole nunca cobijo en las noches heladas ni alimentos tras largos viajes, mientras los Zhi incluso lo agasajaban con lujosos carros cuando tenía que iniciar un largo trayecto (CQ 12.5/61/13–16). Xiangzi, compungido, le responde:

嗟乎豫子！子之為智伯，名既成矣，而寡人赦子，亦已足矣。子其自為計，寡人不復釋子！

“¡Ay, maestro Yu! Tus acciones por Zhibo, un nombre ya te han forjado, mas cuando este exiguo soberano te perdonó, suficiente fue ya entonces. ¡Piensa en algo, pues este exiguo soberano no volverá a liberarte!”.

Yurang le responderá con diligencia:

臣聞明主不掩人之美，而忠臣有死名之義。前君已寬赦臣，天下莫不稱君之賢。今日之事，臣固伏誅，然願請君之衣而擊之，焉以致報讎之意，則雖死不恨。非所敢望也，敢布腹心！

“Este sujeto ha escuchado que un gobernante iluminado no encubre las bellas [gestas] de un hombre, mas para un sujeto leal es en la muerte que encuentra su nombre significación. Antes su señoría ya indultara generosamente a este sujeto, y Bajo el Cielo no hay quien no pondere la valía de su señoría. Sobre los hechos del día de hoy, este sujeto firmemente admite su castigo, deseando sin embargo pedir las ropas de su señoría y golpearlas, con ello mostraré mi intención de retribuir tal agravio, y aunque muera no tendré rencor alguno. ¡No oso desear nada, [sólo] oso mostrar mis más profundos sentimientos!”.

Reconociendo su integridad, envió a uno de sus sujetos a buscar sus ropas y entregárselas a Yurang, quien, tomando la espada, las envistió con tres estoques, y dejándose entonces caer sobre su propia espada, expiró. De las prendas, según una fuente perdida, habría manado sangre<sup>839</sup>.

Las similitudes con el trágico relato de Áyax son evidentes, no sólo ante el acto final de

---

adecuado posponerlo a la misma anécdota sobre el anterior amigo de Yurang, también en el libro 12, 12.5/61/17.

<sup>838</sup> Según XS y HS habría sido una persona indeterminada la que conversara con Yurang, mientras CQ pone estas palabras en boca de un amigo suyo. Nótese que ninguno de estos tres testimonios mencionan el desenlace.

<sup>839</sup> Según el comentarista Suo Yin 索隱 a este pasaje del *Shiji* (86/2521), *Zhanguo ce* relata que de las ropas brotó sangre. No obstante, no encontramos rastro de esta tradición en ningún escrito. Si se encontraba en alguna versión del mencionado texto al que su comentarista tuvo acceso, no ha llegado hasta nosotros en la edición final del *Zhanguo ce*.

sacrificio y las razones del mismo –purificar con la muerte la imposibilidad de una conducta adecuada, *bella*: nótese el uso común de *καλῶς* en Sófocles y *měi* 美 en Sima Qian–, sino al examinar las causas presentes en el conflicto<sup>840</sup>. Yurang ha desarrollado un sentimiento hacia su señor bajo el cual subyace un importante concepto: *zhījǐ* 知己<sup>841</sup>, el que conoce aquello que verdaderamente soy o, mejor, aquello que puedo llegar a ser, como se desprende de esta historia, dado que Yurang no ha mostrado en absoluto todo su potencial hasta ver realizado su sacrificio final –por tanto, Xunyao es el único que ha visto hasta dónde alcanzaba esa lealtad–. El conflicto que se produce en el momento final es paralelo al de un Áyax: como éste, Yurang ha fracasado en su *juego*, en su intento de vengar a Xunyao; Áyax, igualmente, no ha golpeado con su espada a Odiseo, sino a un rebaño de ovejas. Ambas acciones acarrearán una falta hacia la apreciación personal que desde fuera puede percibir el otro, una carencia en la significación final de su existencia que puede únicamente mitigarse con el amor a la muerte que ambos guerreros comparten. Pero la tragedia no es el final fatídico sobre la espada –ni tampoco, tal vez, lo es en el caso de Áyax–, sino la secuencia inmediatamente anterior, ineludible, en la que se suceden de forma necesaria unos acontecimientos que sólo pueden llevar a la *hamartia*: la evidente imposibilidad de que un sólo hombre pueda asesinar a un gobernante y sobrevivir a ello. Yurang está por tanto condenado a la muerte desde el mismo momento en que su señor fallece, y la cuestión que revela la tragedia no es su final, ya conocido, sino el modo en que éste y su retribución<sup>842</sup> habrá de presentarse al lector –el mismo, de hecho debía resultar igualmente evidente a un griego ante los acontecimientos que

---

<sup>840</sup> Una interesante comparación entre la historia de Medea y la ópera Yuan titulada *Yishi Yurang tun tan* 義士豫讓吞炭 (“El íntegro *shi* Yurang traga carbón”) puede encontrarse en HONGCHU FU, “Individual Ethics versus Social Morality: A Comparative Study of *Yurang Tun Tan* and *Medea*”, *Journal of Asian Culture*, 15 (1991), pp. 109–121. Este estudio es una réplica velada a la visión tardía de Fei Bingxun 費秉勳 (“Luan Yuandai beiju” 論元代悲劇, en *Zhongguo gudian beiju xiju lunji* 中國古典悲劇喜劇論集, Shanghai wenyi, Shanghai, 1983, p. 62), quien se hacía eco de la opinión de Hanfei sobre la vileza de las acciones de Yurang. De la misma forma que a principios de siglo se simpatizaba con Yurang relacionándolo con los nihilistas europeos, la tendencia a finales del s. XX habría sido precisamente la contraria, por motivaciones claramente políticas. Véase EDWARD S. KREBS, *Shifu, Soul of Chinese Anarchism*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, pp. 40 ss.

<sup>841</sup> Para una discusión, véase ERIC HENRY, “The Motif of Recognition in Early China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47/1 (1987), pp. 5–30.

<sup>842</sup> Sobre la idea de retribución, *bào* 報, véase KARL S.Y. KAO, “*Bao* and *Baoying*: Narrative Causality and External Motivations in Chinese Fiction”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 11 (1989), pp. 115–128. *Bào* es definido como una fuerza necesaria e inevitable que, una vez en marcha, conduce a los personajes hacia su destino (cfr. con el concepto aristotélico de tragedia). Como en nuestro idioma, en donde “retribución” significa devolver algo que ha sido recibido (una *tributio*), *bào* es un “alofam” de *fù* 復, “devolver”, hoy indistinguible, pero cfr. *bào* < \*pûh y *fù* < \*buk.



precipitan a Áyax a su suicidio, esto es, su falta ante los dioses–.

Esta historia nos presenta, adicionalmente, un interesante dilema pocas veces referido: Qing Ping, antiguo amigo de Yurang, debe decidir entre la Escila de mantener el *Dao* de su amistad y permitir la venganza de Yurang, o la Caribdis de informar debidamente a su señor. No puede en modo alguno realizar ambas, y si nuestra comprensión de la mente china del período histórico en cuestión alcanza a armonizarse con su objeto de estudio, comprenderemos, igualmente, cuan fuerte la lealtad y la amistad pueden llegar a ser. Ciertamente, tal vez, que Qing Ping podría haber convencido a Yurang para que, al menos en esa ocasión, no atacase a su señor, pero pecaría entonces de ineptitud no sirviendo adecuadamente a Xiangzi, quien podría ser asesinado en otro momento. Sólo le queda, pues, morir, y hacer que su muerte dé significado no sólo a su vida, sino a generaciones posteriores que verán en él un modelo de amistad y lealtad. No hay que suponer aquí una historicidad literal –la historia es, ante todo, un acto moral ejemplificador– ni tampoco una resolución del dilema planteado, ético o no. El suicidio no ha respondido en absoluto a la pregunta: ¿cabría preguntarse entonces si la ha evitado? Pero esto supondría aceptar *a priori* una *petitio principii*: la existencia de una respuesta. La solución que plantean aquellos que han criticado las acciones de Yurang por servir a un gobernante que, sin duda, no era precisamente un modelo de virtud son puramente platónicas: el dilema debe ser enfocado desde el punto de vista de un observador imparcial, o desde una “moral imparcial” y no relativa, pero que es curiosamente relativa a la que ellos mismos proponen. Dicho de otro modo: el dilema se resuelve fácilmente si pensamos que Yurang no debe lealtad a Xuanyao, pues no es ésta una persona virtuosa –y la lealtad, como virtud que es, debe ser un modo, un accidente o una emanación de una virtud superior, unitaria–. Pero éste no es en absoluto el campo de juego de la tragedia, helena o no. La lealtad, como la amistad, no depende de un factor absoluto y trascendente a sí misma; es un sentimiento desarrollado como resultado necesario de las vicisitudes que acompañan una relación, las mismas, de hecho, que posibilitan un comportamiento filial hacia un padre que, *fuera del ámbito de la filialidad*, fuera poco virtuoso. Pero dado que en lo que a la lealtad respecta Xuanyao sí actúa con virtud, sus acciones exteriores a esta lealtad, su comportamiento hacia otros estados, no constituyen motivo para alterar esa relación –y cabría preguntarse hasta qué punto la perspectiva legista de Hanfei (*v. supra*) era compartida, dada

las nulas voces discordantes en la antigüedad—. Lo mismo podría extenderse a Qing Ping, pues si bien nosotros podríamos contemplar la extrema importancia que una amistad tiene sobre un gobernante igualmente injusto para con el otro —y para con el amigo, incluso—, lo contrario no es en modo alguno extraño al comportamiento humano.

Esto nos lleva finalmente a un caso concreto, actual, moderno. Lejos de la falta de imaginación del filósofo contemporáneo embarcado en la explicación del dilema ético —un Hare o un Williams—, hay casos que trascienden los insustanciales y prosaicos ejemplos que nos presentan —una cita a la que no se puede acudir a tiempo por un hecho externo, digamos, el ayudar a alguien en peligro—, una acusación de la que únicamente se libra Sartre. La China actual conoce, a nivel legal, numerosos casos concretos de conflictos de lealtad, los cuales discurren en la novela o en el cine que representan la cultura china actual<sup>843</sup>. Un ejemplo habitual llevado a las pantallas es el del policía infiltrado en una red de delincuencia, y los vínculos de hermandad que desarrolla ante el trato recibido. Sabe, y es plenamente consciente de ello, que las acciones de su jefe y compañeros son moral y legalmente reprobables, pero es en su relación con ellos, en el trato diario y el compartir sinceramente alegrías y penas, que el momento final en que debe traicionarlos se opone firmemente a un imperativo moral superior. La resolución final es curiosamente similar a la historia de Yurang, estableciendo un nítido lazo cultural entre el remoto pasado y nuestro presente: el protagonista no puede operar en modo moral alguno, pues si traiciona a sus camaradas será condenado, por ellos como por el espectador, de ingratitud; mucho menos puede dar la espalda a la ley, pues se volvería entonces un criminal y perdería igualmente nuestra simpatía. Desde el mismo momento en que desempeña su labor como infiltrado está condenado necesariamente a no poder actuar moralmente —ahí se halla, una vez más, la tragedia—, y es por ello que, sin acto moralizador posible, sólo cabe una salida: hacer moralmente significativamente la muerte allí donde la vida no pudo serlo. Supongamos o no una historicidad literal, es en cualquier caso igualmente cierto que ese “*aristokratiske radikalisme*” se percibe todavía hoy en numerosas acciones en

---

<sup>843</sup> Es necesario liberarse, ante todo, de la frívola reticencia a traer a colación ejemplos extraídos de la mal llamada “industria del entretenimiento”, no sólo porque se basan en experiencias reales, sino, ante todo, por ser el cine chino un producto importado, no desarrollado. A diferencia de Occidente, en donde el cine se desarrolló a partir de la fotografía estática y con banales representaciones de discutible valor cultural —un caballo corriendo, un tren dirigiéndose hacia el espectador—, la irrupción del cine en China comenzó directamente con la representación teatral sobre el escenario, acompañada habitualmente de elementos pertenecientes a la ópera china. Por tanto, sentimos que es perfectamente lícito enriquecernos con un comentario al respecto.

las cuales el propio honor, la integridad o la castidad arrojan al agente moral a un fatídico desenlace físico en el que sólo la muerte queda, como rezaban los versos de Eberhard, “para decirnos / cuán grande fuimos”<sup>844</sup>.

### 5.5. La hermana de Nie Zheng: una Antígona oriental

Como Áyax es la Antígona sofóclea un personaje dominado por la locura, a quien el Corifeo acusa de insensatez, de carencia de medida y, por tanto, de exceso (383: ἀφροσύνη). Y aunque libre está de culpa, pues canta el coro que “los Labdácidas veo, cuyos males / se suceden y caen sobre muertos y vivos / sin que haya generación que se salve; abátenlas / los dioses sin remisión / ...entre palabras locas y frenéticas” (594–603)<sup>845</sup>, su actuación conducirá necesaria e inevitablemente, casi galopando, a toda una serie de acontecimientos dramáticos de fatídico y trágico final. Pero este pío crimen (74: ὄσια πανουργήσασα) tiene un origen inmediato, presente en el subrepticio dilema de la batalla fraternal entre Polinices y Eteocles, en cuyo contexto se sitúa la Antígona. Descendientes ambos de Edipo y, por tanto, prematuramente condenados no sólo por sangre, sino por la maldición con la que su propio padre les castiga –interviene ya el elemento sobrenatural–, Eteocles y Polinices deben compartir la sucesión de su padre, expulsado de Tebas por sus crímenes contra la ciudad. Violado el acuerdo por Eteocles –o según otras versiones, contando con el apoyo de los tebanos–, Polinices se ve necesariamente obligado a atacar su propia ciudad con el apoyo de los argivos, pero tal y como había profetizado su padre, ambos hermanos mueren cada uno a manos del otro –morirá también Megareo, hijo de Creonte que luchó por Eteocles–. Victorioso el ejército tebano, a Eteocles le sucede su tío, Creonte, quien censura los ritos funerarios en honor a Polinices. Abandonado su cadáver a la intemperie, sin sepelio mas vigilado para hacer cumplir la tiránica ley de no permitir a nadie –léase, a sus hermanas Antígona e Ismene– darle sepultura, Creonte no está sin embargo libre de culpa, como tampoco lo está de razón. Mientras Polinices no debe manchar con su carne muerta la ciudad que ha traicionado, nada impide a Creonte permitir su sepultura fuera de ésta. Su acto, por

---

<sup>844</sup> RICHARD EBERHART, “John Ledyard” (1972), en *Collected Poems, 1930–1976*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 301, versos 1–3.

<sup>845</sup> De la traducción de Fernández–Galiano, oportunamente citada.

tanto, además de despótico, permite a la tragedia familiar continuar su ejecución en las páginas sofocleas, pues, como sabemos, la muerte de Antígona traerá la de su amado e hijo de Creonte, Hemón, y la de éste, a su vez, la de su madre y esposa del déspota, Eurídice.

Pero el elemento dilemático en sí mismo lo constituye la decisión sin medida de Antígona, contraste de la moderación de Ismene y paralela a la ejecución de su tío: Antígona representa la lealtad exclusiva a la sangre, a la familia, al *genus*, mientras las acciones de Creonte obligan a sus ciudadanos a mostrar esa misma exclusividad en la lealtad a la polis. De esto se sigue necesariamente el conflicto de la oposición entre familia y polis, vinculados ambos por cierta legitimización divina, y Antígona decide, como es sabido, violar el decreto de su tío. Como en el caso de Yurang y de Áyax, la heroína trágica está destinada a fracasar en su empresa –como Áyax, ha fracasado y debe conocer su crimen–, y al igual que ante ellos se presentaba esa oportunidad de liberarse de su *fatum* –Yurang pudo haber abandonado su venganza tras el primer indulto; Áyax pudo haberse recluido en la tienda esperando a que cesara su locura–, Creonte le permite reflexionar sobre los infortunios de sus acciones. Antígona, resulta, o tal vez enloquecida por su carencia de medida, transgrede nuevamente la jurisdicción de la polis, siendo descubierta y condenada a muerte por su propio tío. No sólo el marco dramático, sino la misma justificación sofoclea de las acciones de Antígona, encuentran ambos un interesante paralelo en el relato de la hermana del caballero Nie Zheng.

Según relato de Sima Qian, Yang Zhongzi 嚴仲子, nativo de Puyang 濮陽 y subordinado del marqués Ai 哀 de Han 韓, quien se habría enemistado con el ministro Gui Xialei 傀俠累 del mismo estado por exponer sus errores (ZG 385/185/18–19), había huido a Qi 齊 temiendo ser ejecutado. Buscando a quien solicitar ayuda en su empresa, escuchó hablar de un caballero de gran coraje de nombre Nie Zheng, nativo de Shenjing 深井 en Zhi 軹, quien habiendo asesinado evitó huyendo la venganza para así poder cuidar de su madre y de su hermana mayor. Nie Zheng, que trabajaba habitualmente en el mercado de Qi oculto entre carniceros de perros, recibió en su hogar a Yang Zhongzi, quien lo agasajó con abundante vino y, tras varias visitas, nublados sus corazones por el alcohol, presentó a su madre cien *yi* de oro<sup>846</sup>. Nie Zheng rechazó repetidamente, con solemnidad, tan generosa oferta, satisfecho como estaba con su humilde condición y la posibilidad de poder cuidar de

---

<sup>846</sup> Un *yi* 鎰 equivalía a 20 *taels* chinos o *liang* 兩, cuyo peso era equivalente a 48000 granos de arroz.

su familia en paz. Buscando una última oportunidad, Yan Zhongzi solicita entonces a los presentes que abandonen la sala y les permitan conversar en privado, confesándole así las razones de su exilio y cómo llegó a parar a Qi en busca de un hombre íntegro. Nie Zheng, no obstante, y como buen confuciano, recordará a su huésped que un caballero no debe comprometerse con un igual mientras sus padres le acompañen todavía en vida<sup>847</sup>. Reticente, finalmente Zhongzi acepta la decisión de Nie Zheng y, habiendo formalizado los rituales apropiados entre anfitrión y huésped, regresa a Puyang, en el estado de Wei 衛.

Pasado un tiempo, la madre de Nie Zheng falleció. Enterrada, y finalizado el correspondiente período de veintisiete meses de luto, Zheng decide corresponder el reconocimiento con el que le obsequiara Zhongzi antaño, y viaja a Puyang para ofrecer su humilde habilidad como asesino en la venganza contra el ministro Xialei. Zhongzi, quien ya había enviado previamente numerosos hombres sin conseguir victoria alguna, entrega carros y soldados con los que asistir a Zheng, mas el caballero tiene una idea bien diferente de cómo debe ser llevado a cabo el plan: dada la distancia entre ambos estados y la cantidad de hombres implicados, el único modo de tener éxito es marchar sólo. Armado únicamente con su espada como bastón, Zheng penetró en la residencia oficial de Xialei y, subiendo decididamente y sin vacilación alguna los escalones que llevaban hasta el ministro, asestó con vehemencia un golpe mortal a Xialei y a su marqués Ai (ZG 385/186/14–18), usado como escudo por aquél. Enfurecido, blandió su espada alcanzando todavía a matar a decenas de hombres en medio del caos reinante y, temiendo que su culpa alcanzase a su hermana<sup>848</sup>, todavía viva, ocultó su identidad desgarrando su rostro y arrancándose los ojos, abriendo en canal su cuerpo y muriendo satisfecho. Su cadáver fue colgado en el mercado del estado de Han y una recompensada de mil piezas de oro ofrecida al que pudiese revelar su identidad. Nadie, sin embargo, reclamó tal gratificación.

La noticia llegó a oídos de la hermana de Zheng, Rong 榮<sup>849</sup>, quien conociendo su relación con Zhongzi y la enemistad entre éste y el ministro asesinado, se apresuró a alcanzar

---

<sup>847</sup> *Liji*, 1.13/2/13–14: 孝子不服暗，不登危，懼辱親也。父母存，不許友以死。不有私財 “Un hijo filial no actúa en la oscuridad, no participa en peligros, temiendo deshonorar a sus familiares. Mientras padre y madre vivan, no debe por un amigo morir. Ni poseerá riquezas personales”.

<sup>848</sup> *Lienüzhuan*, 8/4b SBCK.

<sup>849</sup> Según una fuente anónima citada por el comentarista Pei Yin 裴駟 y recogida en las actuales ediciones del *Shiji*, su nombre podría haber sido Ying 嬰. Tanto *róng* como *yīng* se pronunciaban exactamente igual, \*wreŋ.

el mercado del estado de Han: allí encontró, efectivamente, a su hermano Nie Zheng colgado y desfigurado. Según las fuentes utilizadas por Sima Qian, Rong habría descolgado el cuerpo de su hermano y gritado a la multitud su nombre, para morir de pesar inmediatamente después sobre su cadáver. La misma historia, relatada en el *Lienüzhuan* y centrada en la hermana más que en el caballero, nos cuenta que Rong habría comunicado a un oficial el nombre y procedencia del asesino, para suicidarse después debajo del cadáver de su hermano.

Al igual que la trágica heroína sofoclea justifica su elección contra la ciudad en función de la piedad de su amor por la familia (εὐσέβεια, por ejemplo en 48), y también del valor como bien y belleza (48: ἐθλῶν, opuesto en el verso a κακῆ) o el deseo de gloria (924; 943), así su equivalente oriental, no sin cierta locura en su radical determinación, desea reclamar el honor y la piedad para su linaje del cuerpo de Nie Zheng. En cualquier caso, se tome la versión de la historia que se tome, las motivaciones de la joven son claras, como evidencia su grito a la multitud: 妾其柰何畏歿身之誅，終滅賢弟之名！ “¡cómo yo misma, temiendo al ser ejecutada que muera mi cuerpo, podría permitir que se borrara por siempre el nombre de mi virtuoso hermano menor!”<sup>850</sup>. Pero no sólo es importante dotar de significación a la muerte, propia o ajena, a través de la revelación final de la identidad de Nie Zheng para que su sacrificio sea reconocido –y como en el caso de Antígona, que sea reconocida su piedad, su εὐσέβεια–: el mismo hecho de permitir que su cadáver descansa a la intemperie, en medio de un mercado, sin recibir adecuada sepultura ni ceremonia alguna, es un atentado contra las sagradas leyes de la familia. Rong, como Antígona, se encuentra pues ante el dilema de enfrentarse a la ley civil promulgada por los Han –y justificada en ambos casos por la traición, dado que Zhongzi había sido también subalterno del marqués Ai de Han– o abandonar el cuerpo de su hermano y arrojar al olvido su recuerdo. Como sucedía con Yurang, el dilema no desaparece, y los personajes se ven abocados necesariamente hacia su trágico final. Hace aparición de nuevo esa fuerza misteriosa, ese *bào* o retribución que guía a los personajes y que obliga a Zhongzi a buscar a un hombre íntegro, a Nie Zheng a retribuir su reconocimiento y a desfigurarse para proteger a su hermana. Pero es esa misma desfiguración la que hace popular el asesinato: si Nie Zheng hubiese sido identificado y su familia condenada, Rong tan sólo tendría que haber permanecido en su estado natal para evitar ser ejecutada, o incluso

---

<sup>850</sup> *Shiji*, 86/2522–2526. Cfr. *Lienüzhuan*, 8/4b.

haber huido al vecino estado de Wei para solicitar protección a Zhongzi. Pero la desfiguración que debía protegerla es así mismo motivo de su muerte: el conocimiento del desconocimiento de Nie Zheng hace que Rong deba ahora sacrificarse para revelar la identidad de su hermano: el crimen por ignorancia de Nie Zheng –su *hamartia*, producida peculiarmente *post mortem*– es haber desfigurado su rostro, creyendo con ello preservar su linaje familiar lo ha condenado.

Los motivos de elección moral aquí presentados –Yurang y Rong– constituyen dos interesantes ejemplos de dilema ético recogidos por la historiografía china. Aunque no nos encontramos ante una puesta en escena particular, al estilo de una tragedia griega, ni mucho menos ante los dichos moralizantes de un filósofo errante o los recogidos anónimamente en forma de bellos versos con los que moldear a las masas, ambos relatos están impregnados por un trasfondo moral innegable. En Yurang entran en conflicto sentimientos varios: la imposibilidad de ser leal a dos señores, pero también la necesidad de retribuir vitalmente –amando la muerte o encontrando en ella la belleza que no se tuvo en vida– a aquél que reconociera su valía, así como la necesidad sofoclea de limpiar la deshonra con la espada en el propio cuerpo. Nie Zheng, como Yurang, una vez cumplida su responsabilidad familiar se embarca en la búsqueda de esa satisfacción vital que producía el morir por algo significativamente relevante, algo que elevaba el pobre abolengo de un caballero al mismo nivel que la rancia estirpe del más poderoso sabio, convirtiéndose en modelo de conducta para generaciones postreras. Así finaliza el *Lienüzhuan*, precisamente, en su versión de la historia de la hermana de Nie Zheng:

晉，楚，齊，衛聞之曰：“非獨聶政之勇，乃其姊者，烈女也。”君子謂“聶政姊仁而有勇，不去死以滅名。”《詩》云：“死喪之威，兄弟孔懷。”言死可畏之事，唯兄弟甚相懷。此之謂也。

“En Jin, Chu, Qi y Wei escucharon esto, y dijeron: ‘No sólo Nie Zheng tenía coraje, también su hermana mayor, era una mujer ejemplar’. Los *junzi* dijeron: ‘La hermana mayor de Nie Zheng tenía *ren* y tenía coraje, no escapó de la muerte para destruir el nombre [de su hermano]’. El *Shi[jing]* dice: ‘Ante el poder de la muerte y el luto, los hermanos son los que realmente se apoyan’. Significa que la muerte es

asunto a temer, y sólo los hermanos son los que realmente se apoyan mutuamente. Esto es lo que se dice aquí [en la historia de Rong]”<sup>851</sup>.

## 5.6. Agentes de virtud y destrucción: la imagen de la mujer en la sociedad china

El examen de la situación de la mujer en la China tradicional ha sido siempre relegado, en el campo de los estudios contemporáneos comparativos, al ámbito de la crítica post-ilustrada en la que el iluminismo antitradicionalista ha confinado toda tradición a las márgenes de la superstición, la irracionalidad y el feudalismo, esto es, al *Ancien Régime*. Desde este marco conceptual, desarrollado en China en el seno de las reformas culturales acaecidas entre 1890 y 1920, la situación de la mujer se proyectó retrospectivamente a imagen de su correspondiente occidental, alimentando la idea homeostática de que todo fallo e imprecisión se debía a un pasado y tradiciones vetustas y obsoletas, y no al caduco y decadente derrumbamiento de la cultura.

La figura que la mujer china ha perfilado sobre la imaginería occidental ha estado íntimamente ligada a la sumisión y el esclavismo, alegoría fomentada por dos modelos metafóricos ampliamente conocidos por la contemporaneidad: el del doctor que, a través de un hilo, lee el pulso de su paciente femenina, oculta tras una cortina<sup>852</sup>, y la moderna historización de las mujeres con “pies de loto” o pies vendados, tesis que sirvieron de modelo y excusa a la modernización antitradicionalista china<sup>853</sup>. La génesis del moderno movimiento feminista se enmarca en el contexto de los nacionalismo que perduraron a principios de siglo, reformulaciones de un pasado al que se acusaba de los fracasos del presente a una tradición decimonónica inservible, y que fiel a su causa elevó a China a una completa desintegración de su consciencia histórica, lúgubre silueta que permanece en nuestro presente. El punto de inflexión de este discurso se encuentra en un ensayo del reformista Liang Qichao (1873–1929), publicado a finales de siglo bajo el título “Discusión sobre la educación de las

---

<sup>851</sup> *Lienüzhuan*, 8/4b. El verso puede encontrarse en *Shijing*, 164/72/25.

<sup>852</sup> FURTH, p. 142. La imagen corresponde en realidad a una satírica representación de un drama del s. XIII de la dinastía Yuan. Véase LEE T’AO, “The Doctor in Chinese Drama”, *Chinese Medical Journal*, 68 (1950), pp. 34–43.

<sup>853</sup> DOROTHY KO, *Cinderella’s Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, California, 2005, pp. 1–10: “el vendaje de pies permanece como un atajo para todo lo malo en la China tradicional: opresión de las mujeres, insularidad, despotismo y negligencia por los derechos humanos” (p. 10).



mujeres” (*Lun nü xue* 論女學), en donde denigra al colectivo femenino:

其圓其首而纖其足。不官、不士、不農、不工、不商、不兵，而自古迄今，未嘗一讀書者，[...] 況女子二萬萬，全屬分利，而無一生利者。惟其不能自養，而待養於他人也。故男子以犬馬奴隸畜之。

“redondas sus cabezas y diminutos sus pies. No toman cargos oficiales, ni nobiliarios, ni trabajan la tierra, ni realizan tareas manuales, ni comercian, ni toman el servicio militar, sino que desde la antigüedad hasta ahora, no han leído un sólo libro [...] la condición de doscientos millones de mujeres ha sido la de completas consumidoras, mas nulas productoras. Excusándose en su incapacidad para mantenerse por sí mismas, esperan ser mantenidas por otros. Por ello los hombres como a perros, caballos y esclavos las mantienen”<sup>854</sup>.

El ofensivo lenguaje del autor, dirigido no obstante para incitar a su público lector a la acción, creó y perpetuó la imagen insultante y *falsa* de la mujer china, borrando con ello su importancia en la historia de la civilización, su sabiduría y sus aportaciones a los campos de la política, la ciencia y las letras<sup>855</sup>. Estas imágenes de la China tradicional contrastan con los testimonios históricos que han llegado hasta nosotros en forma de textos e ilustraciones, motivos asimétricos sobre los que, desde la convicción de una China atemporal, se han proyectado odio y rencor a la tradición y se ha negado la presencia de un discurso femenino que, como ya tuvimos ocasión de comprobar, se hallaba presente en uno de los núcleos centrales del confucianismo: la poesía del *Shijing*. La metáfora de Raphals, “agentes de virtud y destrucción”, nos permitirá comprender el contexto filosófico y social en el que se desarrolló la obra que a continuación trataremos, *Biografías de Mujeres Ejemplares o Lienüzhuan*, abundante en sugerentes testimonios donde los agentes morales se ven abocados a arduos dilemas e irrealizables decisiones. Según leemos en el *Guoyu*:

昔摯、疇之國也由大任，杞、繒由大姒，齊、許、申、呂由大姜，陳由大姬，是皆能內利親親者也。昔鄢之亡也由仲任，密須由伯姑，鄆由叔妘，聃由鄭姬，息由陳媯，鄧由楚曼，羅由季姬，盧由荊媯，是皆外利離親者也。

“En el pasado los estados de Zhi y Chou [se establecieron] por la Gran Ren, Qi y Zeng por la Gran Si, Qi, Xu, Shen y Lü por la Gran Jiang, Chen por la Gran Ji, todas éstas fueron capaces de beneficiar internamente acercándose a sus allegados. En el pasado la caída de Yan [ocurrió] por Zhong Ren, la de

<sup>854</sup> Liang Qichao 梁啟超, 1999, p. 30.

<sup>855</sup> LISA ANN RAPHALS, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*, SUNY, Albany, 1998, p. 2.

Mixu por Boji, la de Kuai por Shu Yun, la de Dan por Zheng Ji, la de Xi por Chen Gui, la de Deng por Chu Man, la de Luo por Ji Ji, la de Lu por Jing Gui, todas éstas beneficiaron externamente rechazando a sus allegados”<sup>856</sup>.

Sima Qian, siempre atento, ya había legado un párrafo memorable a este respecto, en donde la mujer encarna la virtud con la que dirigir el gobierno allí donde el hombre fracasa, equilibrándolo:

自古受命帝王及繼體守文之君，非獨內德茂也，蓋亦有外戚之助焉。夏之興也以涂山，而桀之放也以末喜。殷之興也以有娀，紂之殺也嬖妲己。周之興也以姜原及大任，而幽王之禽也淫於褒姒。故易基乾坤，詩始關雎，書美釐降，春秋譏不親迎。夫婦之際，人道之大倫也。禮之用，唯婚姻為兢兢。

“Desde la antigüedad, el que recibieran el Mandato los reyes tearcales y gobernantes sucesores del trono guardianes de la cultura, no fue sólo porque su virtud interior fuese exuberante, sino también porque tenían la ayuda de los familiares por parte de su esposa. El florecimiento de los Xia fue por [la mujer del] monte Tu, y la deposición de Jie también fue por Mo Xi. El florecimiento de los Yin fue por [la mujer del estado de] Yousong, el asesinato de Zhou también fue por su favorita Daji. El florecimiento de los Zhou fue por Jiang Yuan y la Gran Ren, y la captura del rey You fue también por la licenciosidad de Baosi. Por ello el *Yi[jing]* se fundamenta en el macho y la hembra, el *Shi[jing]* comienza con ‘Guan yu’, el *Shu[jing]* elogia los arreglos [de boda entre Shun y las dos hijas de Yao], el *Chunqiu* ridiculiza a los que no acompañan a la esposa [desde casa a la boda]. Lo que hay entre marido y mujer, es la más grande de las relaciones del *Dao* humano. Al llevar a cabo los rituales, sólo en el matrimonio se pone excesivo cuidado”<sup>857</sup>.

Para aquellos que mantienen prejuicios contra el papel de la mujer en la sociedad, el *Zhanguo ce* parece advertir de su futuro fracaso político e incluso la muerte, como castigo por su iniquidad<sup>858</sup>. Pero también advierte la tradición: junto a las imágenes de mujeres virtuosas que se consolidaron oficialmente o asistieron a reyes y gobernantes en la regencia de sus respectivos estados, una representación igualmente opuesta se asocia también a ella –la mujer como agente de destrucción, de caos político. Las dinastías que precedieron a los Han, los Xia y los Shang, pero también los Zhou, prosperaron gracias a la benigna influencia de las

---

<sup>856</sup> *Guoyu*, 1.15/9/11–14.

<sup>857</sup> *Shiji*, 49/1967. No es éste lugar para refutar contemporaneidades varias, como la presunción matrimonial subsistente en numerosos pueblos chinos, y que a pesar de su autoconfiada proclamación, nada tiene de china. La tradición confuciana es redundante al respecto, como demuestra el largo lapso temporal entre el compromiso (15 las mujeres, 20 los hombres) y el matrimonio (23 las mujeres, 30 los hombres) contenida en los clásicos rituales: la boda no es algo súbito ni rápido.

<sup>858</sup> Véanse los testimonios recogidos en J.I. CRUMP, *Legends of the Warring States: Persuasions, Romances, and Stories from the Chan-kuo Ts’u*, University of Michigan, Ann Arbor, 1999, pp. 103–121.

mujeres de sus gobernantes, pero cayeron de igual forma a causa de una mujer. Nótese en cualquier caso que, salvo la atroz *femme fatale* Daji, esposa del último gobernante de la dinastía Shang, el papel de la mujer se limitó, bien a educar la moral del hombre, bien a servir de objeto de aprehensión a la lascivia o violencia masculinas<sup>859</sup>.

### 5.7. Biografías de Mujeres Ejemplares

En el marco del actual liberalismo occidental moderno desde el que toda obligación es contemplada por la masa como un ataque al derecho y a la libertad de la misma como individuo, asolado por cierto modo de agorafobia moral –el *katechon* keynesiano–, la idea de virtud o de guardar un determinado modelo de la misma –constricción de la libertad– aparece generalmente representado como el aspecto negativo de la tradición; esto es más cierto en cuanto que esa tradición es acusada de aquello que el mismo individuo padece, un mal del que desea liberarse proyectándolo sobre su objeto de estudio, al cual le es así imputado algo que, de cualquier otra forma, le sería ajeno, pagando el alto precio de la incomprendibilidad –o de la mala comprensión– de ese mismo objeto. Un buen ejemplo de este proceder se encuentra en los estudios sobre literatura griega, cuya valoración presocrática del género femenino fue unánimemente negativa<sup>860</sup>, sin que por ello nada evitara que en una de estas constelaciones tachonadas al cielo de la misoginia, Plutarco, el mismo que se congratulaba en las palabras de un Clinias, pudiera escribir un tan remarcable como olvidado *Γυναικῶν ἀρεταί* o “Virtudes de mujeres”<sup>861</sup>, en donde se nos dan a conocer las valerosas gestas de las troyanas, que posibilitaron la fundación de Roma (I, 243F–244A); las mujeres celtas, que intervenían en toda negociación política y salvaron a su pueblo de una guerra civil (VI, 246B–D); las milesias, que por rubor fueron curadas de una misteriosa enfermedad (XI,

---

<sup>859</sup> RAPHALS, pp. 61 ss.

<sup>860</sup> Así, por ejemplo, Tales afirmaba que “tres eran las cosas que agradecía a la Fortuna: primero haber nacido humano y no bestia, después hombre y no mujer, en tercer lugar Heleno y no bárbaro” (11 A 1, ap. D.L. I 33), mientras Cleóbulo de Lindos sostenía que no hay que “pelearse con las mujeres ni prestarles demasiada atención en presencia de extraños: pues lo primero como estupidez, mas lo segundo como locura puede ser entendido” (10, 3.16, ap. Stob. III 1, 172).

<sup>861</sup> El pitagórico Clinias, según el satisfecho testimonio de Plutarco, afirmaba que el mejor momento para acercarse a una mujer era “cuandoquiera que tengas más deseos de perder el tiempo” (54, 5, ap. Plut. *Quaest. conviv.* III 6.3, p. 654B). La obra citada de Plutarco se encuentra traducida en su *Moralia*, III 19, a cargo de Mercedes López Salvá (Gredos, Madrid, 1987).

249B–D); el caso particular de Quiomara, mujer de Ortiagonte de la Galacia, quien presentó a su marido la cabeza de su raptor, diciéndole que más noble que la fidelidad es que “viva solamente uno que haya tenido trato íntimo conmigo” (XXII, 258E–F); o el de la joven de Pérgamo que, como Antígona, desobedeció la ley civil para dar sepultura a Poredorix (XXIII, 259A–D). Una valoración del género femenino ciertamente positiva y relevante para nuestra comprensión de la Antigüedad. De igual forma, cual oficiosa pareja de baile, Liu Xiang se encargó de la tediosa recopilación de numerosas anécdotas –105 biografías en nuestro texto actual– sobre la virtud y la perniciosa influencia de la mujer en la sociedad y política china. Significativamente, únicamente 15 componen estas *nièbì* 孽嬖 o “calamitosas favoritas”.

El texto original del *Lienüzhuan*<sup>862</sup> fue compilado por Liu Xiang un decenio antes de su muerte con la intención de ser presentado ante la corte a modo de manual ético<sup>863</sup>. Debía contener lecciones morales (*jiè* 戒, “avisos”), extraídas de los clásicos de poesía e historia<sup>864</sup>, que habrían de servir al emperador Cheng 成, tangencialmente, en su valoración del papel de la mujer en la sociedad, y en particular, ayudarle a resolver los numerosos problemas con el género femenino que su peculiar gusto por las concubinas le estaba ocasionando. Si hemos de otorgar a semejante valoración histórica un cierto grado de validez, entonces el texto no pretendía tanto elogiar a la mujer como mostrar qué tipo de mujeres debían ser aceptadas en la corte, y cuáles eran las características deseables en la mujer de un gobernante, frente a aquellas “calamitosas favoritas” con las que el tearca Cheng se rodeó y que, poco después, y con el beneplácito de su familia materna, ocasionaron la caída de la casa imperial y su sustitución por el *interregnum* de Wang Mang<sup>865</sup>.

---

<sup>862</sup> Rey Chow (*Woman and Chinese Modernity. The Politics of Reading between West and East*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2003<sup>3</sup>, p. 58) ha señalado que el *liè* 列 en el título significaba originalmente “series” y no “virtuosas”, como acostumbra a traducirse en el título del libro. No obstante el malentendido no se produjo en la antigüedad, sino en nuestra recepción moderna de la obra, en la que “ejemplar/emminente”, el significado correcto de *liè*, se suele asociar con una “virtuosidad” unilateral –pero las malas acciones son igualmente ejemplares para una ética de la virtud–. La gramática del título, ignorada por Chow, obliga a *liè* a funcionar como adjetivo de *nǚ*, por lo que asumiendo tal lectura el título vendría a ser un absurdo “Biografías de *Mujeres Serializadas*”.

<sup>863</sup> Cfr. O’HARA, p. 6, para otras dataciones.

<sup>864</sup> *Hanshu*, 36/1957. Cfr. *Lienüzhuan*, 21.1/12/25–26: 妾不才，妾之淫心見矣，至使君王失禮而晏朝，以見君王樂色而忘德也。夫苟樂色，必好奢窮欲，亂之所興也 “La concubina no es sagaz, y el corazón licencioso de la concubina puede verse, llegada a tal punto que hace al monarca perder su comportamiento ritual y retrasarse en la corte, por lo que se ve que el monarca disfruta de la belleza y olvida la virtud. Si descuidadamente disfruta de la belleza, sin duda se deleitará en lo extravagante y agotará sus deseos, floreciendo con ello el desorden”.

<sup>865</sup> O’HARA, p. 8.

El éxito de esta obra fue inmediato, y pronto se sucedieron numerosas reediciones con diversas biografías añadidas, haciendo crecer el texto inexorablemente hasta dejarlo irreconocible, a la par que varios autores recreaban sus propias *Biografías de Mujeres Ejemplares*, como Huang Fumi 皇甫謐 (215–282), Yu Zhongrong 庾仲容 (475–548) o Xu Shanxin 許善心 (558–618), todas ellas perdidas o, en el caso de Huang Fumi, conservadas únicamente en fragmentos. Finalmente, durante la dinastía Song, Su Song 蘇頌 (1020–1101) revisaría los diferentes testimonios y constituiría nuestro actual *textus receptus*, en ocho libros o *juan*, que ha llegado a nosotros a través de la edición Jian'an 建安 de Yu Renzhong 余仁仲, impresa en el año 1063 con ilustraciones originales de Gu Kaizhi 顧凱之 (306–407)<sup>866</sup>. De estos ocho libros nos interesan fundamentalmente los seis primeros, sobre cuya autenticidad cabe poca duda, y que detallan con rigor esquemático las seis virtudes, una por cada libro, que un monarca debía esperar encontrar en su esposa, madre o concubinas –el séptimo volumen, con las “calamitosas favoritas”, y el octavo, obra anónima, carecen de ejemplos destacables de dilemas, a excepción de la biografía de la hermana mayor de Nie Zheng ya estudiada en la sección anterior–.

La primera de estas virtudes, o si se prefiere, el primero de estos libros, se centra en *mǔyí* 母儀 o “ejemplarismo materno”, esto es, actuar apropiadamente como se espera de una madre. *Mǔyí* es denominado por el *Hou Hanshu* “virtud” (*dé*), “belleza” (*měi*), y finalmente “bella virtud” (*shūdé* 淑德)<sup>867</sup>, resaltando el carácter estético de la misma, vinculado a las normas rituales que regían el proceder de la madre. Esta actuación, propia de una ética de la virtud, se realiza en la educación de los hijos en la infancia y el consejo vital o gubernamental en la madurez, como puede observarse en las historias de Zifa 子發, general del estado de Chu, y la madre de Mencio. En la primera de estas biografías, la madre de Zifa aconseja a su hijo cómo debe actuar en el campo de batalla y cómo tratar equitativamente a sus hombres, pero al regresar, habiéndose deleitado en manjares mientras su tropas luchaban, su madre le

<sup>866</sup> De estos ocho libros, el último de ellos, conteniendo 20 biografías adicionales –entre ellas, la de la hermana de Nie Zheng–, no se fue sin embargo obra original de Liu Xiang. El texto de Su Song, *Xinbian gu lienüzhuàn* 新編古列女傳, fue reimpresso en el volumen 1, 101 de *Congshu jicheng xinbian* 叢書集成新編, pp. 673–705 (Xin wenfeng, Taipei, 1985). Sobre estos testimonios textuales y el origen de las ilustraciones, véase BRET HINSCH, “The Textual History of Liu Xiang’s *Lienüzhuàn*”, *Monumenta Serica*, 52 (2004), pp. 95–112; O’HARA, pp. 9–10; WU HUNG, *The Wu Liang Shrine. The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford University Press, Stanford, 1989, p. 175.

<sup>867</sup> *Hou Hanshu*, 10A/402, 405–6; 52/1731.

cierra las puertas y se niega a recibirlo, increpándole: 雖有以得勝，非其術也。子非吾子也，無入吾門 “Aunque has obtenido victoria, no ha sido por tu habilidad. Zi no es mi hijo (zi), no entres por mis puertas”<sup>868</sup>. A Zifa le sigue el conocido relato de la madre de Mencio, quien cambió de hogar en tres ocasiones hasta encontrar en dónde educar adecuadamente a su hijo. Paradigma de la responsabilidad maternal, no sólo reprendió el inadecuado comportamiento del filósofo para con su esposa, sino que, viendo que no avanzaba en sus estudios, le invitó a convertirse en ladrón o mendigo. Sobrecogido por estas palabras Mencio se hizo discípulo de Zisi, nieto de Confucio, consumándose como la eminente figura filosófica que hoy conocemos<sup>869</sup>.

La segunda y tercera virtud, que ocupan los libros dos y tres del *Lienüzhuan*, constituyen el grueso central de la primera parte de la obra, abarcando 30 biografías: las mujeres que resaltaron por su *xiánming* 賢明 o “claridad virtuosa”, el conocimiento cultural y moral de la realidad<sup>870</sup>, y su *rènzhì* 仁智 o “reconocimiento de *ren*”, el reconocimiento de patrones naturales indicadores de cuál es el modo virtuoso de actuar<sup>871</sup>. A estas tres virtudes debe serles añadida una cuarta, recogida en el sexto libro, y que al igual que sus hermanas está íntimamente relacionada con el carácter moral del conocimiento o con el uso ético del saber: *biàntōng* 辯通, “elocuentes y de vasto conocimiento”, un *hapax* que no se popularizaría hasta mucho después, y que debe ser entendido como *ars oratoria*, como arte de convicción a través de la elocuencia y el conocimiento.

Finalmente, los libros cuarto y quinto compilan las biografías de mujeres que han destacado por su moralidad, más allá de sus conocimientos, en el campo de la lealtad y la integridad. Ambos términos exigen una breve explicación: *zhēnshùn* 貞順, que suele explicarse como castidad, obediencia o lealtad, parece haber sido una virtud exclusivamente femenina, equivalente a *zhōngxiào* 忠孝 en el hombre<sup>872</sup>. *Zhōng* representaba la lealtad o rectitud de corazón hacia un superior, calificando a la deferencia filial que, como se recordará, no era exclusividad de las relaciones padre-hijo. *Zhenshun* es definido en los siguientes

---

<sup>868</sup> *Lienüzhuan*, 1.11/9/27–10/13.

<sup>869</sup> *Ibid.*, 1.9/6/23–7/23.

<sup>870</sup> *Ibid.*, 2.10/18/26: 賢明有文 “la claridad virtuosa posee cultura”; 6.9/57/17: 賢明有道 “la claridad virtuosa posee *Dao*”.

<sup>871</sup> Se trataría, pues, de una suerte de intuición moral, anticipándose a los hechos para preveer si el desarrollo de una acción será o no moral.

<sup>872</sup> *Hou Hanshu*, 84/2797.

términos: 以專一為貞，以善從為順。貞順，婦人之至行也 “Centrarse en una sola cosa es *zhēn*, de buen grado seguirlo es *shùn*. *Zhēnshùn*, es la más importante acción de la mujer casada”<sup>873</sup>. Cosmológicamente entendido, al igual que el *yin* sigue al *yang* de forma natural, o las estrellas giran alrededor del centro vacío de la esfera celeste, y al igual que los discípulos se agrupan alrededor del sabio que con su virtud invisible los conduce, así el hombre entrega su corazón a su señor siguiéndolo con deferencia filial, *voluntariamente*, y así la mujer ofrece de igual forma su corazón a su marido, obediéndolo de buen grado, *por voluntad y no por obligación*. Puede anticiparse que el resultado de cualquier conflicto nacido en el terreno de esta lealtad particular resultará sin duda en un desenlace fatídico para el agente moral, como sobrevino a Yurang al anteponer por integridad su lealtad a su beneficio personal. No debe pensarse, no obstante, que esto implica necesariamente una negación de la individualidad del agente a favor de los *mores* sociales: la lealtad a su señor, exhibida por Yurang, no acontece en el espacio exterior del pueblo o la ciudad sino, al contrario, en la propia mente del agente moral como elección libre y voluntaria, alimentada por esa fuerza misteriosa o *bào* que empuja a la retribución necesaria.

En segundo lugar, *jiéyì* 節義, generalmente asociada al género femenino y, en consecuencia, interpretada como castidad, era en realidad una virtud común tanto a hombres como a mujeres<sup>874</sup>. *Jié*, “restringir”, nomina por consiguiente, como término moral, aquellas restricciones que permiten evitar pisar sobre, caer en o mancharse de vergüenza, conteniendo pues un importante grado de condicionamiento social, pero también de decisión propia. Dado el carácter calificativo sobre *yì*, *jiéyì* puede entenderse en conjunto como un actuar tal que la integridad personal quede restringida por la elección voluntaria de unos *mores* que podrían contradecir las aspiraciones personales originales del agente moral –como, por ejemplo, seguir viviendo, contraer un segundo matrimonio, etc.–, pero que de algún modo ha hecho suyas, metafóricamente movido por una misteriosa fuerza que lo conduce, le apremia a una conducta íntegra y desinteresada. Ambos conceptos, *zhēnshùn* y *jiéyì*, estarán pues íntimamente conectados con la idea de sacrificio moral fruto de disyuntivas éticas, como no podría ser de otra forma desde el punto de vista de una ética de la virtud, coordinando a través

---

<sup>873</sup> *Lienüzhuan*, 2.7/16/22–23.

<sup>874</sup> *Xinxu*, 7.5/36/8.

del ejemplo moral el modo en que venideros agentes morales deberán enfrentarse a sus decisiones diarias.

Los veinte ejemplos de dilema y elección moral contenidos en el *Lienüzhuan* pueden dividirse en dos grandes grupos de igual proporción: por un lado, aquellos conflictos surgidos dentro del ámbito personal, privados e interpersonales –pues se producen entre el agente moral y un determinado sujeto cercano a él, perteneciente a su esfera familiar–, y que cubren básicamente la totalidad del libro cuarto. En segundo lugar, y abarcando el libro quinto, Liu Xiang presenta diversos conflictos entre lo público y lo privado, como la propia obra los caracteriza en numerosas ocasiones. Sobre ambos propósitos es importante no olvidar la razón de su existencia: la comprensión del significado de la acción a través de la ejemplificación de un agente moralmente responsable, sólido e incluso quimérico, huye de cualquier atribución funcional prescriptiva. Se trata de la descripción accidental –por tanto, a través de anécdotas particular, no generalidades– de grandes personalidades que sirven de guía paideica, ejemplificadora, como queda constatado al serle presentadas al agente moral sendas posibilidades de legítima elección, ambas socialmente aceptables, pero que, dada la necesidad pedagógico–moral que subyace tras sus páginas, deberá a través de la autoreflexión creativa anteponer a sus prioridades y beneficios personales el bien del otro, sacrificando si es necesario su propia vida.

### **5.8. Conflicto entre lo público y lo privado en el *Lienüzhuan***

Desde el horizonte iniciado con el fatídico sacrificio de la hermana de Nie Zheng, la expresión del conflicto moral entre lo público y lo privado se ha identificado fundamentalmente con lo necesario o accesorio de la primacía de los *mores* en un sentido sofocleo –anteponiendo la *Antígona* como medio de expresión comparativa– sobre el desarrollo individual de la persona. Sin embargo, si exceptuamos el caso de Nie Zheng, contenido en el séptimo libro del *Lienüzhuan* –apócrifo–, y el suicidio del rey Wu 武 de Chu, al principio del libro tercero, lo público debe entenderse no ya como el desarrollo social de los *mores* de una *pólis*, en conflicto con el individuo, sino como el enfrentamiento contra las individuaciones diversas de agentes externos que acucian al protagonista moral a la tensión



creativa de la elección entre el yo y el otro. A este otro el *Lienüzhuan* lo denomina 公 *gōng*, “público”, no en el sentido de nuestro *publicus* latino –la gente, la multitud, lo común–, sino como opuesto a lo individual, a lo particular de uno mismo. Una adecuación filológica a la terminología latina exigiría arriesgarnos a una errónea comprensión de la distancia que separa ambas épocas y lugares, por lo que, a través de los diversos ejemplos contenidos en el *Lienüzhuan*, perfilaremos tangencialmente la divergencia entre lo público y lo privado, relativa en gran medida a estos dos puntos focales sobre los que se asienta el dilema moral. Así, por ejemplo, mientras resulta evidente que la lealtad a un gobernante es asunto público, frente al cuidado de la esposa, privado, el anteponer la vida del hijo de un hermano se vuelve inmediatamente asunto público al contraponerlo a la vida del propio hijo, aún a pesar de ser ambos parte de la esfera de lo familiar –lo *familiare* es también lo privado en latín– y cercano. Téngase en cuenta, pues, que el uso de estos términos es relativo al protagonista o sujeto moral que sufre las significaciones exteriores de otros agentes morales, como era de esperar en una ética de la virtud particularista: lo que incurra directamente sobre la persona de aquél será privado, relegando todo lo demás hacia el exterior, hacia lo público, de tal forma que sólo cuando ambos sucesos incidan directamente sobre el sujeto moral –por ejemplo, a través del propio marido y del propio hermano– acontecerá un conflicto privado interpersonal.

Con todo ello, la contextualización de ésta ética de la virtud dependerá fundamental, mas no exclusivamente –pues siempre, se nos dice, existe una elección diferente y socialmente aceptable– del actuar desinteresado por el bien de *l'autrui*, solemnemente capturado en el alemán “Selbstlosigkeit”, la renuncia al o carencia del yo: en términos de vergüenza (*shame*) hablaríamos de una egofobia o miedo a exponer la precedencia moral del yo sobre los demás; estetizando el concepto, esto es, concibiéndolo desde una valoración puramente confuciana en la que la vergüenza no toma el miedo (*-fobia*) como vehículo exclusivo de la acción moral, nos encontraríamos ante un repudio estético del yo. Antes de proceder sobre los pertinentes casos de conflicto entre lo público, *gōng*, y lo privado o *sī* 私 desde esta particular perspectiva, nos detendremos fugazmente en la ya citada historia del suicidio del rey Wu de Chu (r. 740–690 a.C.).

A principios del s. VII a.C. Xiong Tong 熊通, entonces marqués (*zi* 子) gobernador del estado de Chu, decidió convocar a los diferentes reinos vasallos de los Zhou en Shenlu 沈鹿

para anunciarles su deseo de independencia de los Zhou, retando a su vez a los estados de Huang 黃 y Sui 隨 que no enviaron representantes. El resultado de esta reunión y su segundo ataque a los Sui –el primero teniendo lugar dos años antes con motivo de una disputa militar– fue la proclamación de Xiong Tong como nuevo rey de los Chu, un título hasta entonces reservado a la casa de real de los Zhou. Dada la extensión y cercanía de Sui, Xiong Tong se vio obligado a firmar entonces un tratado de paz, pero pasados los años, y con el enriquecimiento de su armada a costa del bienestar de sus ciudadanos, el nuevo rey se sintió en condiciones de iniciar la ofensiva contra los Sui. Según testimonio del *Lienüzhuan*, poco antes de preparar los rituales adecuados para iniciar el ataque, Xiong Tong sintió agitado su corazón y, tras preguntar a su esposa Deng Man 鄧曼 por el más adecuado proceder en el campo de batalla, recibió una inesperada respuesta:

王德薄而祿厚，施鮮而得多。物盛必衰，日中必移。盈而蕩，天之道也。先王知之矣，故臨武事，將發大命，而蕩王心焉。若師徒毋虧，王薨於行，國之福也。

“La virtud (*de*) del rey es escasa mas sus riquezas excesivas, concede poco mas obtiene mucho. Cuando las cosas florecen necesariamente decaen, cuando el sol alcanza su zenit necesariamente cambia [su rumbo]. Que tras la satisfacción sea el desvanecimiento, tal es el *Dao* del Cielo. Los reyes de antiguo sabían esto, por ello estando a punto este asunto militar, enviaron el Gran Mandato, y desvanecieron el corazón del rey. Para que los que lo siguen no sufran pérdidas, que el rey muera sería lo adecuado: tal es la dicha del estado”<sup>875</sup>.

La elección a la que se enfrenta el rey, que no dilema, podría no resultar comprensible sin conocer, previamente, que la “biografía” de su esposa Deng Man se encuadra en el libro tercero, recuérdese, el reconocimiento de patrones naturales indicadores de cuál es el modo virtuoso de actuar, o *rénzhì*. Esta presciencia moral de la esposa introduce el elemento sobrenatural, la profecía que da paso al silencio esfíngico: el rey debe morir para que su país sobreviva. Elección o dilema, en cualquier caso el rey se encuentra ante una doble encrucijada, pues no es sólo sacrificar su propia persona por el bien del estado lo que está en juego, sino su propia deferencia filial al dañar su cuerpo. Como rey encabezando a sus tropas, el miedo a morir no debió constituir impedimento a su empresa, ni tampoco parece significar esta historia que el rey desee hacer importante su muerte (*sǐ zhòng* 死重); desconocemos,

---

<sup>875</sup> *Lienüzhuan*, 3.2/23/2–4. La misma historia aparece en *Chunqiu zuozhuan*, B3.4.1/41/9–15.

igualmente, hasta qué punto su deferencia filial le conminó a preservar su vida. No obstante, la necesidad de una elección fatídica, una vez asumida la realidad de la presencia sobrenatural en forma de vaticinio, exige una decisión inmediata: el rey se suicida para salvar su reino. La motivación parece clara si regresamos a las palabras de su esposa, que son a la vez el motivo de su suicidio y lo último que escucha: si su virtud es liviana y sus riquezas extensas, al morir estos términos se intercambian, y habiendo con su vida perdido toda posesión material, su virtud adquiere las dimensiones que nunca pudo poseer en vida, salvando al estado de su destrucción.

Considérese ahora la narración biográfica de la hija del duque Mu 穆 de Qin 秦 (r. 659–621 a.C.), Huai Ying 懷嬴, que dentro del contexto histórico sorprende por los acontecimientos posteriores a su separación matrimonial. El duque Mu se había desposado con la hija del duque Xian 獻 del estado de Jin 晉, entablado así una alianza interestatal entre ambos reinos, y ofreciendo su propia hija, Huai Ying, al duque Huai 懷 de Jin (c. 655–636 a.C.), llamado en el *Lienüzhuan* Yu 圉. Yu era entonces, de hecho, un rehén político de los Qin, y el matrimonio con la hija del duque pretendía afianzar los lazos de amistad entre ambos territorios. Pero en el 637 a.C., tras seis años residiendo en Qin como marido de la hija del duque, el padre de Yu fallece y su hijo, que debía sucederle en el trono, toma la decisión de regresar a su país, llevando consigo a su esposa:

吾去國數年，子父之接忘，而秦晉之友不加親也。夫鳥飛反鄉，狐死首邱，我其首晉而死，子其與我行乎？

“He abandonado mi país por muchos años, el contacto entre padre e hijo se ha desvanecido, mas la amistad de Qin y Jin no ha incrementado sus [buenas] relaciones. Así como el pájaro vuela de vuelta a sus campos, el zorro al morir a su colina, yo en mi Jin debo morir, ¿volverías allí conmigo?”<sup>876</sup>.

El veredicto de la esposa merece ser reproducido en su totalidad, pues muestra cuán penetrante su consciencia se abre ante el dilema resultante del choque de sus convicciones morales con la relación que mantiene con respecto a los diferentes agentes éticos implicados—su gobernante y padre, y su marido—:

---

<sup>876</sup> *Lienüzhuan*, 5.3/42/26–27.

子，晉太子也。辱於秦，子之欲去，不亦宜乎！雖然，寡君使婢子侍執巾櫛以固子也。今吾不足以結子，是吾不肖也。從子而歸，是棄君也。言子之謀，是負妻之義也。三者無一可行，雖吾不從子也。子行矣，吾不敢泄言，亦不敢從也。

“Tú eres el príncipe heredero de Jin. Humillado en Qin, tu deseo es partir, ¿cómo no va a ser también adecuado! Sin embargo, el solitario gobernante ha hecho a esta humilde sirvienta tomar la toalla y el peine con los que retenerte. Que hoy yo no sea capaz de hacerte permanecer, esto es mi demérito. Acompañándote y regresando, esto sería abandonar a mi gobernante. Contar tu plan, esto sería traicionar el *yi* de una esposa. De estos tres, no hay ninguno que pueda seguir, aunque no te acompañe. Si te vas, no osaré revelar tus palabras, ni tampoco osaré acompañarte”.

Huai Ying concibe la existencia de tres focos diferentes en sus posibilidades de acción, todos ellos necesarios en su *rol* de esposa, hija y sujeto del gobernador, pero a su vez todos ellos mutuamente excluyentes entre sí: su marido debe regresar habida cuenta de la muerte de su padre –se exigen al menos tres años de deferencia, cuyos ritos deben ser llevados a cabo en el altar familiar, en su estado natal–, por lo que su esposa no debe retenerlo en Qin. Obviamente, las normas rituales exigen que ambos permanezcan juntos y ella se convierta en la nueva esposa del duque de Jin, pero hacer esto implicaría abandonar su propio estado, lo cual no parece serle permitido por su padre, el gobernador. Ante este primer dilema, la obligación del marido a partir y la imposibilidad de que su esposa pueda seguirlo, el emisor –Huai Ying– debe excusarse a sí mismo con humildes palabras –“humilde sirvienta”, “toalla y peine”, ambos términos de extrema modestia utilizados por la esposa para referirse a sí misma–, transfiriendo la causa de semejante encrucijada moral a su propia persona, y liberando con ello al receptor del peso de la culpa: “Que hoy yo no sea capaz de hacerte permanecer, esto es mi demérito”. Una segunda línea de acción podría ser abandonar a su padre y señor, según lo estipulado en los ritos matrimoniales, y acompañar hasta Jin a su marido. El problema con esta decisión no parece ser tanto la deferencia filial –la mujer no estaba obligada a seguir a sus propios padres una vez desposada– como la lealtad a la misión encomendada por su señor: mantener por motivos políticos a su marido, a través de los votos matrimoniales, como rehén del estado de Qin. Por ello, tampoco se le hace posible seguirlo. Finalmente, y como consecuencia de esa misma lealtad, debe informar a su señor de la huída de su marido: pero esto implicaría traicionar su *yi* como esposa, es decir, aquello que como esposa se supone que debe hacer.

Esta múltiple tensión entre los diferentes focos morales a los que Huai Ying se ve empujada por la decisión de su marido –o mejor aún, por el *fatum* de la muerte de su suegro– conlleva la necesidad de una elección. Lo curioso de esta historia es que, a diferencia de la mayor parte de los casos tratados en el *Lienüzhuan*, Huai Ying no sólo no elige el suicidio como resolución trágica, sino que tras permitir a su marido abandonar Qin –habiendo, pues, violado los votos matrimoniales y traicionado a su señor al no revelar el plan del futuro duque de Jin– se volverá a casar de nuevo con el duque Wen 文 de Jin (r. 636–628 a.C.) poco antes de que éste ascienda al poder tras la muerte de su hermano, el anterior marido de Huai Ying. Aunque nada sobre este segundo matrimonio se nos dice directamente en el *Lienüzhuan*, el lector contemporáneo al texto sin duda conocía el complejo entramado de intrigas y traiciones que rodeo la reconquista de Jin por parte del duque Wen, por lo que no parece pesar sobre la esposa el “crimen moral” de unas segundas nupcias –en otros casos, como se verá, la esposa amenaza con el suicidio incluso tras haber fallecido el anterior marido–. Al contrario, el *Lienüzhuan* concluye su biografía afirmando que 懷嬴善處夫婦之間 “Huai Ying adecuadamente trató [los asuntos] entre marido y esposa”. *Shànchǔ* 善處 significa, literalmente, “posicionarse de forma buena, auspiciosa o correcta”, y tal literalidad es importante para comprender el significado exacto de la frase y, por ende, el motivo de la elección de Huai Ying<sup>877</sup>.

La expresión reaparece en este mismo libro en similar dilema: la esposa del rey del estado de Dai 代, hija de Weizi 衛子 del estado de Zhao 趙 y hermana de Xiangzi 襄子, se encontraba atendiendo el sepelio de su padre cuando su marido, el rey, fue invitado por Xiangzi a una breve audiencia con varios comensales. Mientras el rey recibía una copa los asistentes tomaron sus armas y lo asesinaron, tomando con ello posesión de todo el estado. La hermana de Xiangzi se vio a sí misma, repentinamente, en una encrucijada:

吾受先君之命事代之王，今十有餘年矣。代無大故，而主君殘之。今代已亡，吾將奚歸？且吾聞之，婦人之義無二夫。吾豈有二夫哉！欲迎我何之？以弟慢夫，非義也。以夫怨弟，非仁也。吾不敢怨，然亦不歸。

---

<sup>877</sup> He aquí una importante diferencia entre la filosofía occidental y china: mientras en nuestra tradición es habitual hablar de un ἔλαττον κακὸν o de un “minus malum” (*ST*, II–II, q. 110, a. 3, arg. 4), mientras en chino clásico se entendía positivamente, como un posicionamiento adecuado o bueno.

“He recibido del anterior gobernante la orden de servir al rey de Dai, habiendo ya pasado diez años. Dai, sin considerables razones, ha sido sin embargo por el gobernante vigente atacado. Hoy, habiendo ya muerto Dai, ¿por qué razón debería volver [al hogar paterno]? Además, he oído que el *yi* de una esposa es no tener dos maridos. ¡Cómo tener dos maridos! ¿Para qué te encuentras conmigo? Por mi hermano rechazar a mi marido, es carecer de *yi*. Por mi marido enemistarme con mi hermano, es carecer de *ren*. No deseo enemistarme, pero tampoco regresaré”<sup>878</sup>.

La hermana de Xiangzi, cuenta el *Lienüzhuan*, lloró desconsoladamente antes de suicidarse con una horquilla de pelo. Cuenta el cronista que la esposa del reino de Zhao, al igual que Huai Ying, 善處夫婦之間 “adecuadamente trató [los asuntos] entre marido y esposa”<sup>879</sup>.

Comparando ambos casos parece evidente que la capacidad para “posicionarse adecuadamente” o *shànchǔ* no es tanto una norma moral *sui generis* a seguir de forma necesaria como la capacidad del agente moral para armonizar su persona, su significación o *yi*, con el proceso contradictorio que se abre ante él. Esta capacidad para significar que invocan ambos agentes –Huai Ying y la anónima esposa del rey Dai– implica realizar lo adecuado a través de la autoreflexión, pero éste es un proceso que, por ser personal, individual, no conduce forzosamente a un mismo desenlace, ni a idéntica pérdida moral –o pérdida de valor–. A través de este *principium individuationis*, el agente moral ha de capacitarse a sí mismo, a través del *inventar* sartreano, para resolver la tensión entre los diferentes procesos performativos a través de una elección que implica, así mismo, un sacrificio: no importa cuál, siendo su único requisito el ser fiel a uno mismo, actuar de forma sincera. Ambas resoluciones morales son igualmente válidas: la esposa del rey de Dai no debe suicidarse necesariamente –podría huir lejos de su hermano–, de la misma forma que Huai Ying no debe necesariamente sobrevivir a su marido y casarse de nuevo. En ambos casos queda implícito que, tras la elección consciente del agente y la pérdida de significación moral, prevalece su decisión personal condicionada únicamente por su repudio (estético) del yo y las vicisitudes que hacen permisible denominar a su acción moral como *shàn*, “buena”, “adecuada”, “bella”.

---

<sup>878</sup> *Lienüzhuan*, 5.7/45/22–25

<sup>879</sup> Compárese, adicionalmente, con los “viejos modos” o *gǔ chù* 古處, en p. 250.

Esta entrega consciente al rechazo de la propia existencia como procedimiento de constitución de la misma, visible en el suicidio de Yurang, la hermana de Nie Zheng –cuyo sacrificio tenía la misión de alimentar el peso de la muerte de su hermano– y la esposa del rey de Dai, adquiere una nueva dimensión en los tres casos que analizaremos a continuación: las anónimas madrastra del estado de Qi, hermana del estado de Liang y hermana del estado de Lu.

En la segunda mitad del s. IV a.C. vivía en el estado de Qi una mujer, madre de dos hijos –madrastra de uno, madre natural del otro–, que habían sido vistos junto a un hombre asesinado en la carretera. No pudiéndose identificar al asesino, y creyendo que sin duda uno de los dos chicos había sido el culpable, ambos fueron detenidos y cuestionados por un oficial; sin embargo, ambos hermanos se encubrieron mutuamente, resultando imposible determinar su culpabilidad. Tras varios años (!) el caso fue presentado al ministro, quien a su vez recurrió al rey de Qi, Xuan 宣 (r. 319–301 a.C.). Igualmente incapaz de tomar una decisión, y temiendo exculpar a un asesino o condenar a un inocente, hizo llamar a la madre de ambos para que ella decidiese qué hijo sacrificar –como madre, pensaba el rey, sabría cuál habría sido capaz de semejante crimen–. El dilema presentado al rey, un dilema legal, es así trasferido a la madre, convirtiéndose en un dilema familiar: decidir a qué hijo salvar, a qué hijo sacrificar. La respuesta de la madre sorprende al ministro, pues elige al hijo menor, el que, según su interlocutor, sería propicio a recibir más afecto por parte de una madre. Compungida, ésta responde:

少者，妾之子也。長者，前妻之子也。其父疾且死之時，屬之於妾曰：‘善養視之。’妾曰：‘諾。’今既受人之託，許人以諾，豈可以忘人之託而不信其諾邪！且殺兄活弟，是以私愛廢公義也；背言忘信，是欺死者也。夫言不約束，已諾不分，何以居於世哉！子雖痛乎，獨謂行何！

“El joven, es el hijo de esta concubina [i.e., esposa segunda]. El mayor, es el hijo de la esposa. Cuando su padre murió de enfermedad, tomó a esta concubina y dijo: ‘Crialo bien y cuida de él’. Esta concubina dijo: ‘Lo prometo’. Ahora, dado que he recibido de alguien una petición, y he hecho ante esa persona una promesa, ¿cómo podría olvidar la petición de esa persona y no confiarme su promesa! Incluso el matar al mayor para que viva el menor, tal sería abandonar el *yi* público por el amor privado; dar la espalda a las palabras y olvidar la confianza, sería aprovecharse del fallecido. Si las palabras no se mantienen, y las promesas realizadas no se aceptan, ¿cómo residir en el mundo! ¡Aunque el hijo sea amado,

qué otro camino tomar!”<sup>880</sup>.

La distinción entre los dos ámbitos de lo público y lo privado realizada por la madre resulta significativa de cara a una aproximación rosseana a la cuestión de la relación *prima facie* entre uno u otro modo de actuar. Ciertamente, parece que esta egofobia moral permite a las obligaciones públicas sobrescribir (“overwrite”) la esfera de lo privado, siendo la promesa al marido un mero incentivo moral para aligerar la carga de la decisión. El dilema no ha desaparecido, simplemente se ha caminado sobre él a riesgo de tropezar y herirse moralmente. Pero considérese el siguiente escenario, desde el cual se percibirá la insuficiencia del argumento rosseano: el cronista podría haber optado por un escenario tal que, siendo el hijo mayor su hijo natural –por tanto, susceptible de ser sacrificado–, su padre le hubiese hecho prometer protegerlo y cuidarlo. En tal caso, la madre se hallaría frente a la Escila de la necesidad de cumplir su promesa, entregando al rey al hijo menor de la primera esposa, y violando por tanto la prescripción de lo público sobre lo privado, y la Caribdis de, faltando a su palabra, entregar a su propio hijo para cumplir tal descripción. En tal situación no está claro hasta qué punto lo público prescribiría la promesa realizada, por lo que el dilema adquiriría la suficiente carga moral como para requerir una transvaloración de ambos focos –lo público y lo privado–. Nuestra predicción es que la incapacidad para tomar tal decisión frente a una carga moral mucho mayor provocaría el suicidio de la madre, conmoviendo con ello a la corte para eximir a ambos<sup>881</sup>. Para verificar esta suposición presentaremos el caso de la hermana del estado de Liang.

Como en el caso anterior, la protagonista de esta biografía tiene bajo su tutela a dos niños, uno de su hermano, otro el suyo propio. Durante un incendio, intenta salvar primero al de su hermano, pero aterrorizada (*huángkǒng* 惶恐) toma por error (*wù dé* 誤得) el suyo propio. El incendio se extiende y sus amigos intentan detenerla, pero antes de lanzarse al fuego, responde:

---

<sup>880</sup> *Lienüzhuan*, 5.8/46/11–14. *Bù fēn* 不分, dado que carece de objeto, debe entenderse como verbo intransitivo. *Fēn* es, entonces, aquello que forma parte de las obligaciones del agente moral, su “parte” o “porción”.

<sup>881</sup> De hecho, esta historia concluye precisamente con la puesta en libertad de ambos hermanos. El significado de todo ello es, pues, que la madre supo elegir moralmente, y con ello salvó a ambos hijos. Su *hamartia* queda redimida.



梁國豈可戶告人曉也？被不義之名，何面目以見兄弟國人哉！吾欲復投吾子，為失母之恩，吾勢不可以生。

“En el estado de Liang, ¿cómo podría a cada casa anunciarlo y a cada persona explicarlo? Con un nombre sin *yi*, ¿cómo con mi rostro y ojos ser vista por mis hermanos y conciudadanos! Si desease volver a tirar a mi hijo, perdería mi bondad materna, Estando yo en tal situación no puedo con ello vivir”<sup>882</sup>.

La valoración del cronista, añadida al final de la biografía, clarifica la presencia de un error moral (*hamartia*) y de la necesidad de una catarsis con la que mostrar su repudio estético al yo:

梁節姊妹，據義執理，子姪同內，火大發起，欲出其姪，輒得厥子，火盛自投，明不私己。

“La hermana íntegra (*jie*) del estado de Liang, a través de su *yi* mantenía sus principios, su hijo y su sobrino estaban ambos dentro, un fuego enorme comenzó, deseando sacar a su sobrino, tomó entonces a su hijo, el fuego aumentó y se lanzó a sí misma, dejando claro que no perseguía el beneficio privado”.

*Sjī* 私己 es la acción de dar importancia o privatizar (*sī*) la propia persona, lo que es de uno (*jī*), es decir, que el curso natural de una acción moral ante un enfrentamiento de estas características sería privatizar lo ajeno, convertir lo público en privado. Como en el caso de la madrastra de Qi, la hermana de Liang se encontraba previamente ante la difícil situación de decidir entre la vida de su hijo y la de su sobrino, pero ésta, por un error (*wù*) surgido del miedo (*huángkǒng*) que ha perturbado su mente, ha provocado una situación (*shì* 勢) más compleja en la que parece destinada a sacrificar a su sobrino. La carga moral por el error o la incapacidad se ha vuelto lo suficientemente pesada como para que el agente moral deba de algún modo limpiarse a través del suicidio. Su sacrificio, al ser personal, pretende demostrar la consciencia (*míng* 明) de su error y la existencia de un género de “suerte moral” culpable de esa inconsistencia resultante en la muerte de su sobrino.

Por fin, el caso de la hermana del estado de Lu nos introduce en el espíritu de un dilema semejante. Perseguida por el ejército de Qi, la hermana intenta rescatar a dos niños, pero incapaz de cargar con ambos deja a uno de ellos atrás, subiendo a las colinas. Habiendo alcanzado al niño, el general le preguntó si ésa era su madre, y a quién llevaba entonces en

---

<sup>882</sup> *Lienüzhuan*, 5.12/49/1–2.

brazos. No obteniendo respuesta, se apresuró a alcanzar a la joven y, amenazándola con arrojarle una saeta, le preguntó de quién era el niño que cargaba, respondiendo:

所抱者妾兄之子也，所棄者妾之子也。見軍之至，力不能兩護，故棄妾之子。[...] 己之子，私愛也。兄之子，公義也。夫背公義而嚮私愛，亡兄子而存妾子，幸而得幸，則魯君不吾畜，大夫不吾養，庶民國人不吾與也。夫如是，則脅肩無所容，而累足無所履也。子雖痛乎，獨謂義何？故忍棄子而行義，不能無義而視魯國。

“Al que abrazo es el hijo del hermano de esta concubina, al que he dejado es el hijo de esta concubina. Viendo que los carruajes se aproximaban, y no teniendo fuerzas para proteger a los dos, dejé por ello al hijo de esta concubina. [...] El propio hijo, es amor privado. El hijo de un hermano, es *yi* público. Dar la espalda al *yi* público y dirigirse al amor privado, matar al hijo del hermano para que viva el hijo de esta concubina, si afortunadamente tengo suerte, entonces ningún gobernante de Lu me mantendrá, ningún señor me alimentará, ninguno de la multitud de mis conciudadanos querrá [vivir] conmigo. Siendo esto así, entonces mis asustados hombros no tendrían refugio, ni mis cansados pies tendrían por donde pisar. ¿Aunque el hijo sea amado, qué otro *yi* cabría? Por ello soporté abandonar a un hijo por actuar con *yi*, no pudiendo sin *yi* ser vista por el estado de Lu”<sup>883</sup>.

Como sucedía con la madrastra, su decisión es sabia y llena de virtud –tal es el tema de esta sección–, y aunque ha antepuesto su hijo al de su hermano, dando prioridad a lo público sobre lo privado, el rey no sólo le perdona la vida sino que retira sus tropas y abandona el sitio del estado de Lu. El motor de la elección moral no es tanto la resolución del dilema como el descubrimiento de un camino adecuado para obtener un resultado ético virtuoso, un posicionarse correctamente: bien un desenlace en el que, a pesar del sacrificio moral de la elección, no quede nada a sacrificar, bien el dictamen fatídico de perder lo propio al salvar lo ajeno, conduciendo al reconocimiento de la propia virtud, de la significación personal de la propia vida en la acción altruista.

Finalmente, examinaremos un conflicto y dos casos de elección que pueden clasificarse tentativamente en este grupo: la concubina leal del estado de Zhou y los suicidios de Poji de Song y de Jiang de Chu.

La biografía de la concubina del estado de Zhou nos sitúa ante una fragmentada familia de ese mismo estado. Estando el cabeza de familia de servicio en la frontera durante dos años,

---

<sup>883</sup> *Lienüzhuan*, 5.6/45/2–7.

su esposa se “expresó con lascivia” (*yín 淫*) ante un vecino, pero temiendo ambos el regreso del marido, ella preparó un poco de veneno, mezclándolo con el vino. Cuando tras tres días de espera su marido volvió a su hogar, su esposa lo recibió con falsa alegría: 吾為子勞，封酒相待 “He estado trabajando para tí, concediéndote vino con el que entretenernos”. Envio entonces a la concubina a buscar el vino, pero dado que esta “sabía en su corazón” (*xīn zhī 心知*) que estaba envenenado, la joven se dijo, pensando calculadoramente (*jì niàn 計念*):

進之則殺主父，不義，言之又殺主母，不忠。

“Si avanzo entonces mataré al cabeza de familia, careciendo de *yi*; si lo cuento también mato a la dueña, careciendo de lealtad”<sup>884</sup>.

La *invención moral* de la concubina consistirá en dejar caer el vino, enfadando así al marido y siendo azotada como castigo. Una vez finalizado, la esposa, temerosa de que antes o después pudiese contar la verdad, la golpeó de nuevo intentando matarla. Cautiva todavía, el marido conocerá por fin la historia a través de su hermano, y tras liberarla y castigar a su esposa con la muerte hará llamar a la concubina para inquirir sobre el asunto:

殺主以自生，又有辱主之名，吾死則死耳，豈言之哉！

“Si mato a la dueña para vivir yo misma, traería vergüenza (*rǔ*) al nombre de la dueña, si muriese yo sería muerte y nada más, ¿cómo contarlo!”.

Escuchando esto, admirado por su gran capacidad de significación (*gāo qí yì, guì qí yì 高其義，貴其意*), deseó tomarla como esposa legal, pero la concubina se negó amenazando con quitarse la vida, argumentando que el que su casera cayera en la vergüenza, muerta, mientras ella seguía viva, implicaba una pérdida de sus *mores*, de su ritualidad, mas el tomar su lugar iría incluso *contra* esos mismos *mores*. La recompensa final, su suerte moral por el mantenimiento de semejante integridad será permitirle tomar matrimonio en otra familia como esposa legal.

---

<sup>884</sup> *Lienüzhuan*, 5.10/47/19.

En último lugar, los suicidios de Poji de Song, hija del duque Xuan 宣 de Lu y esposa del duque Gong 共 de Song, y de Jiang de Chu, hija del marqués de Qi y esposa del rey Zhao 昭 de Chu, presentan sendos casos paralelos de decisión moral en la que se anteponen las normativas rituales que rigen la hacienda familiar a la propia vida. La primera de ellas, Poji, en su anciana viudedad, se encontraba una noche en su hogar cuando se declaró un incendio, quedándose a vigilar en espera de la llegada de las patronas encargadas del mantenimiento de la finca sin abandonar su estancia.

Jiang de Chu, de forma semejante, estaba esperando a su marido en la terraza del río Jian 漸 cuando el nivel de sus aguas comenzó a subir. El rey envió un mensajero para traerla de vuelta, pero éste olvidó tomar el sello oficial con el que confirmar la orden de su señor. Temiendo traicionar su *yi* y su lealtad, la esposa se niega a regresar sin el sello, aún a riesgo de morir ahogada, como efectivamente ha de suceder. En ambos casos, la justificación es la misma: 越義求生，不如守義而死 “transpasar *yi* para salvar la vida, no es tan bueno como proteger *yi* y morir”<sup>885</sup>.

### **5.9. Conflictos privados interpersonales en el *Lienüzhuan***

Como sucedía con los conflictos entre las distintas esferas de lo público y lo privado, los dilemas interpersonales contenidos en el *Lienüzhuan* pueden agruparse en dos categorías principales: conflictos interfamiliares, en donde las obligaciones para con el marido tropiezan con el compromiso a otro miembro de la familia; y siete casos de conflictos matrimoniales o como consecuencia de requerimientos matrimoniales, la mayor parte de los cuales se encuentran recogidos en el libro cuarto, *zhēnshùn*, la entrega voluntaria de la esposa al marido. Al contrario de lo que desde el moderno feminismo pudiera anticiparse, esta entrega voluntaria no implicará siempre la necesaria sumisión de la esposa, y resultará interesante examinar aquellos casos en los que el vicio del marido entra en moral disputa con la virtud de su esposa. Por ello, iniciaremos con ellos nuestra descripción.

La primera biografía, con la que da comienzo el libro cuarto, expone dramáticamente el anhelo de la esposa por llevar a cabo los apropiados rituales nupciales, coartada, tal vez, para

---

<sup>885</sup> *Lienüzhuan*, 4.2/33/3. Cfr. 4.10/37/16–28.

liberarse de un matrimonio no deseado. Según la tradición recogida por Liu Xiang en su *Lienüzhuan*, esta joven de Shen 申, en Zhaonan 召南, estaba prometida con un hombre de Feng 豐, pero la familia de éste había intentado recibir a la futura esposa sin haber completado los sacrificios pertinentes (*qīng lǐ* 輕禮, “laxitud ritual”). Negándose la esposa a ir al hogar de su marido sin haber realizado las ceremonias oportunas, la familia de éste interpondrá una demanda judicial y la joven será hecha prisionera. En la cárcel compone precisamente la oda 17 del *Shijing* o *Clásico de Poesía*, con la que denuncia la conducta impropia del marido y la necesidad de 守節持義, 必死不往 “guardar *jié* y mantener *yì*, si es necesario morir y no ir [a casa del futuro esposo]”. *Jiéyì* es, por supuesto, la virtud a la que Liu Xiang dedica su libro quinto, la apropiación de las normas rituales a través de una restricción del comportamiento individual, que las asume libre y voluntariamente para construirse a sí mismo. Pero no parece en modo alguno que la joven desee llevar a cabo el matrimonio –no ruega, en ningún momento, que se completen las ceremonias–; sus palabras son recriminatorias, esquivas, justificando y expresando su individualidad a través del lenguaje confuciano del ritual:

雖速我獄，室家不足。雖速我訟，亦不女從。

“Aunque se me invite a la cárcel, no basta para que tu casa sea mi habitación. Aunque se me invite a juicio, tampoco te seguiré”<sup>886</sup>.

Antítesis de esta anécdota lo constituyen las historias de la esposa del duque Zhuang 莊 de Li 黎 y la esposa de Qiu Huzi 秋胡子 de Lu. Ambas se han casado con sendos maridos que no parecen dedicar demasiado tiempo al hogar: el duque Zhuang, por ejemplo, no parece haber finalizado los rituales de oferta matrimonial (*nà* 納), mientras Qiu Huzi, tras una larga ausencia, ha intentado tomar una segunda esposa principal, ofreciendo a una joven dinero a cambio de su compañía. Pero esta joven resultó ser en realidad su esposa. Mientras la primera continuó con su marido, componiendo la oda 122, la segunda optó por el suicidio,

<sup>886</sup> *Lienüzhuan*, 4.1/32/15; *Shijing*, 17/8/15–24. Cfr. *Hanshi waizhuan*, 1.2/1/9–11. Según todos los comentaristas *shì jiā* 室家 se refiere a la pareja recién casada (*shì* podía significar tanto “habitación” como “esposa”). Hemos poetizado la lectura de este verso por ser intraducible, pero el sentido no cambia: incluso encarcelada la joven, esto no bastará para hacer que vivan juntos.

despidiéndose de la vida con estas palabras:

五年乃還，當所悅馳驟，揚塵疾至。今也乃悅路傍婦人，下子之裝，以金予之，是忘母也。忘母不孝，好色淫泆，是污行也，污行不義。夫事親不孝，則事君不忠。處家不義，則治官不理。孝義並亡，必不遂矣。妾不忍見，子改娶矣，妾亦不嫁。

“Tras cinco años regresas, alegremente cabalgando veloz, levantando el polvo y afanándote en llegar. Y hoy, pues, te deleitaste en una mujer casada al margen del camino, te bajaste las vestiduras, le ofreciste dinero; esto es olvidar a tu madre. Olvidar a la madre es carecer de deferencia filial; complacerse en la belleza [de un rostro] y recrearse en la lascivia, esto es actuar con suciedad (*wū*), y actuar con suciedad es no tener *yi*. Sirviendo a la familia sin deferencia filial, así se servirá al gobernante sin lealtad. Habitando en casa sin *yi*, así se gobernará en la administración sin orden. Deferencia filial e *yi* olvidadas, sin duda no se logrará [nada]. Una concubina no soportaría verla, si cambiases de esposa, no volvería a casarme”<sup>887</sup>.

En ambos casos es factible una menos trágica salida. Así, la instructora particular apremia a la mujer del duque a abandonar a su marido:

夫婦之道，有義則合，無義則去。今不得意，胡不去乎？

“El *Dao* de marido y mujer, es que si hay *yi* estén entonces juntos, si no hay *yi* entonces se separen. Ahora que no es capaz de satisfacer tus deseos, ¿por qué no separarse?”.

Como en los diversos ejemplos que a continuación trataremos, existe la posibilidad, ya señalada en la breve disputa entre Zhu Xi y su anónimo discípulo, de volver a contraer matrimonio tras la viudedad o de solicitar el divorcio, abandonando al marido. Estas prácticas parecen haber sido bastante comunes, por lo que prescindiremos de trazar aquí una genealogía de aquellas opiniones que, sin fundamento ni referencias concretas en las que sustentar su fuerza probatoria, han pretendido afirmar lo contrario<sup>888</sup>, centrando nuestra atención en la taxonomía concreta de los sucesos recogidos en el *Lienüzhuan*.

---

<sup>887</sup> *Lienüzhuan*, 5.9/47/1–4.

<sup>888</sup> Zhao Bing 趙冰, por ejemplo, afirma que “it must be emphasized that inasmuch as divorce in ancient China is an exclusive right of the husband, it must be exercised only by the husband” (*Marriage Laws and Customs of China*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1966, p. 60). Pero cf. el ya citado pasaje en *Baihutong*, 40/68/28–30. Por otro lado, cfr. LILY XIAO HONG LEE, *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*, Wild Peony, Honolulu, 1994, p. 21: “Scholars have already observed that remarriage of widows was not an uncommon phenomenon in ancient China. Based on records of the pre–Qin period [...] apart from a few women who preferred not to, the majority of widows did remarry”.

Nos conciernen, en primer lugar, los casos de la joven del estado de Song casada con un hombre de Cai 蔡, y la esposa del gobernador de Xi 息. La primera de ellas contrajo matrimonio con un joven gravemente enfermo –èjí 惡疾, que O’Hara traduce por lepra– y le fue ofrecida la posibilidad de anular el matrimonio y buscar otro marido. No obstante, la joven mantuvo los votos negándose a consentir un divorcio: 夫不幸，乃妾之不幸也，奈何去之？ “Si el marido no es afortunado, entonces su esposa no será afortunada, ¿cómo abandonarlo?”<sup>889</sup>. De forma similar, el gobernador de Xi fue capturado durante el asedio de Chu, y el rey de éste intentó tomar como concubina a la cónyuge de aquél. Aprovechando la ausencia de su nuevo señor, la joven marchó a encontrarse con su antiguo marido:

人生要一死而已，何至自苦！妾無須臾而忘君也，終不以身更貳醮。生離於地上，豈如死歸於地下哉！

“Las personas nacidas deben una vez morir, y eso es todo, ¿por qué llegar a sufrir! Una esposa no olvida ni por un momento a su señor, nunca con mi cuerpo tomaré una segunda libación. Si hemos de vivir separados sobre la tierra, ¿por qué no morir y regresar [juntos] bajo tierra!”<sup>890</sup>.

Y habiendo compuesto un poema –oda 57, aquí titulada *tong xue* 同穴 o “misma tumba”, décimo verso del poema–, se suicidó, y su suicidio fue seguido por el del gobernador de Xi, su primer marido. Admirado por su *yi* en el mantenimiento del decoro y resolución personal de la joven, el rey de Chu los enterró juntos, elogiando su virtud y conservando su recuerdo como ejemplo de rectitud confuciana: 義動君子，利動小人 “Yi mueve al hombre ejemplar, el provecho mueve al hombre bajo”, referencia clara a las *Analectas*, 4.16/8/11.

Nos referiremos, por último, en el seno de los conflictos interpersonales matrimoniales, a las biografías consecutivas de Gaoxing 高行 de Liang y la joven viuda de Chen 陳, con las que Liu Xiang concluye el libro cuarto. Si el relato de la esposa del gobernador de Xi debe acabar con la muerte de ambos, Gaoxing ofrece un ejemplo antagónico de este proceder moral y del resultado que su carga contiene. Esta joven viuda, de extrema belleza y moderación en su actuar, permaneció viuda a pesar de las innumerables peticiones que los

---

<sup>889</sup> *Lienüzhuan*, 4.4/33/30–34/1.

<sup>890</sup> *Lienüzhuan*, 4.7/35/23–24.

ricos habitantes del estado de Liang le ofrecían diariamente. Habiendo llegado a oídos del rey, requirió la presencia de un ministro al que encomendó la tarea de entregar abundantes presentes matrimoniales a la joven. La viuda se excusó, diciendo:

妾夫不幸早死，先狗馬填溝壑，妾宜以身薦其棺槨。守養其幼孤，曾不得專意。貴人多求妾者，幸而得免，今王又重之。妾聞：‘婦人之義，一往而不改，以全貞信之節。’今（念）忘死而趨生，是不信也。見貴而忘賤，是不貞也。棄義而從利，無以為人。

“El marido de esta esposa, no teniendo fortuna, temprano falleció, antes que perros y caballos llenasen los barrancos, esta esposa encuentra apropiado que su cuerpo se ocupe en su féretro. Teniendo que criar a sus jóvenes huérfanos, tal no puede ser mi intención. Numerosos hombres acaudalados me han pedido en matrimonio, afortunadamente pude evitarlos, y hoy el rey también realiza esa valoración. La esposa ha escuchado: ‘El *yi* de una mujer casada, es seguir a uno y no cambiar, completando así las restricciones rituales (*jié*) de lealtad (*zhēn*) y ser de confianza’. Pensar en olvidar a los muertos y apresurarse hacia los vivos, esto es no ser de confianza. Al observar riquezas olvidar la modestia, esto es carecer de lealtad (*zhēn*). Abandonar *yi* y seguir provecho, no es propio de personas”<sup>891</sup>.

Inmediatamente, la joven toma un cuchillo y se corta la nariz, concibiendo en su acción la resolución a un conflicto de índole moral:

妾已刑矣。所以不死者，不忍幼弱之重孤也。王之求妾者，以其色也。今刑餘之人，殆可釋矣。

“Esta esposa ya se ha castigado. El no morir con esto, es para que los jóvenes y débiles no soporten la orfandad de nuevo. Que el rey me pida en matrimonio, es por la belleza. Habiéndome castigado hoy, el peligro queda eliminado”.

En términos semejantes opera el motivo de elección en la decimoquinta y final biografía del libro cuarto: la joven viuda del estado de Chen, quedando a cargo de su suegra tras la muerte de su marido, recibió la visita de sus padres, quienes deseaban que, dada su juventud –unos 19 años–. y al no haber concebido hijo alguno –se casó a los 16 años, y el marido habría muerto poco después–, regresase a su hogar para casarse de nuevo con otro varón. La leal viuda se excusará en términos ya familiares:

妾聞：‘寧載於義而死，不載於地而生。’ [...] 許人以諾而不能信，將何以立於世！ [...] 今又使妾去之，莫養老母。是明夫之不肖而著妾之不孝。不孝不信且無義，何以生哉！

---

<sup>891</sup> *Lienüzhuan*, 4.14/39/28–40/2.



“Esta esposa ha oído: ‘Sería mejor conservando *yi* morir, que no conservándolo sobre la tierra vivir’. [...] Si te comprometes con alguien y no mantienes la palabra, ¿cómo mantenerte sobre este mundo! [...] Si ahora también se hace a esta esposa abandonarla, nadie cuidará de su anciana madre. Esto claramente me hace no merecedora de tal marido y muestra a esta esposa como no filial. No siendo filial, ni siendo de confianza, careciendo además de *yi*, ¿cómo vivir!”<sup>892</sup>.

En el desenlace final, aún a pesar de desear suicidarse, sus padres consiguen detenerla y aceptan su decisión. El motivo de la elección da paso a un dilema interesante: le es requerido cumplir su promesa y cuidar de su suegra, pero a su vez, debe en cierto modo seguir el consejo de sus padres, cargando con la responsabilidad adicional de continuar la línea familiar con uno o varios hijos. Su enfrentamiento entre la deferencia filial y la lealtad a su marido conlleva una pérdida de *yi*, de significación: no hay modo alguno de actuar sin violar una o varias de sus responsabilidades y, por tanto, resulta imposible desarrollar una vida significativa (*yi*) o moralmente adecuada –recuérdese el “posicionamiento auspicioso” o *shànchǔ* 善處–. La carga moral es tal, y así mismo su coste, que la esposa decide quitarse la vida, aun a pesar de tratarse de una deficiencia exterior causada, doblemente, por la muerte de su marido y la solicitud de sus padres. La enseñanza moral de esta historia es que, obviamente, la esposa sabía cuál era la posición correcta para realizar una acción moralmente válida: así, sus padres la aceptan y ella puede continuar viviendo sin haber incumplido sus deberes como esposa e hija. El dilema no desaparece realmente porque haya sabido escoger, sino porque, a través de su sabia elección, ha conseguido que los sujetos morales condicionadores de su situación conflictiva cambien su actuar, eliminando todo dilema. No debe pensarse, por último, que la respuesta de la esposa constituya una estrategia moral para evocar la eliminación del dilema a través del condicionamiento paterno: los casos de suicidio efectivo estudiados anteriormente hablan en contra de esta explicación.

Por último, es obligado explorar las posibilidades de realización y resolución de disyuntivas morales interfamiliares. Tres casos de estas características aparecen reflejados en el *Lienüzhuan*: la esposa de Dazi 荅子 de Tao 陶, la esposa del oficial de Heyang 郟陽 y la mujer de Chang’an 長安.

---

<sup>892</sup> *Lienüzhuan*, 4.15/40/20–23.

La esposa del oficial Dazi, gobernante de Tao, era una de esas mujeres con la capacidad de *xiánming* o “claridad virtuosa”, el discernimiento cultural y moral de la realidad a través del reconocimiento de patrones repetitivos o cíclicos en el proceder de las vicisitudes cotidianas. Su marido había tomado Tao pero su habilidad era considerablemente inferior a los logros oficiales conseguidos (*néng bó ér guān dà* 能薄而官大). Con su claridad virtuosa la esposa comprendió que el pueblo acabaría rebelándose contra su familia, por lo que aconsejó al gobernante abrazar la mesura y desestimar las riquezas, sin éxito. El dilema se hace evidente cuando surge en la esposa el deseo materno de salvar a su hijo: si la política de su esposo continúa, la casa real será atacada y su familia ejecutada. Incapaz de hacerle entrar en razón, la esposa decide tomar a su pequeño y huir durante un tiempo. Acusada la familia de latrocinio, y ejecutados todos sus miembros salvo la madre, ya anciana, se permitió a la ahora viuda esposa regresar con su hijo para cuidar de su suegra. La acción premonitoria de la esposa, surgida de un dilema inicial entre su lealtad como esposa y su amor materno –con el primero sometándose al segundo–, le ha permitido *a posteriori* salvar el error moral de, como consecuencia de las acciones de su marido, no poder asistir y cuidar a su suegra: precisamente por haber violado su lealtad conyugal abandonando al marido ha podido cumplir con la misma cuidando de la madre de éste tras su muerte.

Diferente es, sin embargo, el desenlace de los dos dilemas que concluyen el libro quinto. En el primer caso, el marido de la mujer cuya biografía recoge el *Lienüzhuan*, Yanshou 延壽, conspiró con un amigo para asesinar al hermano de su mujer por una disputa sobre el entierro del padre de estos. El marido consiguió ser exculpado de los cargos de asesinato, y pidió a su esposa que tomara venganza en su persona, pero ésta, sin embargo, habría de tomar una decisión más compleja. El dilema es reconocido en los siguientes términos:

殺夫不義，事兄之讎亦不義。[...] 吾當安之？兄死而讎不報，與子同枕席而使殺吾兄，內不能和夫家，又縱兄之仇，何面目以生而戴天履地乎！

“Matar a mi marido es carecer de *yi*, servir al enemigo de mi hermano también es carecer de *yi*. [...] ¿Qué debo hacer? Mi hermano está muerto mas su enemistad no ha sido retribuida, contigo comparto almohada y lecho mas has matado a mi hermano, ni puedo estar en casa con mi marido, ni permitir vengar a mi hermano, ¡cómo con mi rostro y ojos viviría soportando el cielo y pisando la tierra!”<sup>893</sup>.

<sup>893</sup> *Lienüzhuan*, 5.14/50/9–12.

Pero la esposa no acepta que su marido la abandone para evitar vengar a su hermano y vivir con el asesino de éste: el crimen es demasiado grande, el peso moral demasiado fuerte, y la pérdida resultante de no cumplir la venganza demasiado fatigosa. Tras encargarse a su hermana que se ocupe de su familia, la esposa del oficial de Heyang se quita la vida.

La segunda y última de las historias que trataremos, punto final del quinto libro, introduce un dilema de semejantes características: una joven de la capital Chang'an estaba casada con un hombre que contaba en su haber con numerosos enemigos, mas deseando matarlo, a ninguno de ellos se les presentaba la oportunidad adecuada. Habiendo escuchado que su esposa era mujer de principios filiales, secuestraron a su padre para coaccionarla y obligarla a asesinar a su marido. Su propio padre le informó de ello y, tras meditar las diferentes disyuntivas que se presentaban ante ella –殺父，不孝；聽之，則殺夫，不義。不孝不義，雖生不可以行於世 “matar al padre, es carecer de deferencia filial; escucharlo, matando entonces al marido, es carecer de *yi*. Sin deferencia filial ni *yi*, aunque viva no podría seguir en este mundo”<sup>894</sup>, prometió entregar a su marido, revelando información sobre dónde se encontraría esa noche. A su vez, se dirigió a su cónyuge pidiéndole dormir en su lecho –las familias acomodadas mantenían sendas habitaciones separadas para marido y mujer–, y al anochecer se lavó allí, abrió las ventanas y se cubrió con las sábanas ocultando su identidad. A la medianoche los asesinos penetraron en la habitación y tomaron como trofeo la cabeza, para descubrir bajo la claridad de la luna que era en realidad la esposa de su enemigo a quien habían asesinado. Tras esto, en honor a la virtud de la joven, desistieron en su intento de matar al marido.

La creación del espacio narrativo moral en el *Lienüzhuan* responde así a una doble necesidad: por un lado, nos sitúa en el punto de mayor efervescencia del reinado del emperador Cheng, *in impuris naturalibus*; por otro, y más relevante para nuestra discusión, relata el escenario de la lucha entre lo moral como norma socialmente aceptable –la

---

<sup>894</sup> *Lienüzhuan*, 5.15/50/26–27.

posibilidad de volver a contraer matrimonio– y la demostración particular de la significación personal del agente moral en su realidad –la libre elección de un modo de actuación más difícil y angustioso, como puede ser mantener la viudedad o sacrificar al propio hijo–. A su vez, este conflicto en el tejido de lo moral muestra como la primacía de lo universal sobre lo particular es en realidad un *index falsi* desde el que definir el *ethos* filosófico confuciano, en ocasiones manchado, incluso roto, por la aparición de un coste o pérdida de valor moral, una elección trágica, una ineludible vergüenza o un caso de infortunio moral. ¿Es toda elección concebida como un dilema genuino? La cuestión filológica planteada anteriormente por Rosemont –la necesidad de utilizar un vocabulario que recoja las diferentes disyuntivas morales– no parece haber surgido y, ante todo, es necesario recordar que tal no es la función del *Lienüzhuan*, cuyo autor pretendía únicamente dirigir su obra al correcto gobierno de la corte, instruyendo al soberano en su relación con el género femenino. Los casos aquí presentados corresponden a la definición clásica de dilema en el pensamiento chino como *liǎng nán* 兩難, una elección entre “dos dificultades”, que ocasionalmente hace aparición en las historias presentadas como medio genuino de exposición de la virtud y determinación personal del agente moral.

Una evaluación sistemática de estos conflictos puede ser proyectada desde la responsabilidad que el agente moral adquiere al hacer uso de su *differentia specifica*: si bien en ocasiones podríamos hablar de una simple pérdida de valor moral, resultado de una acción acrática –“debilidad de la voluntad”–<sup>895</sup>, como sucede con el rey Wu de Chu –acción purificada con el suicidio–, el solemne sentimiento con el que el contemporáneo confuciano se enfrentaba al dilema o a la difícil elección entre diferentes e irreconciliables soluciones cae en dos categorías principales: el infortunio moral y el error ineludible. Del primero se sigue una elección trágica –hermana de Nie Zheng, madre del estado de Qi, hermana del estado de Liang– o una vergüenza ineludible –esposa del rey de Dai–, mientras desde el segundo se llega habitualmente a esta misma vergüenza como destino del pesar moral. En ambas situaciones se halla implícita una pérdida o coste que, en no pocas ocasiones, debe conducir al suicidio o a la reclamación del mismo:

---

<sup>895</sup> Lo acrático es, ya desde Saarinen, “debilidad de la voluntad”. Véase R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Brill, Nueva York, 1994, pp. 96 ss.



cultura que ha permitido a la misma un avance moral positivo –excluyendo, pues, prácticas “culturales” tales como el canibalismo, la lapidación, la ablación, etc., que sobreviven todavía en sociedades incapaces de desarrollar una cultura moralmente positiva–. Tanto el confucianismo como determinados dilemas griegos –el caso de Antígona y el sepelio de su hermano– desafían una concepción deontológica de la moral y nos obligan a preguntarnos si, aun a pesar de resultar aparentemente menos contradictorias, tales explicaciones *prima facie* alcanzan a enunciar lo que realmente ocurre en el tejido de lo moral. La cuestión goetheana permanece –“Ob nicht *Moral* zuletzt sich doch ergründe?”–, pues si se nos reclama revisar los estándares que definen una determinada ética de la virtud (particularista, como en el caso del confucianismo, o no, como el aristotelismo), ¿no constituyen acaso estos estándares nuestros, nuestros ideales, nuestra individualidad y, por tanto, nuestra comprensión particular de aquello encomiable “una característica esencial, no accidental, de mi deliberación moral”<sup>896</sup>?

---

<sup>896</sup> EDMUND L. PINCOFFS, *Quandary Ethics: Against Reductivism in Ethics*, University Press of Kansas, Kansas, 1986, p. 28.

## VI. Conclusión

Este estudio nos ha permitido ver cómo el pensamiento confuciano no es en modo alguno un movimiento intelectual del pasado, sino una tradición viva que, todavía hoy, se refleja en muchos aspectos de la sociedad contemporánea china. A su vez, más allá del plano sociológico, la caracterización del confucianismo como una filosofía feudal o entregada a la eliminación del individuo, a la tiranía de la tradición, resulta no sólo incompleta sino también igualmente falsa, peligrando así nuestra comprensión de esta realidad filosófica que despertó ya el interés de los primeros intelectuales que pisaron territorio chino en el s. XVI. De acuerdo con la metodología propugnada en nuestro estudio, el confucianismo debe ser comprendido como una ética de la virtud particularista, frente a otras corrientes contemporáneas al mismo, como el consecuencialismo mohísta.

La primera parte se inició con una concisa incursión en el vocabulario moral occidental y, más concretamente, en la terminología que ha rodeado el dilema moral desde la más remota antigüedad, con las tragedias griegas, hasta los más recientes estudios de Donagan y MacIntyre. Con todo ello, una vez más, es imprescindible señalar que en modo alguno se pretende formular una teoría ética con la que resolver o sustentar el dilema ético, sino comprender desde el interior de cada una de estas formulaciones –griegas y chinas, principalmente– qué elementos constituyen la base de los motivos de dilema y elección moral. En este sentido, nuestro estudio ha pretendido ser fundamentalmente descriptivista y sistemático, a la vez que ha intentado mantenerse lo suficientemente cercano al *modus operandi* de los textos chinos como para no distanciarse demasiado de sus premisas éticas, que son fundamentalmente antidescripcionistas.

En el segundo capítulo, centrado principalmente en la contextualización de nuestro objeto de estudio, hemos abordado el marco histórico y lingüístico desde las que proceder, sentando así las dos bases fundamentales: el metalenguaje del discurso, esto es, la terminología occidental desde la que leer el texto chino, y el lenguaje objeto, es decir, los conceptos chinos que constituyen ese mismo texto. Nuestra tentativa a contextualizar históricamente el desarrollo de los diferentes conceptos de virtud, acompañando a los mismos

de un apoyo filológico con el que reexaminar y completar los actuales enfoques deweyanos y las teorías que vinculan el confucianismo a una ética de la virtud particularista, nos han permitido definir el mismo como una tradición en modo alguno unívoca, surgida de un tan homogéneo como dinámico grupo aristocrático al que Confucio, a través de su padre, se vincularía por un lado, a la vez que, abocado a la realidad de un exilio en la miseria económica, haría de su pensamiento una transvaloración de los antiguos *mores* heredados, dejando de ser una aristocracia de sangre para convertirse en una aristocracia de espíritu en donde el sabio aspiraba a ser denominado *junzi*, “hijo del gobernante”, y por ende, a reclamar su valía aristocrática.

En otras palabras, es el lenguaje la puerta de entrada a nuestra comprensión del universo moral chino. Por ello se hace necesaria una breve interpretación sistemática desde la que reconstruir genéticamente la formación de los diferentes conceptos morales y la cuestión fundamental del conflicto que desde ellos se provoca: el dilema moral como punto de inflexión desde el *milieu* intelectual hacia la emancipación del individuo. La discusión en torno a la revisión de las modernas concepciones de estos términos filosóficos vinculados a la idea de virtud lleva consigo una cierta confirmación de las tesis defendidas por Ames, Hall y Rosemont, aún tomadas desde una óptica completamente diferente –una genealogía histórico–lingüística de aquellos, basada fundamentalmente en la fonología de los términos–, y constituyen un punto de entrada práctico para explicar la importancia del ritual en la ética china y su relación con el aspecto más individualista del ser humano, su significación en el mundo como agente moral o *yi*, desde donde acceder a las concepciones materialistas de virtud –manifestada físico–facialmente– y vergüenza y, desde éstas, penetrar finalmente en el triple texto confuciano –filosofía, poesía e historiografía–, campo de juego del dilema ético aquí examinado.

*Li* y *xiao* son tal vez los conceptos más sencillos de explicar y comprender. Así, hemos definido el primero de ellos como el aspecto más social y comunitario sobre el que se ejercita el confucianismo, ese elenco de formas rituales culturalmente relevantes para la integración social del individuo en su comunidad, normas desde las cuales moldearse a uno mismo y cuyo conocimiento es imprescindible para mantener el orden que ha posibilitado el estado actual de cosas. *Xiao*, un término que originalmente estaba ligado a la lealtad al clan y a los



antepasados –es decir, a lo inmanente y trascendente por igual–, se transformó, a la vez que surgía el movimiento confuciano, en la deferencia filial hacia los padres, moldeada a imagen de la lealtad al monarca, pero que, lejos de ser una devoción ciega, requería un cuestionamiento constante de aquellas decisiones que, al parecer particular del agente moral, pudiesen resultar problemáticas u objetables.

*De* es otro concepto clave, habitualmente traducido por “virtud” y vinculado, como esta misma palabra, al carisma moral del filósofo. Se trata de una virtud –o de *la* virtud– que se oculta, que no se hace visible: al igual que las estrellas giraban, en la Antigüedad, alrededor de un punto vacío en el polo norte celeste, así los hombres giran alrededor del filósofo, movidos por su carisma y su acción ejemplar. A su vez, esta virtud parece haber sido entendida por muchos autores como algo material que, presente en el cuerpo, se manifiesta tanto en el rostro como en su movimiento al caminar. Esta materialidad de la virtud, posible respuesta a las acusaciones de hipocresía que los mohístas lanzaron al confucianismo primitivo, se refleja a su vez en su contrario, es decir, en las perversas e infames, manifestándose principalmente en forma de vergüenza, percibida tanto por el agente (in)moral como por los que lo rodean.

Por último, los conceptos de *yi* y *ren* completan el aspecto tradicional y comunitario del confucianismo. *Yi*, un término vinculado a las ideas de justicia y retribución, está asociado a su vez a la toma de decisiones, decisiones que, habitualmente, implican una transgresión de los *mores* recibidos. Se relaciona pues con lo individual del ser humano, la constitución particular de su persona, en definitiva, con ese aspecto tan reclamado al confucianismo por los modernos defensores de la democracia y los derechos humanos. Junto a este *principium individuationis* se sitúa *ren*, el aspecto definitivo y la máxima aspiración del confuciano. Relacionado con la responsabilidad mutua entre dos o más agente morales y, en especial, con las responsabilidades jerárquicas propias de la sociedad china, *ren* destila los principios de *li* e *yi*, es decir, tradición e individualidad, posibilitando la “creación” de un individuo moralmente superior, el *junzi* reclamado por el confucianismo. *Ren* es así esa *ars contextualis* que permite al filósofo tanto tomar decisiones como instruir en la toma de las mismas a través del ejemplo y, muy especialmente, a través de la exigencia de una contextualización particular de los escenarios morales: toda regla, todo *li*, es susceptible de ser superado (pero

no así todos los *li* en conjunto).

Una vez aseguradas las bases de nuestro estudio, hemos procedido en las restantes partes a estudiar cómo el dilema y la toma de decisiones aparece en los puntos clave de la reflexión confuciana: los rituales y la poesía, la filosofía y la historiografía. En el primero de estos tejidos que enhebran el vestido de la ética de la virtud confuciana, al que dedicamos la tercera parte, se encuentra el tejido poético y su *clinamen* o motor interpretativo, con el que se realiza la necesidad de asistir a nuestra individualidad frente al carácter repetitivo del ritual. La poesía contenida en los clásicos presenta un gran número de versos que se alejan de las prácticas recomendadas en los textos rituales, siendo incluso, en gran medida, contrarias a las mismas. La solución a este conflicto, dado que ambos textos son recomendados por la tradición confuciana, es que estas transgresiones no implican que nuestros deseos o instintos tal y como aparecen reflejados en verso deban siempre anteponerse a la tradición contenida en los rituales, sino que ésta debe tenerse en cuenta y desde ella debe ejercerse libremente la elección, no siendo siempre posible vivir estando a la altura de determinados ideales. Dado que en el confucianismo el ser humano no posee un único *telos* –somos padres, hijos, profesores, alumnos, todo ello incluso simultáneamente y con ocasionales conflictos que no siempre admiten una solución práctica–, no puede existir tampoco un modo de acción que prescriba, *mirabile dictu*, cómo metacuestionar casos concretos o incluso generales a la hora de juzgar transtradicionalmente, es decir, más allá de los *mores* presentes en nuestra cultura.

Los críticos de la tradición confuciana vieron sin duda cómo la aparición de estas incongruencias, conflictos y dilemas ratificaba su reprobación a las virtudes confucianas, siendo vistas, en numerosas ocasiones, como irrealizables. El texto filosófico discursivo, especialmente en Mencio, antepone sin embargo la necesidad de *inventar* un modo concreto de actuación según las circunstancias particulares del agente (*zhǔ cí bǐ shì* 屬辭比事)<sup>897</sup>. Un lector crítico del confucianismo podría señalar el carácter relativista del mismo, pero esto es

---

<sup>897</sup> El concepto griego de *epiqueya* o “equidad”, discutido por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, 1175 b 24, podría ser un interesante candidato para esta “invención” de la que ya hemos venido hablando. Así lo ha sugerido, para el conflicto menciano de si debe o no tenderse la mano a una mujer que se está ahogando, Liu Xiusheng, en *Mencius, Hume, and the foundations of ethics*, Ashgate, Hampshire, 2003, p. 52, n. 17. Aunque tanto Aristóteles como Alberto Magno (*Super Ethica*, V.15, p. 379, 10–12) y el Aquinate (*ST*, IIa–IIae, q. 120, a. 1) entienden el término legalmente, creemos que es importante señalar que concebimos unitariamente la idea de “creación” o “invención”, es decir, que defendemos que detrás de la huida de Shun con su padre, del rescate de la joven ahogándose o del suicidio de Yurang se esconde un mismo fenómeno. En tal caso resultará difícilmente defendible que “equidad” califique correctamente las elecciones de suicidio y sacrificio personal.

nuevamente un *index falsi* desde el que examinar de forma excesivamente reduccionista qué sucede en ese tejido filosófico/poético. Lo que hace inconmensurable la acción moral del individuo no son sólo las circunstancias particulares que rodean el conjunto de vicisitudes programadas por el filósofo en su texto, y que son reproducibles a modo de fábula. Cuando se nos enseña que no debemos mentir, a imagen del joven que avisaba jocosamente de la llegada de un lobo que, finalmente, acaba devorándolo cuando ya nadie cree en su palabra, se nos está imponiendo la realidad de una situación sobre nuestra individualidad: debemos modificar nuestra conducta, nuestro *ethos*, de tal forma que ante una situación *X*elijamos *Y* –decir la verdad–. Pero una ética de la virtud particularista no juega ni con fábulas ni con parábolas; así, cuando Yurang toma la decisión de sacrificarse para vengar simbólicamente a su soberano, lo que hace del guerrero un vehículo retributivo no es tanto la situación a la que ha sido llevado –el asesinato previo de su señor– como la personalidad, única, intransferible y particular, que Yurang ha desarrollado como suma de *todas* las vivencias, y no sólo de aquellas que forman parte de la acción narrada. En consecuencia, su historia requiere una interpretación que será diferente en tanto que diferentes sean los agentes morales que hagan uso de ella, sintiéndose más o menos identificados con las motivaciones personales del protagonista.

Los ejemplos transmitidos por la historiografía tardía –a los que dedicamos la parte final– y, en especial, en el *Lienüzhuan*, confirman esta intuición: que ante una situación *X* no elegiremos siempre *Y* en función de qué es o cómo ocurre *X*, sino que, antes bien, será lo que el sujeto de *Y*, a su vez agente de *X*, sea como individuo lo que motivará el curso de la acción. Obviamente, tales alternativas morales exigen un requerimiento necesario para evitar un *faux pas*: el repudio estético del yo (egofobia) o miedo a exponer la precedencia moral del yo sobre los demás –que, en caso de producirse, debe ser *pagada*, normalmente con el suicidio o el destierro–. De esta forma, la premisa de la existencia de un yo corre paralela a la existencia de un orden que nos exige la persecución de toda una pluralidad de *telos* –las cinco virtudes relacionales confucianas que nos comprometen como miembros activos de una comunidad–, pluralidad ésta que otorga validez a nuestras aspiraciones personales –el ejercicio de la función específica asignada a cada uno de esos *telos*, en terminología aristotélica–. En momento alguno, sin embargo, deberán los márgenes de la legalidad entremezclarse con las acciones personales del agente moral: en el tiranicidio confluyen ambos –es personal y

socialmente legítimo–; en la venganza tras la invasión de un estado –como el caso de Yurang–, la retribución no sería castigada sino por gobierno invasor; etc.

Como resultado de este examen, apuntamos la imposibilidad de mantener la primacía de la autoridad comunitaria sobre los individuos como pieza primordial de lo confuciano y la necesidad de reformular toda interpretación que no tenga en cuenta la importancia que el individuo adquiere a través del ejercicio personal de su virtud. La aceptación de una tradición desde la que reclamar la constitución del individuo parece ser entendida como una racionalización *ab aeterno*: en un tiempo inmemorial los sabios consignaron por escrito unos determinados *mores* desde los cuales el ser humano consiguió distanciarse de las bestias –nótese su atemporalidad casi mitológica–. Así, el *Liji* nos recordaba que:

“Los papagayos pueden hablar, no son distintos de otras aves; los orangutanes pueden hablar, no son distintos de otras bestias. Los hombres de hoy que carecen de *li*, aunque puedan hablar, ¿no [tienen] también el corazón de las bestias? Si se fuese únicamente bestias sin *li*, por ello padres e hijos cohabitarían juntos. Es por esto que los sabios surgieron para crear los *li* con los que instruir a los hombres. Haciendo que los hombres así posean *li*, se sabe que son diferentes de las bestias”<sup>898</sup>

E igualmente Mencio:

后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。

“Houji instruyó al pueblo en la siembra y recolección. Estableciendo el arte de cultivar los cinco cereales, los cinco cereales maduraron y la población se cultivó. Los hombres con ello poseyeron *Dao*, satisfaciéndose con alimentos, calentándose con ropas, confortablemente tomando su morada, mas sin instrucción, entonces se acercaron a las aves de presa y bestias salvajes. Los sabios se preocuparon de esto, designando a Xie como ministro, para instruirlos con las relaciones humanas”<sup>899</sup>.

Esta creación de *mores*, de *li*, es racional en cuanto que responde a un orden natural que permite el sustento ordenado de la civilización, estableciendo un *yi* original e ideal con el que alejarnos de las bestias y desde el cual crear –la creación subsiguiente, por tanto, parte de lo racional pero no lo es necesariamente en su proceder ni en su *telos*–. Al decir racional

---

<sup>898</sup> *Liji*, 1.6/1/18–20.

<sup>899</sup> *Mengzi*, 5.4/29/9–10.

pretendemos atacar una de las bases del relativismo, presente ya en la crítica mohísta (39/63/17–19): un relativista cultural dirá que no existe razón alguna evidente para preferir unos *mores* sobre otros por el simple hecho de haberse transmitido a lo largo de las generaciones. Sin embargo, lo que el confucianismo parece defender es que la preferencia por esos *mores* es tal en cuanto que han posibilitado el estado actual de la civilización, representando por ello el mejor de los modos de ser posibles, pero estando a su vez sometido a todo cambio necesario para mejorar esas condiciones. Este proceder, sin embargo, no es necesariamente racional, sino que depende del ejercicio de *yi* particular de cada ser humano que integra la comunidad. Existe, pues, un riesgo a perder algo de esa magnificencia transmitida cuando los agentes morales arriesgan demasiado en su elección transvalorativa, por lo que sólo queda apelar al estudio y la educación, esperando una adecuada elección social:

聖人所欲說，在於說仁義而理之，知其分科條，別貫所附，是乃聖人之所貴而已矣。

“Lo que los sabios desean explicar, descansa sobre la explicación de *ren*, *yi* y el orden de estos, conocer la división de sus regulaciones, distinguir los usos de lo que nos acerca, esto es lo que el sabio valora y nada más”<sup>900</sup>.

Y de nuevo Mencio:

屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也。[...] 天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆（嗜）焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

“Sus sandalias se parecen, [porque] los pies bajo el Cielo son idénticos. Las bocas para con los sabores, tienen idéntico gusto. Las bocas bajo el Cielo se parecen, así también las orejas. Al escuchar, bajo el Cielo [todos] se modelan según el maestro Kuang, esto es porque las orejas bajo el Cielo se parecen. Así también los ojos. Ante Zidu, bajo el Cielo no hay quien no reconozca su belleza. Los que no reconocen la belleza de Zidu, no tienen ojos. Por ello se dice: las bocas para con los sabores, tienen idéntico gusto de

<sup>900</sup> *Chunqiu fanlu*, 5.7/22/20–21. *Fēn kē tiáo bié* 分科條別 es un *hapax legomena*, pero dado el significado de *kē tiáo* 科條 y la función verbal de *fēn* 分 y *bié* 別, este último debería separarse del resto de la frase. *Guàn* 貫, en relación con el orden o *lǐ* 理, debe ser traducido por “hábito” o “usos” (\*kōns, “unir” > \*krōns, “familiar”, “cotumbres”), y así *fū* 附, “juntar”.

estos; las orejas para con los sonidos, tienen idéntica audición de estos; los ojos para con las expresiones faciales, tienen idéntica apreciación por la belleza de éstas. Ante el corazón, ¿cómo no iba a ser éste idéntico? ¿Qué es aquello por lo que el corazón es idéntico? Se dice del orden, y del *yi*. Los santos primero tomaron aquello que de idéntico hay en nuestro corazón. Por ello orden e *yi* complacen nuestro corazón, como el ganado complace a nuestra boca”<sup>901</sup>.

No debe pensarse, no obstante, que los *yi* son por ello idénticos: como recordaba Xunzi, los seres humanos comparten la presencia de *yi* en sus corazones<sup>902</sup>, diferenciándose así de las bestias. Pero esto no implica que lo común y compartido sea equivalente entre sí, como de hecho la similitud en los diferentes sentidos no supone que todos los seres humanos compartan los mismos gustos en cuanto a comida, música o arte –belleza visual– se refiere.

Si aceptamos esta premisa, ¿puede asumirse que a la racionalidad escondida tras el orden responsable de la creación estética de estos *mores* de un determinado colectivo social le corresponde un deber (“ought”) objetivo y superior, el *Dao*? La respuesta ha de ser negativa si entendemos *Dao* por unidad –efectiva o no–, pues esto implicaría que nuestro conocimiento moral es siempre *secundum quid*. Pero si *Dao* se identifica con un conocimiento ético ideal sistémico, integrado por diferentes partes constituyentes interrelacionadas, la respuesta debe conducirnos a una concepción fatalista y negativa del conocimiento moral: la imposibilidad de alcanzar la unidad, así como la constante refriega entre la pluralidad de *telos* a la que la especie humana, como ente social, se ve condenada. La unidad no sólo no es el *telos* del ser humano, sino que es ajena a nuestra realidad y su mera presencia implicaría una destrucción del ciclo correlativo de la existencia. Tal es la naturaleza del dilema: los requerimientos normativos (*li*) originados en el orden natural transmitido por los sabios –idealmente surgido del deber objetivo– han de estar sujetos a una revisión constante (*yi*) por parte de individuos instruidos que hagan uso de su deber subjetivo (*ren*).

Por todo ello es necesario negar la búsqueda de un confucianismo originario doctrinalmente puro al que retornar: no sólo su atemporalidad mitológica obstruye nuestro caminar, sino que el mismo carácter vicisitudinal resultante de la evaluación crítica de la tradición –diferente de la negación de la misma– reclama una genealogía desde la que

---

<sup>901</sup> *Mengzi*, 11.7/59/2–8.

<sup>902</sup> *Xunzi*, 9/39/9–11.

proceder y no un punto original a recuperar, *pace* Mo Di<sup>903</sup>.

Finalmente, la presencia de evidentes motivos relacionados con la elección y el dilema moral aquí estudiados plantea dos interesantes cuestiones a recorrer en futuros senderos hermenéuticos, cuestiones sin duda relevantes ante la creciente narrativa comparativista: primeramente, se hace necesario reconciliar la tradición confuciana con este importante aspecto de la teoría ética, hasta ahora completamente ignorado cuando no desdeñado pasivamente, y ampliar el espectro filosófico desde el cual se examina tanto la tradición como la contemporaneidad: aspectos tan actuales como humanamente relevantes, desde el comercio internacional hasta la comprensión de la psicología china, dependen de una más profunda comprensión de la materialidad de la virtud, la vergüenza o el honor, así como de la articulación de estos conceptos, interrelacionalmente, en un marco global que permita la aceptación de la existencia de conflictos irreconciliables.

En segundo lugar, desde un punto de vista histórico-literario se anticipa un posible desafío a la primacía occidental por la tragedia impugnada por Steiner o, en términos weberianos, a la concepción trágica de la realidad negada al confucianismo. Si bien los últimos años han visto incrementado el número de estudios que defienden una suerte de “tragedia china”, estos se han limitado sorprendentemente a la ópera surgida en la dinastía Yuan (1271–1368). De igual forma, desconcierta tanto la abundancia de estudios comparativos entre el confucianismo y las filosofías de Platón o Aristóteles, como la carencia de semejante confrontación entre el humanismo presocrático de un Heráclito o la abismal filosofía hiperbórea de un Homero y ese mismo confucianismo. Algunos de los argumentos aquí planteados pretenden guiar al lector en esta inexplorada dirección con la no poco pretenciosa intención de alumbrar ambas historias. En un muy citado pasaje de su obra canónica sobre el misticismo judío, Gerhard Scholem capturó magistralmente el principio fundamental de esta tradición jasídica (“piadosa”) en la que el ritual no pierde su valor a pesar del cambio sobrevenido sobre sus fundamentos:

---

<sup>903</sup> *Mozi*, 39/63/17–19, en donde pretende argumentar que la tradición fue innovación en el momento de su creación.

“Cuando el Baal Shem [Maestros de Nombres] tenía ante sí una tarea difícil, iba a cierto lugar en el bosque, encendía un fuego y meditaba orando –y lo que se había propuesto desempeñar se realizaba. Cuando una generación después el ‘Maggid’ de Meseritz [Predicador de Rectitud] se enfrentaba a la misma tarea, iba al mismo lugar en los bosques y decía: No podemos ya encender el fuego, pero todavía podemos pronunciar las oraciones –y lo que quería realizar se hacía realidad. De nuevo, una generación después, Rabbi Moshe Lieb de Sassov [1745–1807] tenía que desempeñar esta tarea. Y él también iba al bosque y decía: No podemos ya encender el fuego, ni sabemos de las secretas meditaciones pertenecientes a la oración, pero conocemos el lugar en el bosque al que todo ello pertenece –y eso debe ser suficiente; y suficiente era. Pero cuando hubo pasado otra generación y Rabbi Israel de Rishin fue llamado a desempeñar tal tarea, se sentó en su silla dorada en su castillo y dijo: No podemos encender el fuego, no podemos pronunciar las oraciones, no conocemos el lugar, pero podemos contar la historia de cómo se realizaba. Y, el narrador añade, la historia que contó tuvo el mismo efecto que las acciones de los otros tres”<sup>904</sup>.

---

<sup>904</sup> Gerhard Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Nueva York, 1941, p. 345.



## BIBLIOGRAFÍA

### *Abreviaturas y convenciones utilizadas*

- EPM* D. HUME, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Frieden* I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, en *KGS VIII*, pp. 341–386.
- Gespräche* J.F. VON GOETHE, *Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang*, Artemis Verlag, Zürich, 1965, 4 vv.
- GD* *Guodian Wuxin* 郭店五行, en *QIU (=CSIKSZENTMIHALYI)*, pp. 278–310).
- GS* S. FREUD, *Gesammelte Schriften*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1924–1934, 12 vv.
- GT* FR. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872, en *KGW III<sub>1</sub>*.
- GW* S. FREUD, *Gesammelte Werke*, The Hogarth Press, Londres, 1940-1968, 18 vv.
- ICS* D.C. LAU, HO CHE WAH 何志華 and CHEN FONG CHING 陳方正(ed.), *Xian Qin Liang Han guji zhuzi suoyin congkan* 先秦兩漢古籍逐字索引叢刊 (The Pre-Han and Han Concordance Series), The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Commercial Press, Hong Kong, 65 vv.
- JGB* FR. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, en *KGW VI<sub>2</sub>*.
- KGA* FR. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín, 1984, 4 vv.
- KGB* FR. NIETZSCHE, *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M.Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1975–1984, 16 vv.
- KGW* FR. NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli, M.Montinari et al., Walter de Gruyter, Berlín, 1967–2011, 40 vv.
- KGS* I. KANT, *Kants gesammelte Schriften*, Reimer, Berlín, 1902–, 29 vv.
- KSA* FR. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M.Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1967–1977, 1988, 15 vv.
- MEW* K. MARX y FR. ENGELS, *Werke*, Berlín, 1963, 44 vv.
- MWD* *Mawangdui Hanmu boshu Wuxing pian* 馬王堆漢墓帛書五行篇, en *Mawangdui Hanmu boshu*, ed. Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu, Beijing, 1985 (=CSIKSZENTMIHALYI, pp. 312–371).
- MS* I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797-1798, en *KGS VI*, pp. 203–493.
- NF* FR. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, en *KGW VII–VIII*.
- PG* J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, París, 1857–1964, 162 vv.
- PL* J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, París, 1844–1964, 217 vv.
- PP* A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, en *SW V–VI*
- PSS* F.M. DOSTOIEVSKI, *Polnoe sobranie sochineniii*, Akademia Nauk SSSR, Institut Russkoi Literatury, San Petersburgo, 1974-1990,
- SBCK* *Sibu congkan* 四部叢刊, Shangwu yinshu, Shanghai, 1935.
- SKQS* *Siku quanshu* 四庫全書, Shangwu yinshu, Taibei, 1983–1986, 1500 vv. / *Xuxiu*

- Siku quanshu* 續修四庫全書, Qi Lu, Jinan, 1994–, 1200 vv.
- SKS S. KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, Copenhagen, 1997–2009, 28 vv.
- SvG M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1978.
- SW SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1860, 12 vv.  
A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, 7 vv.
- W A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en SW II–III.
- WA J.F. VON GOETHE, *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*, ed. G. von Loeper et al., Weimar, 1887–1919, reimpr. Munich, 1987, 143 vv.
- X *Manji Zokuzokyo* 卍續藏經, Xianggang ying yin, Hong Kong, 1967, 150 vv.
- ZCH ZHENG CHENGHAI 鄭成海, *Zengding Laozi Heshangong shuzheng* 增訂老子河上公注疏證, Huazheng shuju, Taibei, 2008.

*Ediciones de fuentes primarias chinas (pre-1912)*

- CHEN FENG 陳澧, *Dongshu dushu ji* 東塾讀書記, Shangwu yinshu, Taibei, 1997.
- CHEN GUYING 陳鼓應 (ed.), *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1991.
- CHENG YI 程頤, *Henan Cheng shi wen ji* 河南程氏文集, 1762, 8 vv.
- DING FUBAO 丁福保 (ed.), *Shuowen jiezi guli* 說文解字詁林, Zhonghua shuju, Taibei, 1988, 20 vv.
- DONG FENGYUAN 董豐垣, *Shi xiaobian* 識小編, Shangwu yinshu, Shanghai, 1936.
- GAO HENG 高亨, *Shijing jinzhu* 詩經今注, Shanghai guji, Shanghai, 1980.
- GUAN ZHONG 管仲, *Guanzi zhuyi* 管子注譯, ed. ZHAO SHOZHENG 趙守正, Guangxi renmin, Nanning, 1982, 2 vv.
- GUO MAOQIAN 郭茂倩, *Yuefu shiji* 樂府詩集, Zhonghua shuju, Beijing, 1998.
- HE YAN 何晏, *Lunyu zhushu* 論語注疏, Beijing daxue, Beijing, 1999.
- JIANG YONG 江永, *Zhouli yiyi ju yao* 周禮疑義舉要, Shangwu yinshu, Shanghai, 1935.
- JIAO XUN 焦循, *Mengzi Zhengyi* 孟子正義, Zhonghua shuju, Beijing, 1987.
- KANG YOUWEI 康有為, *Datong shu* 大同書, Liaoning renmin, Shenyang, 1994.  
——, *Kang Youwei quanji* 康有為全集, Zhongguo renmin, Beijing, 2007, 12 vv.
- KONG YINGDA 孔穎達, *Liji zhengyi* 禮記正義, Zhonghua shuju, Beijing, 1980.
- LI DAOYUAN 酈道元, *Shuijing zhu: Luo Wei zhi Shui* 水經注: 洛渭之水, ed. CHEN QIAOYI 陳橋驛, YE GUANGTING 葉光庭 y YE YANG 葉揚, Taiwan Shufang, Taiwan, 2002.
- LIANG QICHAO 梁啟超, *Liang Qichao quanji* 梁啟超全集, Beijing chubanshe, Beijing, 1999.
- LIN JIALI 林家驪, *Chuci* 楚辭, Zhonghua shuju, Beijing, 2009.
- LIU XIE 劉勰, *Wen xin diao long* 文心雕龍, Shangwu yinshu, Shanghai, 1937.
- LU XUN 魯迅, *Lu Xun quanji* 魯迅全集, Renmin wenxue, Beijing/Shanghai, 1973, 20 vv.
- LU YOU 陸游, *Ru shu ji* 入蜀記, Shangwu yinsu, Shanghai, 1936.
- LÜ ZUQIAN 呂祖謙, *Lüshi jiashu di Shi ji* 呂氏家塾讀詩記, Jinhua congshu, 12 vv.
- MA DUANLIN 馬端臨, *Wenxian tongkao* 文獻通考, Zhonghua shuju, Beijing, 1986.
- MA CHENGYUAN ET AL 馬承源 (ed.), *Shanghai bowu guanzang Zhanguo Chu zhushu* 上海博

- 物館藏戰國楚竹書, Shanghai guji, Shanghai, 2001–2008, 7 vv.
- MA JIXING 馬繼興, *Mawangdui gu yishu kaoshi* 馬王堆古醫書考釋, Hunan kexue jishu, Changsha, 1992.
- MA RUICHEN 馬瑞辰, *Maoshi chuan jian tongshi* 毛詩傳箋通釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1989.
- MAO 毛, *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, Zhonghua shuju, Beijing, 1980, 2 vv.  
——, *Shijing zhengyi* 詩經正義, ed. XU TIANZHENG 許天贈, Qi Lu, Jinan, 1997.
- MING MAOJIN 明毛晉, *Liushi zhong qu* 六十種曲, Zhonghua shuju, Beijing, 1958, 12 vv.
- NALAN XINGDE 納蘭性德, *Tong zhi tang jing jie* 通志堂經解, Jiangsu guangling gujike, Jiangsu, 1996, 16 vv.
- OUYANG XUN 歐陽詢, *Yiwen leiju* 藝文類聚, Zhonghua shuju, Shanghai, 1965, 2 vv.
- PI XIRUI 皮錫瑞, *Jinxue tonglun* 經學通論, Zhonghua shuju, Beijing, 1954.
- QIAN DAXIN 錢大昕, *Jiading Qian Daxian quanji* 嘉定錢大昕全集, Jiangsu guji, Nanjing, 1997, 10 vv.
- RUAN YUAN 阮元, *Yanjing shi ji* 掣經室集, Zhonghua shuju, Beijing, 1993, 2 vv.
- VV.AA., *e-Kangxi zidian e-康熙字典*, Hanzhen shuwei tushu, Taipei, 2002, 3 CD-ROM.
- WANG DEYI 王德毅 y LI SHUZHEN 李淑貞 (ed.), *Congshu jicheng xinbian* 叢書集成新編, Xin wenfeng, Taipei, 1985, 117 vv.
- WANG GUOWEI 王國維, *Wang guantang xiansheng quanji* 王觀堂先生全集, Wenhua, Taipei, 1968.  
——, *Song Yuan xiqu kao* 宋元戲曲考, Zhongguo xiju, Beijing, 1999.
- WU YUANMAN 吳元滿, *Liushu zongyao* 六書總要, 1584, 4 vv. (reed. Anhui jiaoyu, Hefei, 2002).
- XIANG ANSHI 項安世, *Xiangshi jia shuo* 項氏家說, Shangwu yinshu, Shanghai, 1935.  
*Xiang ma jing* 相馬經, Mawangdui boshu zhengli xiaozhu 馬王堆帛書整理小組, Wenwu, Beijing, 1985.
- XIAO ZONG 蕭統 y LI SHAN 李善, *Wenxuan*, Shanghai guji, Shanghai, 1986, 6 vv.
- YAN LINGFEN 嚴靈峰, *Wuqiubei zhai Lunyu jicheng* 無求備齋論語集成, Yiwen, Taipei, 1966, 308 vv.  
——, *Wu qiu bei zhai Xunzi jicheng* 無求備齋荀子集成, Cheng wen, Taipei, 1977, 49 vv.
- YANG XIONG 楊雄, *Yangzi fayan* 楊子法言, ed. Zhi Weicheng 支偉成, Qindong tushuju, Shanghai, 1926.
- YAO JIHENG 姚際恆, *Shijing tonglun* 詩經通論, Zhonghua shuju, Beijing, 1958.
- YU YUE 俞樾, *Qu yuan za zuan* 曲園雜纂, 1899, 10 vv.
- YUAN JUN 袁鈞, *Zhengshi yishu* 鄭氏佚書, Zhejiang shuju, 1888.
- ZHANG BINGLIN 章炳麟, *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集, Shanghai renmin, Shanghai, 1982–1986, 8 vv.
- ZHAO QI 趙岐, *Mengzi zhushu* 孟子注疏, ed. LI XUEQIN 李學勤, Beijing daxue, Beijing, 1999.
- ZHU XI 朱熹, *Shi ji zhuan* 詩集傳, Zhonghua shuju, Shanghai, 1958.  
——, *Zhuzi yulei* 朱子語類, Zhengzhong shuju, Taipei, 1973.  
——, *Mengzi jizhu* 孟子集注, Zhonghua shuju, Beijing, 1982.  
——, *Sishu zhangju ji zhu* 四書章句集注, Zhonghua shuju, Beijing, 1983.  
——, *Lunyu jizhu* 論語集注, Qilu shushe, Jinan, 1992.

———, *Jin silu jizhu* 近思錄集注, ed. JIANG YONG 江永, Guji, Shanghai, 1994.

*Fuentes primarias occidentales (ediciones y traducciones)*

ARISTÓTELES, *Poética*, trad. V. G. YEBRA, Gredos, Madrid, 1974.

BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. LEONOR PÉREZ GÓMEZ, Akal, Madrid, 1997.

BRUNO, G., *La Cena de las Cenizas*, tr. MIGUEL ÁNGEL GRANADA, Alianza Universidad, Madrid, 1987.

———, *Œuvres complètes*, ed. GIOVANNI AQUILECCHIA, Les Belles Lettres, París, 1993–1999, 8 vv.

CICERÓN, *Cicerón y Séneca. Tratados Morales*, ed. FR. NÓVOA, tr. MANUEL DE VALBUENA, Océano de México, España, 2000.

DEMÓSTENES, *Discursos Políticos*, tr. A. LÓPEZ, Gredos, Madrid, 1985, 2 vv.

EBERHART, R., *Collected Poems, 1930–1976*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

ERASMUS, D., *Collected Works of Erasmus. Adages: III iv to IV ii 100*, tr. DENIS L. DRYSDALL, ed. JOHN N. GRANT, University of Toronto Press, Toronto, 2003.

ESQUILO, *Tragedias*, trad. B. PEREA MORALES, Gredos, Madrid, 1986.

EURÍPIDES, *Tragedias II*, tr. Jose Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

———, *Tragedias Troyanas*, tr. Manuel Fernández Galiano, Planeta, Barcelona, 1986.

———, *Medea and Other Plays*, trad. J. DAVIE, Penguin Classics, Londres, 1996.

FREUD, S., *O.O.C.C.*, Orbis, Buenos Aires/Barcelona, 1988, 20 vv.

HOMERO, *Iliada*, tr. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991.

NIETZSCHE, FR., *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, tr. ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

———, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, tr. ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

———, *El Caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, tr. JOSÉ LUIS ARÁNTEGUI, Siruela, Madrid, 2002.

———, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, tr. LUIS FERNANDO MORENO CLAROS, Valdemar, Madrid, 2003.

———, *Los filósofos preplatónicos*, tr. FRANCESC BALLESTEROS BALBASTRE, Trotta, Madrid, 2003.

———, *L'Anticrist*, ed. ANTONIO MORILLAS, tr. MARC JIMÉNEZ BUZZI, Llibres de l'Índex, Barcelona, 2004.

———, *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*, ed. DIEGO SÁNCHEZ MECA, trad. M. BARRIOS y J. ASPIUNZA, Tecnos, Madrid, 2008.

———, *Ecce homo*, ed. ANTONIO MORILLAS, tr. MARC JIMÉNEZ BUZZI, Edicions 62, Barcelona (en prensa).

ORTEGA Y GASSET, J., *OO.CC.*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 12 vv.

———, *OO.CC.*, Taurus, Madrid, 2004–2011, 10 vv.

PÍNDARO, *Odas y fragmentos: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Istmicas, Fragmentos*, tr. ALFONSO ORTEGA, Gredos, Madrid, 1984.

PLATÓN, *Diálogos. I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias*

Mayor, *Laques, Protágoras*, trad. J. CALONGE RUIZ ET AL., Gredos, Madrid, 1997.  
 ———, *Diálogos, IV. República*, trad. CONRADO EGGERS LAN, Gredos, Madrid, 1986.  
 PLUTARCO, *Moralia*, ed. WILLIAM W. GOODWIN, Little Brown, Boston, 1878, 5 vv.  
 ———, *Moralia*, ed. W. C. HELMBOLD, Loeb, Londres, 1927–1976, 16 vv.  
 ———, *Obras Morales y de Costumbres: Moralia*, tr. MERCEDES LÓPEZ SALVÁ ET AL., Gredos, Madrid, 1985–2004.  
 POLIBIO, *Historias*, tr. MANUEL BALASCH RECORT, Gredos, Madrid, 1981.  
 RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, tr. MARÍA DOLORES GONZÁLEZ, FCE, Madrid, 1995<sup>2</sup>.  
 SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín: La Ciudad de Dios*, tr. Victorino Capanaga, Editorial Católica, 1988<sup>4</sup>, vols. XVI–XVII.  
 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, B.A.C., Madrid, 1953–1960, 16 vv.  
 SARTRE, J.P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1960.  
 ———, *El Existencialismo es un humanismo*, tr. VICTORIA PRACI DE FERNÁNDEZ, Edhasa, Barcelona, 1999.  
 SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. RAFAEL–JOSÉ FERNÁNDEZ y M.<sup>a</sup> MONTSERRAT ARMAS CONCEPCIÓN, Akal, Madrid, 2005.  
 ———, *Parerga y paralipómena*, tr. PILAR LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Trotta, Madrid, 2006.  
 SHAKESPEARE, W., *OO.CC.*, tr. LUIS ASTRANA MARÍN, Austral, Madrid, 1941.  
 SÓFOCLES, *Tragedias*, tr. JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA, Gredos, Madrid, 1981.  
 ———, *Tragedias*, trad. de MANUEL FERNÁNDEZ–GALIANO, Planeta, Barcelona, 1985.

#### *Fuentes secundarias y estudios críticos*

AHERN, D.M., “Is Mo–Tzu a Utilitarian?”, *Journal of Chinese Philosophy*, 3/2 (1976), pp. 185–193.  
 ALCOBA, M.L., *La Ley de la Continuidad en G.W. Leibniz*, Universidad de Sevilla, 1996.  
 ALLAN, S., *The way of water and sprouts of virtue*, SUNY, Albany, 1997.  
 ———, “On the identity of Shang Di 上帝 and the concept of a Celestial Mandate (*tiān mìng* 天命)”, *Early China*, 31 (2007), pp. 1–46.  
 ———, “Abdication and Utopian Vision in the Bamboo Slip Manuscript, *Rongchengshi*”, *Journal of Chinese Philosophy*, 37/1 (2010), pp. 67–84.  
 ALSINA, J., *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1971.  
 AMES, R.T. y HALL, D., *Thinking through Confucius*, SUNY, Albany, 1987.  
 ———, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court, Chicago, 1999.  
 ———, *Dao De Jing. “Making This Life Significant”. A Philosophical Translation*, SUNY, Albany, 2003.  
 AMES, R.T. y ROSEMONT, JR., H. (ed.), *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, Random House, Nueva York, 1999.  
 ANDERSON, M.J., “Myth”, en GREGORY, pp. 121–135.  
 ANÓNIMO, “Wang shang zaixian gaoxiao chunü shuai paihang bang – Li Yinhe chumian biyao” 网上再現高校處女率排行榜 李銀河出面辟謠, *Nanfang wang*, 18/08/2010, [http://news.southcn.com/c/2010-08/18/content\\_14934234.htm](http://news.southcn.com/c/2010-08/18/content_14934234.htm) (accedido el 22 de agosto de

2010).

AOKI MASARU 青木正兒, *Shina kinsei gikyokushi* 支那近世戲曲史, Koubundou Shobou, Kyouto, 1930.

ARBUCKLE, G.F. (ed.), *Studies in Early Chinese Civilization: Religion, Society, Language and Paleography*, Kansai Gaidai University, Osaka, 1996, 2 vv.

ARIETI, J.A., “Nudity in Greek Athletics”, *The Classical World*, 68/7 (1975), pp. 431–436.

AUSTIN, JOHN L., *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, ed. J. O. URMSON, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1962.

BARDSLEY, S., *Women's roles in the Middle Ages*, Greenwood, Connecticut, 2007.

BARON, CH., “Contributions à la chronologie des dialogues de Platon”, *Revue des études grecques*, 10 (1897), pp. 264–278.

BATTISTA PIGNA, G., *Poetica Horatiana*, Venecia, 1561.

BATTLES, F.L. Y LUGO, A.M., *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, E.J. Brill, Leiden, 1969.

BAXTER, W.H. y SAGART, L., “Word formation in Old Chinese”, en PACKARD (1997), pp. 35–76.

BEHUNIAK, JR., J., *Mencius on Becoming Human*, SUNY, Albany, 2005.

BELL, D. A., “Just War and Confucianism: Implications for the Contemporary World”, en BELL (2008), pp. 226–256.

BELL, D. A. (ed.), *Confucian Political Ethics*, Princenton University Press, New Jersey, 2008.

BERNAYS, J., “Heraklitische Studien”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 7 (1850), pp. 90–116.

BLOOM, H. (ed.), *Greek Drama*, Chelsea House, Nueva York, 2004.

BODDE, D., *Statesman, patriot, and general in ancient China: three Shih chi biographies of the Ch'in Dynasty*, American Oriental Society, New Haven, 1940.

BODMAN, N. C., “Proto-Chinese and Sino-Tibetan; evidence towards establishing the nature of their relationship”, en van COETSEM y WAUGH, pp. 34–199.

BOLTZ, WILLIAM G., “I li 儀禮”, en LOEWE, 1993, pp. 234–243.

BOND, M.H. (ed.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

BOODBERG, P.A., “Some Proleptical Remarks on the Evolution of Archaic Chinese”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2/3–4 (1937), pp. 329–372.

———, “The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts”, *Philosophy East and West*, 2/4 (1953), pp. 317–332.

BOUTARIC, FR. DE, *Les Instituts de Justinien, conferés avec le droit françois*, Tolosa, 1738.

BOYLE, A.J., *Tragic Seneca: an essay in the theatrical tradition*, Routledge, Nueva York, 1997.

———, *An Introduction to Roman Tragedy*, Routledge, Nueva York, 2006.

BRAUN, M., “Bell Tuning in Ancient China: a Six-tone Scale in a 12-tone System Based on Fifths and Thirds”, <http://www.neuroscience-of-music.se/Zengbells.htm> (publicado el 16 de junio de 2003; accedido el 15 de octubre de 2010).

BROOKS, E.B. y BROOKS, A.T., *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, Columbia University Press, Nueva York, 1998.

BRULÉ, P., *La Fille d'Athènes: La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes*,

- cultes et société*, Les Belles Letres, París, 1987.
- BURKERT, W., *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, Berlín, 1972
- , *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. Peter Bing, University of California Press, Berkeley, 1983.
- BURKILL, I. H., *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*, Crown Agents, Londres, 1935, 2 vv.
- BURNET, J., *Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford University Press, Oxford, 1924.
- , *Greek Philosophy: From Thales to Plato*, Macmillan, Nueva York, 1964.
- BURNETT, A. P., “Review of *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*”, *The American Journal of Philology*, 115/3 (1994), pp. 461–464.
- CAO ZHENGWEN 曹正文, *Xia ke xiang: zong tan Zhongguo wuxia 俠客行—縱談中國武俠*, Yunlong, Taipei, 1998.
- CARON, M. y LOEWE, M., “Lü shih ch’un ch’iu 呂氏春秋” en LOEWE, 1993, pp. 324–330.
- CHAFFE, J. W., “Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179–1181 A.D.”, *T’oung Pao*, 71 (1985), pp. 40–62.
- CHAIHARK, H. y BELL, D. A. (ed.), *The Politics of Affective Relations. East Asia and Beyond*, Lexington, Oxford, 2004.
- CHAN, WING-TSIT, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
- , *Chu Hsi. Life and Thought*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1987.
- CHAN, A. K. L., *Mencius. Contexts and Interpretations*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2002.
- CHAN, A. K. L. y TAN, SOR-HOON (ed.), *Filial Piety in Chinese Thought and History*, Routledge, Nueva York, 2004.
- CHAN, JOSEPH, “Territorial Boundaries and Confucianism”, en BELL (2008), pp. 61–84.
- , “Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism”, en BELL (2008), pp. 113–138.
- CHANG, AN-LI WILLIAMS, *Li Bo: Poet Immortal*, Serendipity, Londres, 2003.
- , *More Li Bo Poems: Supplementary to Biography Li Bo, Poet Immortal*, Trafford Publishing, Victoria, 2004.
- CHANG KWANG-CHIH, *Art, Myth, and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983<sup>4</sup>.
- CHEN GUANGHONG 陳廣宏, “Guanyu Zhongguo zaoqi lishi shang youxia shenfen de chongxin jiandao” 關於中國早期歷史上遊俠身份的重新檢討, *Fudan xuebao (shehui kexue ban)*, 6 (2001), pp. 121–122.
- CHEN GUYING 陳鼓應 (ed.), *Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究*, Shanghai guji/Sanlian shudian, Shanghai/Beijing, 1992–2009, 24 vv.
- CHEN, KUANG YU, “The Book of Odes: A Case Study of the 2600 Years Chinese Hermeneutic Tradition”, en TU (2005), pp. 47–61.
- CHEN PEIFEN 陳佩芬, “Qizhong hu” 晁仲壺, *Wenwu 文物*, 6 (1984), pp. 21–22.
- CHEN PINGYUAN 陳平原, *Qianggu wenren xiake meng 千古文人俠客夢*, Xinhua shudian, Beijing, 2002.
- CHEN ZIZHAN 陳子展, *Shijing zhijie 詩經直解*, Fudan daxue, Shanghai, 1983, 2 vv.

- CHENG JUNYING 程俊英, *Shijing yizhu* 詩經譯注, Zhonghua shuju, Shanghai guji, Shanghai, 1985.
- , *Shijing zhuxi* 詩經注析, Zhonghua shuju, Beijing, 1991.
- CHENG SHUDE 程樹德, *Lunyu jishi* 論語集釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1990, 4 vv.
- CHING, J., “Sung Philosophers on Women”, *Monumenta Serica*, 42 (1994), pp. 259–274.
- CHONG, KIM-CHONG, “Mengzi and Gaozi on *Nei* and *Wai*”, en CHAN (2002), pp. 103–125.
- , *Early Confucian Ethics*, Open Court, Chicago, 2007.
- CHOU, YING-HSIUNG (ed.), *The Chinese Text: Studies in Comparative Literature*, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1986.
- CHOW TSE-TSUNG, “The Early History of the Chinese Word *Shih* (Poetry)”, en CHOW (1968), pp. 151–209.
- , *Wenlin, Studies in the Chinese Humanities*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968.
- CHOW, R., *Woman and Chinese Modernity. The Politics of Reading between West and East*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2003<sup>3</sup>.
- CH'Ü, T'UNG-TSU, *Han Social Structure*, University of Washington Press, Seattle, 1972.
- CHUNG, P. C., *Palace Women in the Northern Sung, 960–1126*, Monographies du T'oung Pao, XII, E.J. Brill, Leiden, 1981.
- CONFUCIO, *The Analects*, tr. D.C. LAU, Penguin Books, Nueva York, 1979.
- , *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*, tr. ANNE-HÉLÈNE SUÁREZ, Kairós, Barcelona, 1997.
- , *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation. A New Translation Based on the Dingzhou Fragments and Other Recent Archaeological Finds*, ed. R.T. AMES y H. ROSEMONT, JR., Ballantine Books, Nueva York, 1998.
- , *Los Cuatro Libros*, tr. J.P. ARROYO, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *Analectes de Confuci*, tr. A. PREVOSTI, Fragmenta, Barcelona, 2007
- COOK, CONSTANCE A. y MAJOR, JOHN S., *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1999.
- COOK, S., “Xunzi on Ritual and Music”, *Monumenta Serica*, 45 (1997), pp. 27–36.
- , “Zhuang Zi and His Carving of the Confucian Ox”, *Philosophy East and West*, 47/4 (1997), pp. 521–553.
- CREEL, H.G., *Confucius: the Man and the Myth*, John Day, Nueva York, 1949.
- CRISP, R. y SLOTE, M., *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- CRUMP, J.I., *Legends of the Warring States: Persuasions, Romances, and Stories from the Chan-kuo Ts'e*, University of Michigan, Ann Arbor, 1999.
- CSIKSZENTMIHALYI, M., *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, Boston, 2004.
- CUA, ANTONIO S., *Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles, and Ideals*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1978.
- , *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge, Nueva York, 2002.
- , “The Ethical Significance of Shame: Insights of Aristotle and Xunzi”, *Philosophy East and West*, 53/2 (2003), pp. 147–202.
- , “Virtues of Junzi”, *Journal of Chinese Philosophy* (2007), pp. 125–142.
- CUPIDO, G., *L'anima in conflitto. “Platone tragico” tra Euripide, Socrate e Aristotele*, II



- Mulino, Bolonia, 2002.
- DAI WUSAN 戴吾三, *Kaogongji tushuo* 考工記圖說, Shandong huabao, Shandong, 2003.
- DAVIDSON, J.R. ET AL., “The Association of Sexual Assault and Attempted Suicide within the Community”, *Archives of General Psychiatry*, 53 (1996), pp. 550–555.
- DE CRESPIGNY, R., *The Records of the Three Kingdoms: A Study in the Historiography of San-kuo chih*, Australian National University Press, Canberra, 1970.
- DE PEE, CH., *The Writing of Weddings in Middle-Period China. Text and Ritual Practice in the Eight through Fourteenth Centuries*, SUNY, Albany, 2007.
- DE VOS, G., “Dimensions of the Self in Japanese Culture”, en MARSELLA, DEVOS y HSU, pp. 141–181.
- DEIGH, J., “Shame and Self-Esteem: A Critique”, *Ethics*, 93 (1983), pp. 225–245.
- DEUCHLET, M., *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- DEWOSKIN, K.J., *A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China*, Michigan Papers in Chinese Studies, vol. 42, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1982.
- DOBSON, W.A.C.H., *Works of Mencius*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- , “Linguistic Evidence and the Dating of the *Book of Songs*”, *T'oung Pao*, 51 (1964), pp. 322–334.
- , *The Language of the Book of Songs*, University of Toronto Press, Canada, 1968.
- DODDS, E. R., *Los Griegos y lo Irracional*, tr. M. ARAUJO, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- DONAGAN, A., “Moral Dilemmas: Theory and Practice”, *Ethics*, 104 (1993), pp. 7–21.
- , “Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy”, en MALPAS (1994), I, pp. 153–168.
- DONGCHENG QU GONG'AN FENJU 東城區公安分局, “Dui erbai liushi ge maiyin piaochang ren yuan de fenxi” 對二百六十個賣淫嫖娼人員的分析, *Fanzui yu gaizao yanjiu*, 10 (1993), pp. 14–17 (= *Chinese Sociology and Anthropology*, 30/1 (1997), pp. 33–44, tr. M.E. SHARPE).
- DOVER, K. J., “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”, *Talanta*, 7 (1976), pp. 24–54.
- , *The Greeks and Their Legacy: Collected Papers*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, 2 vv.
- DUBS, H. H., “Review of *A History of Chinese Philosophy*, [vol. 1]”, *Journal of the American Oriental Society*, 71 (1951), pp. 90–91.
- , “The Development of Altruism in Confucianism”, *Philosophy East and West*, 1/1 (1951), pp. 48–55.
- DURKHEIM, E., *Suicide: A Study in Sociology*, Free Press, Nueva York, 1951.
- , *Las Formas elementales de la vida religiosa*, tr. SANTIAGO GONZALEZ NORIEGA, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- DURRANT, S. W., *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, SUNY, Albany, 1995.
- EBERHARD, W., *Guilt and Sin in Traditional China*, University of California Press, Berkeley, 1967.
- EBREY, P. B., “Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century”, en WATSON y EBREY, pp. 97–132.
- EDWARDS, M. ., “In Defense of Euthyphro”, *The American Journal of Philology*, 121/2

- (2000), pp. 213–224.
- ENO, R., “Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, I, pp. 41–102.
- ESTRADA HERRERO, D., “Locura quijotesca y moría erasmiana”, en FINE y NAVIA, pp. 265–282.
- FAIRBANKS, A., “On Plutarch’s Quotations from Early Greek Philosophers”, *Transactions of American Philological Association*, 28 (1897), pp. 75–87.
- FAN RUIPING (ed.), *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999.
- , *Reconstructionist Confucianism. Rethinking Morality after the West*, Springer, Londres, 2010.
- FANG FU RUAN, *Sex in China: Studies in Sexology in Chinese Culture*, Plenum Press, Nueva York, 1991.
- FANG JIANJUN 方建軍, *Zhongguo gudai yueqi gailun (Yuangu – Handai) 中國古代樂器概論 (遠古–漢代)*, Shanxi renmin, Xi’an, 1996.
- FEHL, N.E., *Li: Rites and Propriety in Literature and Life. A perspective for a cultural history of ancient China*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1971.
- FEI BINGXUN 費秉勳, “Luan Yuandai beiju” 論元代悲劇, *Zhongguo gudian beiju xiju lunji 中國古典悲劇喜劇論集*, Shanghai wenyi, Shanghai, 1983.
- FENG HAOFEI 馮浩菲, *Lidai shijing lunshuo shuping 歷代詩經論說述評*, Zhonghua shuju, Beijing, 2003.
- FENG YOULAN 馮友蘭, *A History of Chinese Philosophy*, tr. DERK BODDE, Allen & Unwin, Londres, 1937, 2 vv.
- , *Sansongtang xueshu wenji 三松堂學術文集*, Beijing daxue, Beijing, 1984.
- , *Sansongtang quanji 三松堂全集*, Henan renmin, Henan, 2001, 14 vv.
- FINE, R. y NAVIA, S. L. (ed.), *Cervantes y las Religiones*, Iberoamericana, Madrid, 2008.
- FINGARETTE, H., *Confucius: The Secular As Sacred*. Harper & Row, Nueva York, 1972.
- , “Response to Professor Rosemont”, *Philosophy East and West*, 28/4 (1978), pp. 515–514.
- FLOWER, H. I., “*Fabulae Praetextae* in context: when were plays on contemporary subjects performed in Republican Rome?”, *The Classical Quarterly*, 45 (1995), pp. 170–190.
- FOWLER, D., *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De rerum natura 2.1–332*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.
- FRED ALFORD, C., *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale University Press, Londres, 1992.
- FRENCH, P. ET AL., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIII, “Ethical Theory, Character and Virtue”, University of Notre Dame, Indiana, 1988.
- FU, HONGCHU, “Individual Ethics versus Social Morality: A Comparative Study of *Yurang Tun Tan* and *Medea*”, *Journal of Asian Culture*, 15 (1991), pp. 109–121.
- FUNG, H., “Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among young Chinese Children”, *Ethos*, 27/2 (1999), pp. 180–209.
- FURTH, CH., *A Flourishing Yin: Gender in China’s Medical History, 960–1665*, University of California Press, California, 1999.
- GÁLIK, M., “*The Song of Songs (Šir Hašširim)* and *The Book of Songs (Shijing)*: an attempt in comprative analysis”, *Asian and African Studies*, 6/1 (1997), pp. 45–75.

- GALVANY, A., “Pensar desde la exclusion: monstruos y seres extraordinarios en el *Zhuangzi*”, Tesis de Doctorado, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- , “Deformed bodies and heavenly minds in the *Zhuangzi*”, en KING y SCHILLING (2011), en prensa.
- GEERTZ, C., *The Interpretation of cultures*, Fontana, Londres, 1993.
- GENTZ, J., “The Ritual Meaning of Textual Form. Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions”, en KERN (2005), pp. 124–148.
- , “Language of Heaven, Exegetical Skepticism and the Re-Insertion of Religious Concepts in the *Gongyang* Tradition”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, II, pp. 813–838.
- GERLACH, C., “*Wu-Wei* in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought”, London School of Economics, 2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=672&type=artikel> (consultado el 15 de agosto de 2010).
- GIER, N.F., *The Virtue of Nonviolence. From Gautama to Gandhi*, SUNY, Albany, 2004.
- GIRALDI CINTIO, G., *Discorsi intorno al comporre de i Romanci, delle Comedie et delle Tragedie, e di altre maniere di Poesie*, Venecia, 1554.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*, B. Grasset, París, 1972.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, París, 1978.
- GOLDIN, P. R., “Imagery of Copulation in Early Chinese Poetry”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 21(1999), pp. 35–66.
- GONÇALVES, J. A., *Diccionario Portuguez–china no estilo vulgar mandarin e classico geral*, Macao, 1831.
- GRANET, M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Lerouz, París, 1919.
- GRANGE, J., *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy*, SUNY, Albany, 2004.
- GREGORY, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Blackwell, Oxford, 2005.
- GUÉPIN, J.-P., *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1968.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962–1981, 6 vv.
- HALDANE, J. A., “Musical Instruments in Greek Worship”, *Greece & Rome*, 13/1 (1966), pp. 98–107.
- HALLIWELL, S., “Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy”, en GREGORY, pp. 394–411.
- HANFEIZI, *El Arte de la política: los hombres y la ley*, tr. GABRIEL GARCÍA–NOBLEJAS, Tecnos, Madrid, 1998.
- , *Hanfeizi jijie 韓非子集解*, tr. ZHANG JUE 張覺, Zhonghua shuju, Beijing, 2003.
- HANSEN, CH., *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- , “The Normative Impact of Comparative Ethics: Human Rights”, en SHUN y WONG, pp. 72–99.
- HARDY, G., *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian’s Conquest of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1999.
- HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1964.
- , *Moral Thinking. Its levels, method, and point*, Oxford Clarendon University Press, Oxford, 1981.

- , *Essays in Ethical Theory*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1993.
- HARICH-SCHNEIDER, E., “The Earliest Sources of Chinese Music and Their Survival in Japan”, *Monumenta Nipponica*, 11/2 (1955), pp. 195–213.
- HARMAN, G., *La Naturaleza de la Moralidad. Una Introducción a la Ética*, tr. CECILIA HIDALGO, UNAM, México, 1983.
- HARPER, D., “The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.”, *Harvard Journal of Asian Studies*, 47/2 (1987), pp. 539–593.
- HEIDEL, W. A., “On Plato’s Euthyphro”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 31 (1900), pp. 138–162.
- HENRY, E., “The Motif of Recognition in Early China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47/1 (1987), pp. 5–30.
- HERSHBELL, J. P., “Plutarch as a Source for Empedocles Re-Examined”, *The American Journal of Philology*, 92/2 (1971), pp. 156–184.
- HIGHTOWER, J. R., “The *Han-shih wai-chuan* and the *San chia shih*”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11/4 (1948), pp. 241–310.
- HINSCH, B., “The Textual History of Liu Xiang’s *Lienüzhuan*”, *Monumenta Serica*, 52 (2004), pp. 95–112.
- HO CHE WAH 何志華 y CHAN HUNG KAN 陳雄根, *Xian Qin liang Han dianji yin ‘Shijing’ ziliao huibian* 先秦兩漢典籍引《詩經》資料彙編, The Chinese University of Hong Kong Press / ICS, Hong Kong, 2004.
- (ed.), *Tang Song leishu zhengyin “Kongzi jiayu” ziliao huibian*, *Tang Song leishu zhengyin “Hanshi waizhuan” ziliao huibian* 唐宋類書徵引《孔子家語》資料彙編, 唐宋類書徵引《韓詩外傳》資料彙編, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2009.
- HO, D. YAN-FAI, “On the Concept of Face”, *The American Journal of Sociology*, 81/4 (1976), pp. 867–884.
- HOCKETT, CH. F., *A Course in Modern Linguistics*, Macmillian, Nueva York, 1960.
- HOYT CLEVELAND TILLMAN, “Selected Confucian Networks and Values in Society and the Economy”, en CHAIHARK y BELL, pp. 121–147.
- HSIAO, H. HSIN-I, “A Preliminary Interpretation of the Origin of the Concept of *Hsiao* in the Shang Period”, *Chinese Culture*, 19/3 (1978), pp. 5–19.
- HSIEH, D., “Final Particles and Rhyming in the *Shih-ching*”, *Oriens*, 35 (1996), pp. 259–280.
- HSU, F.K.L., *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, Dorsey Press, Illinois, 1961.
- , *Clan, Caste, and Club*, Van Nostrand, Nueva York, 1963.
- HSU, CHO-YUN, “The Spring and Autumn Period”, en LOEWE y SHAUGHNESSY (1999), pp. 545–586.
- HSÜ, L. SHIHLIEN, *The political philosophy of Confucianism; an interpretation of the social and political ideas of Confucius, his forerunners, and his early disciples*, Curzon, Londres, 1975.
- HU, HSIEN CHIN, “The Chinese Concepts of ‘Face’”, *American Anthropologist*, 46/1 (1944), pp. 45–84.
- HUANG SIU-CHI, *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*, Greenwood, Connecticut, 1999.
- HUANG, A., “The Tragic and the Chinese Subject”, *Stanford Journal of East Asian Affairs*, 3/1

(2003), pp. 55-68.

HUANG ZHONGSHEN, *Zhuzi "Shijing" xue: xintan* 朱子《詩經》學—新探, Wunan tushu, Taipei, 2002.

HUGHES, E. E., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Dent, Londres, 1942.

HULSEWÉ, A. F. P., "The Problem of the Authenticity of *Shih-chi* CH 123, the Memoir on Ta Yüan", *T'oung Pao*, 61 (1975), pp. 83-147.

HUME, D., *David Hume: Investigación sobre los Principios de la Moral*, tr. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

HUSSEY, E., "Epistemology and meaning in Heraclitus", en SCHOFIELD y NUSSBAUM (1982), pp. 33-59.

HWANG, KWANG-KWO, "Face and Favour: The Chinese Power Game", *The American Journal of Sociology*, 92/4 (1989), pp. 944-974.

IKEDA TOMOHISA 池田知久, "Kakuten Sabo chikkan 'Gogyô' yakuji" 郭店楚墓竹簡五行記注, *Kakuten Sakan no shisôshiteki kenkyû* 郭店楚簡の思想史的研究, 1 (1999), pp. 18-51.

JAEGER, W.W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlín, 1923.

———, *Aristoteles: Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*, tr. José Gaos, México, F.C.E., México, 1946, reed. 1948.

———, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983<sup>8</sup>.

———, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, FCE, México, 1995.

JEBB, R. C., *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*, Ginn, Boston, 1894.

JENNER, P. N. y POU, S., *A Lexicon of Khmer morphology*, Mon-Khmer Studies 9-10, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1982.

JIAN ZHAO, "The Early Warriors and the Birth of the Xia", *Nagoya University of Commerce and Business, Journal of Language, Culture and Communication*, 3/2 (2001), pp. 21-42.

JIANG XIAOYUAN 江晓原, "*Xing*" zai gudai Zhonggo: dui yizhong wenhua xianxiang de tansuo 《性》在古代中國：對一種文化現象的探索, Shanxi kexue jishu, Xinan, 1988.

JIN DEJIAN 金德建, *Sima Qian suojian shu kao* 司馬遷所見書考, Shanghai renmin, Shanghai, 1963.

JIN JIAXIANG 金家翔, *Zhongguo gudai yueqi baitu* 中國古代樂器百圖, Anhui meishu, Anhui, 1993.

JIN JINGFANG 金景芳 ET AL., *Kongzi xinzhuan* 孔子新傳, Changchun, Changchun, 2006.

JONES, D. y KLEIN, E.R. (ed.), *Asian Texts, Asian Contexts. Encounters with Asian Philosophies and Religions*, SUNY, Albany, 2010.

JONES, S., *Folk Music of China. Living Instrumental Traditions*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

JØRGENSEN, J.J., *Inventing Hui-neng, the sixth Patriarch: Hagiography and biography in early Ch'an*, E.J. Brill, Leiden, 2005.

JULIEN, S., *Meng tseu vel Mencium inter Sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum*, Societatis Asiaticae et Comitatus de Lasteyrie Impensis, París, 1826, 2 vv.

JUSTE, T., *Le soulèvement des Pays-Bas contre la domination espagnole (1572-1574)*, Lebègue, Bruselas, 1870.

- KAHN, C., “Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?”, en LAKS y MOST, pp. 55–63.
- KAHN, CH. H., *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- KAMTEKAR, R. (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005.
- KANG XUEWEI 康學偉, *Xian Qin xiaodao yanjiu 先秦孝道研究*, Wenjin, Taipei, 1992.
- KAO, KARL S.Y., “Bao and Baoying: Narrative Causality and External Motivations in Chinese Fiction”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 11 (1989), pp. 115–128.
- KARLGREN, B., *Sound and Symbol in Chinese*, Oxford University Press, Londres, 1923.
- , “The Early History of the *Chou li* and *Tso chuan* texts”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 3 (1931), pp. 1–59.
- , “Glosses on the Book of Odes”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 36, 1964.
- , *The Book of Odes. Chinese text, transcription and translation*, Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 1950.
- KAUFFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, tr. S. OLIVA, Seix Barral, Barcelona, 1978.
- KE HUILIAN 柯慧蓮, *Jinben 'Liji' zhong youguan sangfu zhidu de pianzhang yu 'Yili – Sangfu pian' zhi guanxi 今本《禮記》中有關喪服制度的篇章與《儀禮·喪服篇》之關係*, Tesis de Graduación, National Central University, Zhongli, Taiwan, 2002.
- KEIGHTLEY, DAVID N., “The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy”, en LEGERWEY, pp. 3–64.
- KEKES, J., “Shame and Moral Progress”, en FRENCH, pp. 282–296.
- KENDALL, L., *Getting Married in Korea: of Gender, Morality, and Modernity*, University of California Press, Londres, 1996.
- KENNEDY, G. A., “Negatives in Classical Chinese”, *Wenti*, 1 (1952), pp. 1–16.
- , *Comparative Rethoric: An Historical and Cross-cultural Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.
- KERN, M., “Shi Jing Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu Ci’”, *Early China*, 25 (2000), pp. 49–111.
- , “The Odes in Excavated Manuscripts”, en KERN (2005), pp. 149–193.
- , *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, Seattle, 2005.
- , “Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: the Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, I, pp. 143–200.
- KIANG KANG-HU 江亢虎, “The Li Chi or the Book of Rites”, *The China Journal of Science and Arts*, 4/5 (1926), pp. 209–214.
- KIMURA EIICHI 木村英一, *Kôshi to Rongo 孔子と論語*, Sôbunsha, Tokyo, 1971.
- KING, A. YEO-CHI y MYERS, J. T., “Shame as an Incomplete Conception of Chinese Culture: A Study of Face”, Social Research Centre, The Chinese University of Hong Kong, 1977.
- KING, R. y SCHILLING, D. (ed.), *Ethics at ease: Zhuangzi on the Norms of Life*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011 (en prensa).
- KIRBY, E. T., “Greece: The Forms of Dionysus”, en BLOOM, pp. 169–210.
- KIRK, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments. A Critical Study with Introduction, Text and Translation*, Cambridge University Press, Londres, 1975.

- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, tr. JESÚS GARCÍA FERNÁNDEZ, Gredos, Madrid, 1987<sup>2</sup>.
- KNAPP, K. N., “The *Ru* Reinterpretation of *Xiao*”, *Early China*, 20 (1995), pp. 195–222.
- KNOBLOCK, J., *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, California, 1990–1994, 3 vv.
- KNOBLOCK, J. y RIEGEL, J. K., *The Annals of Lü Buwei*, Stanford University Press, California, 2000.
- KO, D., *Cinderella’s Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, California, 2005.
- KRAMERS, R.P., “The Development of the Confucian Schools”, en TWITCHETT y LOEWE, pp. 747–765.
- KREBS, E.S., *Shifu, Soul of Chinese Anarchism*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998.
- KRYUKOV, V., “Symbols of power and communication in pre-Confucian China (On the anthropology of *de*): preliminary assumptions”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58 (1995), pp. 314–333.
- KUPPERMAN, JOEL J., “Tradition and Community in the Formation of Character and Self”, en SHUN y WONG, pp. 103–123.
- LA FARGUE, M., *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, SUNY, Nueva York, 1994.
- LAGERWEY, J. (ed.), *Religion and Chinese Society. Volume I: Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2004.
- LAGERWEY, J. y KALINOWSKI, M. (ed.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, ed., Brill, Leiden, 2009, 2 vv.
- LAKS, A. y MOST, G.W. (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- LAPOLLA, R.J., “Topicalization and the Question of Lexical Passives in Chinese”, *Proceedings of the Third Annual Conference on Chinese Linguistics*, Indiana University Linguistic Club, Bloomington, 1989, pp. 170–188.
- , *Grammatical Relations in Chinese: Synchronic and Diachronic Considerations*, University of California, Berkeley, 1990.
- , “Dulong texts: seven fully analyzed narrative and procedural texts”, *Linguistics of the Tibeto–Burman Area*, 24/2 (2001), pp. 1–39.
- , “Chinese as a Topic-Comment (Not Topic-Prominent and Not SVO) Language”, *XING* (2009), pp. 9–22.
- LEDGER, G.R., *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato’s Style*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- LEE, K., *Warp and Weft: Chinese Language and Culture*, Eloquent Books, Nueva York, 2008.
- LEE, LILY XIAO HONG, *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*, Wild Peony, Honolulu, 1994.
- LEE T’AO, “The Doctor in Chinese Drama”, *Chinese Medical Journal*, 68 (1950), pp. 34–43.
- LEGGE, J., *The Tao Te Ching*, The Floating Press, Auckland, 1891.
- , *The Chinese Classics*, Clarendon Press, Oxford, 1895.
- LESKY, A., *La tragedia griega*, trad. JUAN GODÓ COSTA, El Acantilado, Barcelona, 2001.

- LEVY, R.I., “On the nature and functions of the emotions: An anthropological perspective”, *Social Science Information*, 21 (1982), pp. 511–528.
- , “Emotion, Knowing, and Culture”, en SHWEDER y LEVINE, pp. 214-237.
- LEWIS, C.T. y SHORT, C. (ed.), *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1879.
- LEWIS, M.E., *Santioned Violence in Early China*, SUNY, Albany, 1990.
- , *Writing and Authority in Early China*, SUNY, Albany, 1999.
- LEWITZ, S., “Note on words for male and female in Old Khmer and Modern Khmer”, en JENNER y POU (1982), pp. 761–771.
- LI CHENTONG 李辰冬, *Shijing tongshi* 詩經通釋, Shuizhong, Taipei, 1977.
- LI FAN 李璠, *Zhongguo zaimei zhiwu fazhanshi* 中國栽培植物發展史, Kexue chubanshe, Beijing, 1984.
- LI FENG 李峰, “Xianzhou wenhua de neihan jiqi yuanyuan tantao” 先周文化的內涵及其淵源探討, *Kaoguxue bao* 考古學報 3 (1991), pp. 265–284.
- , “Feudalism and Western Zhou China: A Criticism”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63/1 (2003), pp. 115-144.
- , “Succession and Promotion: Elite Mobility During the Western Zhou”, *Monumenta Serica*, 52 (2004), pp. 1–35.
- , *Landscape and Power in Early China. The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045–711 DC*, Cambridge University Press, 2006.
- , “Ouzhou Feudalism de fansi jiqi dui Zhongguo gushi fenqi de yiyi” 歐洲 Feudalism 的反思及其對中國古史分期的意義, *Zhongguo xueshu*, 24 (2006), pp. 8–29.
- LI, J., “A Cultural Model of Learning: Chinese ‘heart and mind for wanting to learn’”, *Journal of Cross-cultural Psychology*, 33 (2002), pp. 248–269.
- LI, J., WANG, L. y FISHER, K.W., “The Organization of Chinese Shame Concepts”, *Cognition and Emotion*, 18 (2004), pp. 767–797.
- LI JIANMIN 李建民, “Taiyi xin zheng: yi Guodian Chu jian wei xiansuo” 太一新証：以郭店楚簡為綫索, *Chûgoku shutsudo shiryû kenkyûkai* 中國出土資料研究會, Chûgoku shutsudo shiryô gakkai, Tokyo, 1999, vol. 3, pp. 46–62.
- LI JIASHU 李家樹, “Nan Song Zhu Xi, Lü Zuqian ‘yin shi shuo’ boyi shuping” 南宋朱熹、呂祖謙 “淫詩說” 駁議述評, *Hebei shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 28/1 (2005), pp. 76–83.
- LI LING 李零, *Zhongguo fanshu kao* 中國方術考, Dongfang chubanshe, Beijing, 2000.
- LI SHENZI 李慎之, *Bian tongyi he dongxi: Zhongguo wenhua qianjing zhangwang* 辨同異合東西 – 中國文化前景展望, *Dongfang*, 3 (1994), pp. 4–9.
- LI TIEN-YI (ed.), *Selected Works of George A. Kennedy*, Far Eastern Publications, Yale, 1964.
- LI WENCHAO 李文潮 y POSER, H. (ed.), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens “Novissima Sinica” von 1697*, Studia Leibnitiana Supplementa 33, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.
- LI XIAODING 李孝定, *Jiagu wenzi jishi* 甲骨文字集釋, Academia Sinica, Taipei, 1965.
- LI ZHANGZHI 李長之, *Sima Qian zhi renga yu fengge* 司馬遷之人格與風格, Sanlian, Beijing, 1963.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. y JONES, H. S., *Greek-English Lexicon, with a revised supplement*, Oxford University Press, Oxford, 1996<sup>9</sup>.
- LILJESTRÖM, R. (ed.), *Young Children in China*, Multilingual Matters, Clevedon, 1982.



- LIN ZHAOYANG 林昭陽, “*Shijing*” *Guofeng guizu hunli shi yanjiu: yi ‘Ge tan’, ‘Tao yao’, ‘Pao you guye’, ‘Shuo ren’ wei zhuyao kaoju duixiang* 《詩經》國風貴族婚禮詩研究—以〈葛覃〉、〈桃夭〉、〈匏有苦葉〉、〈碩人〉為主要考據對象, Tesis de Doctorado, Guoli Taiwan Shifan Daxue, Taipei, 2003.
- LIU DALIN 劉達臨, *Zhongguo gudai xing wenhua* 中國古代性文化, Ningxia renmin, Yinchuan, 1993.
- LIU RONG 劉蓉, “Lun Xi Han de zisha xianxiang” 論西漢的自殺現象, *Jinyang xuekan*, 1 (2005), pp. 76–80.
- LIU SHIPEI 劉師培, “Yuanxi” 原戲, *Guocui xuebao*, 37 (1907), 1a–3b.
- LIU TSENG-KUEI, “Taboos: an aspect of belief in the Qin and Han”, en LAGERWEY y KALINOWSKI, I, pp. 881–948.
- LIU WEIXIAN 劉文獻, *Wuwei hanjian* 武威漢簡, Wenwu, Beijing, 1965.
- LIU XINFANG 劉信芳, *Jianbo wuxing jiegou* 縑帛五行解詁, Yiwen, Taipei, 2000.
- LIU XIUSHENG, “Menzian Internalism”, en LIU y IVANHOE (2002), pp. 101–131.  
———, *Mencius, Hume, and the foundations of ethics*, Ashgate, Hampshire, 2003.
- LIU XIUSHENG y IVANHOE, P.J., *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, Hackett, Cambridge, 2002.
- LIU, JAMES J.Y., *The Art of Chinese Poetry*, The University of Chicago Press, Londres, 1962.  
———, *The Chinese Knight-errant*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- LLOYD-JONES, H., “Zeus, Prometheus, and Greek Ethics”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 101 (2003), pp. 49–72.
- LOEWE, M., “Shih ching 詩經”, en LOEWE, 1993, pp. 415–423.  
———. (ed.), *Early Chinese Texts*, Society for the Study of China, Berkeley, 1993.
- LOEWE, M. y SHAUGHNESSY, E.L. (ed.), *Cambridge History of Ancient China: from the origins of civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LORIAUX, M., “The Realists and Saint Augustine: Skepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought”, *International Studies Quarterly*, 36/4 (1992), pp. 401–420.
- LOU HUIZHEN 樓慧珍, *Zhongguo chuantong fushi wenhua* 中國傳統服飾文化, Donghua daxue, Shanghai, 2003.
- LÜ ZHENYU 呂珍玉, “*Shijing*” *xungu yanjiu* 《詩經》訓詁研究, Wenjin, Taipei, 2007.
- LU, ZONGLI, “Problems concerning the Authenticity of Shih chi 123 Reconsidered”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 17 (1995), pp. 51–68.
- LUK, YUN-TONG, “The Concept of Tragedy as Genre and Its Applicability to Classical Chinese Drama”, en CHOU (1986), pp. 15–28.
- LYND, H.M., *On Shame and the Search for Identity*, Harcourt, Nueva York, 1961.
- MA HENG 馬衡, *Han shijing jicun* 漢石經集存, Kexue chubanshe, Beijing, 1957.
- MACINTYRE, A., “Relativism, Power and Philosophy”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59/1 (1985), pp. 5–22.  
———, “Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, supl. (1990), pp. 367–382.  
———, “Questions for Confucians. Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community”, en SHUN y WOK (2004), pp. 203–218.
- MADSEN, R., “Ethics and the Family: China/West”, en POHL y MULLER (2002), pp. 279–300.

- MAJOR, J. S. ET AL., *The Huainanzi. A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.
- MALPAS, J.E., *The Philosophical Papers of Alan Donagan. Volume II: Action, Reason, and Value*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- MANUWALD, G., *Fabulae Praetextae. Spuren einer literarischen. Gattung der Romer*, Verlag, Munich, 2001.
- MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Parker, Oxford, 1967.
- MARSELLA, A.J., DEVOS, G. y HSU, F.L.K., *Culture and Self. Asian and Western Perspectives*, Tavistock, Nueva York, 1985.
- MASUBUCHI TATSUO 增淵龍夫, “The Yu Hsia 游俠 and the Social Order in the Han Period”, *The Annals of the Hitotsubashi Academy*, 3/1 (1952), pp. 84–101.
- , *Chûgoku kodai no shakai to kokka 中國古代の社會と國家*, Kôbundô, Tokyo, 1960.
- MCCOY, J. y LIGHT, T. (ed.), *Contributions to Sino–Tibetan Studies*, E.J. Brill, Leiden, 1986.
- MCPHERRAN, MARK L., “Justice and Pollution in the Euthyphro”, en KAMTEKAR, pp. 1–22.
- MCINERNEY, D., *The difficult good: a Thomistic approach to moral conflict and human happiness*, Fordham University Press, Nueva York, 2006.
- MICHELLE YIK, “How Unique is Chinese Emotion”, en BOND (2010), pp. 205–220.
- MILL, J. S., *A Sytem of Logic Ratiocinative and Inductive*, Longmans, Londres, 1911.
- MIYAZAKI ICHISADA 宮崎市定, *Zhongguo gudai shilun 中國古代史論*, Heibonsha, Tokyo, 1988.
- MO LIFENG 莫礪鋒, *Lun Zhu Xi dui ‘Shi xu’ de taidu 論朱熹對《詩序》的態度*, *Wenxian jikan*, 1 (2000), pp. 112–129.
- MORRIS, H., *On Guilt and Innocence: Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, University of California Press, Berkeley, 1976.
- MOU ZONGSAN 牟宗三, *Daode de lixingzhuyi 道德的理性主義*, Jilin, Changchun, 2010.
- MOULINIER, L., *Le Pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristote*, Études er commentaires 12, París, 1952.
- MOZI, *The Mozi: A Complete Translation*, ed. IAN JOHNSTON, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2010.
- MUNGELLO, DAVID E., “Leibniz’s Interpretation of Neo–Confucianism”, *Philosophy East and West*, 21 (1971), pp. 3–22.
- , *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 1977.
- , “How Central to Leibniz’s Philosophy was China”, en LI y POSER, pp. 57–67.
- , *Laibunizi he ruxue 萊布尼茲和儒學*, tr. ZHANG XUEZHI 張學智, Jiangsu renmin, Nanjing, 1998.
- MUNGELLO, DAVID E. y LI WENCHAO 李文潮, “Zai Laibunizi de zhexue zhong Zhongguo daodi you duo zhongyao?” 在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要? , *Laibunizi yu Zhongguo 萊布尼茲與中國*, Kexue chubanshe, beijing, 2002, pp. 44–55.
- MUNRO, D.J., *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, California, 1969.
- NEEDHAM, J., *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954-, 7 vv.
- , “The Past in China’s Present: a cultural, social, and philosophical background for

- contemporary China”, *Far East Reporter*, 1960.
- NI ZHENGMAO 倪正茂, *Pipan yu chongjian: Zhongguo falüshi yanjiu fanbo* 批判與重建: 中國法律史研究反撥, Falü chubanshe, Beijing, 2002.
- NIU XIAOZHEN 牛曉貞, “‘Shijing’ hunlian shi zhong de jizhong zhiwu yixiang” 《詩經》婚戀詩中的幾種植物意象, *Luoyang shifan xueyuan xuebao*, 6 (2007), pp. 93–96.
- NIVISON, D.S., “Royal ‘Virtue’ in Shang Oracle Inscriptions”, *Early China*, 4 (1978–9), pp. 52–55.
- , *The Riddle of the Bamboo Annals*, Airiti Press, Taipei, 2009.
- NORBECK, E. y DEVOS, G., “Japan”, en HSU (1961), pp. 19–47.
- NUSSBAUM, M., “Aeschylus and Practical Conflict”, *Ethics*, 95/2 (1985), pp. 233–267.
- NUTALL, J., *Moral Questions: an Introduction to Ethic*, Polity Press, Londres, 1993.
- NYLAN, M., “Classics without Canonization: Learning and Authority in Qin and Han”, *Early Chinese Religion*, 2, pp. 721–776.
- O’HARA, A.R., *The Position of Woman in Early China, according to the Lieh Ni Chuan, “The Biographies of Eminent Chinese Women”*, Hyperion Press, Connecticut, 1981.
- OLIVER, R.T., *Communication and Culture in Ancient India and China*, Syracuse University Press, Nueva York, 1971.
- OZAWA-DE SILVA CHIKAKO, “Too lonely to die alone: internet suicide pacts and existential suffering in Japan”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 32/4 (2008), pp. 516–551.
- PACKARD, J.L., *New Approaches to Chinese Word Formation: Morphology, Phonology and the Lexicon in Modern and Ancient Chinese*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997.
- PADEL, R., *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1992.
- PAN FUJUN 潘富俊, *Shijing zhiwu tujian* 詩經植物圖鑒, Maotouying, Taipei, 2010.
- PANG PU 龐樸, *Zhubo wuxingpian jiaozhu ji yanjiu* 竹帛五行篇校注及研究, Wan juan lou tushu, Taipei, 2000.
- PANKENIER, D., “A brief story of Beiji 北極 (Northern Culmen), with an excursus on the origin of character dì 帝”, *Journal of the American Oriental Society*, 124/2 (2004), pp. 211–236.
- PARKER, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- PEERENBOOM, RANDALL P., *Law and Morality in Ancient China: the Silk Manuscripts of Huang-Lao*, SUNY, Albany, 1993.
- PENG YIZHE y GUO ZHIGANG, *The Changing Population of China*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2000.
- PETER EUBEN, J. (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- PETER NOSCO, “Confucian Perspectives on Civil Society and Government”, en BELL, 2008, pp. 20–45.
- PETERMAN, J., “A Strategy for Integrating Confucius’s *Analects* into a Typical Introduction to Philosophy Course”, en JONES y KLEIN, pp. 256–269.
- PICKEN, L.E.R., “The Musical Implications of Line-Sharing in the *Book of Songs (Shih Ching)*”, *Journal of the American Oriental Society*, 89/2 (1969), pp. 408–410.
- PINCOFFS, E.L., *Quandary Ethics: Against Reductivism in Ethics*, University Press of Kansas,

- Kansas, 1986.
- PINES, Y., *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009.
- PING-CHEUNG LO, "Confucian Views on Suicide and Their Implications for Euthanasia", en FAN (1999), pp. 69-101.
- POHL, K.-H. y MULLER, A. W. (ed.), *Chinese Ethics in Global Context*, Brill, Boston, 2002.
- POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Berna, 1959, 2 vv.
- POPE, S. J., "'Equal Regard' versus 'Special Relations'? Reaffirming the Inclusiveness of Agape", *The Journal of Religion*, 77/3 (1997), pp. 353-379.
- POPPER, K., *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, Routledge, Londres, 2002.
- PULLEYBLANK, E. G., "Some New Hypothesis Concerning Word Families in Chinese", *Journal of Chinese Linguistics*, 1/1 (1973), pp. 111-125.
- , "The Ganzhi as Phonograms and their Application to the Calendar", *Early China*, 16 (1991), pp. 39-80.
- , *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, University of British Columbia, Vancouver, 1991.
- QI SHEN 齊慎, *Shijing zhiwu yu zhounen lisu yanjiu* 詩經植物與周人禮俗研究, Tesis de Doctorado, Universidad de Suzhou, Jiangsu, 2006.
- QI SIHE 齊思和, "Xizhou dili kao" 西周地利考, *Yanjing xuebao* 燕京學報, 30 (1946), pp. 63-106.
- QIAN MU 錢穆, "Zhou chu dili kao" 周初地理考, *Yanjing xuebao* 燕京學報, 10 (1931), pp. 1955-2008.
- , *Zhongguo xueshu sixiang shilun cong* 中國學術思想史論叢, Dongda tushu, Taiwan, 1976, 8 vv.
- QIAN ZONGFAN 錢宗範, "Xizhou Chunqiu shidai de shilu shiguan zhidu jiqi pohuai" 西周春秋時代的世祿世官制度及其破壞, *Zhongguoshi yanjiu*, 3 (1989), pp. 20-30.
- QIU XIGUI 裘錫圭, "Jixia daoia jingqi shuo de yanjiu" 稷下道家精氣說的研究, en CHEN GUYING, II, pp. 167-192.
- , *Guodian Chu mu zhujian Yu cong si* 郭店楚墓竹簡語叢四, Jingmen shi bowuguan, Wenwu chubanshe, Beijing, 2003.
- QU WANLI 屈萬里, *Shijing shiyi* 詩經釋義, Zhongguo wenhua daxue, Taipei, 1983.
- RAPHAEL, D.D., *The Paradox of Tragedy*, George Allen & Urwin, Londres, 1960.
- RAPHALS, L.A., *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*, SUNY, Albany, 1998.
- RAWSON, J., "Statesmen or Barbarians? The Western Zhou as Seen through their Bronzes", *Proceedings of the British Academy*, 75 (1989), pp. 71-95.
- , *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- REDFIELD, J.M., *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Duke University Press, Durham, 2004<sup>3</sup>.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1959.
- RIEGEL, J.K., "Li chi 禮記", en LOEWE, 1993, pp. 293-297.

- , “Ta Tai Li chi 大戴禮記”, en LOEWE, 1993, pp. 456–459.
- , “Eros, Introversion, and the Beginning of *Shijing* Commentary”, *Harvard Journal of Asian Studies*, 57/1 (1997), pp. 143–177.
- RIESMAN, D., *The Lonely Crowd: a study of the changing American character*, Yale University Press, New Haven, 2001.
- ROETZ, H., *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, SUNY, Albany, 1993.
- ROETZ, H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
- ROSEMONT, JR., H., “On Representing Abstractions in Archaic Chinese”, *Philosophy East and West*, 24/1 (1974), pp. 71–88.
- , “Confucius—The Secular as Sacred. By Herbert Fingarette”, *Philosophy East and West*, 26/4 (1976), pp. 463–477.
- , “Reply to Professor Fingarette”, *Philosophy East and West*, 28/4 (1978), pp. 515–519.
- , “Civil Society, Government, and Confucianism: A Commentary”, en BELL, 2008, pp. 46–57.
- , “¿Democracia de quién? ¿Qué derechos? Una crítica confuciana al liberalismo occidental moderno”, trad. de C. GUARDE, *La Torre del Virrey*, 9 (2011), pp. 69–80.
- ROSEMONT, JR., H. y AMES, R. T., “Family Reverence (*xiào* 孝) as the Source of Consummatory Conduct (*ren* 仁)”, *Dao*, 7 (2008), pp. 9–19.
- ROSEMONT, JR., H. y AMES, R. T. (ed.), *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2009.
- ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1930.
- , *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1939.
- RUI ZHU, “What if the Father Commits a Crime?”, *Journal of the History of Ideas*, 63 (2002), pp. 1–17.
- SAARINEN, R., *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Brill, Nueva York, 1994.
- SALKEVER, STEPHEN G., “Tragedy and the Education of the *Demos*”, en PETER (1986), pp. 274–303.
- SAHLEEN, J., “An Annotated Bibliography of Works on Confucius and the *Analects*”, en VAN NORDEN (2002), pp. 303–320.
- SATO, M., *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, E.J. Brill, Leiden, 2003.
- SAUSSY, H., *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- SCHABERG, D., “Sell it! Sell it!: Recent translations of *Lunyu*”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 23 (2001), p. 122.
- SCHARFSTEIN, BEN-AMI, *A Comparative History of World Philosophy: from the Upanishads to Kant*, SUNY, Albany, 1998.
- SCHOFIELD, M. y NUSSBAUM, M. (ed.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1982.
- SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Nueva York, 1941.
- SCHUESSLER, A., *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2007.

- SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Routledge, Londres, 1994.
- SCHWARTZ, B., *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- SCHYL–BJURMAN, GERTRUD, “The pre–school teacher in China”, en LILJESTRÖM, pp. 103–131.
- SEARLE, JOHN R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- SEIWERT, H., “‘Religiöse Bedeutung’ als wissenschaftliche Kategorie”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981), pp. 57–99.
- SERRUYS, P.L.–M., “Studies in the Language of the *Shih ching*: I. The Final Particle *Yi*”, *Early China*, 16 (1991), pp. 81–168.
- SHAO BO 邵博, *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄, Tang Song shiliao biji congkan, Zhonghua shuju, Beijing, 1983.
- SHAUGHNESSY, E.L., “‘New’ Evidence on the Zhou Conquest”, *Early China*, 6 (1981–1982), pp. 55–81.
- , “Zhouyuan Oracle Bone Inscriptions: Entering the Research Stage?”, *Early China*, 12 (1987), pp. 146–194.
- , *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*, University of California Press, California, 1991.
- , *Before Confucius. Studies in the Creation of the Chinese Classics*, SUNY, Albany, 1997.
- , “Western Zhou History”, en LOEWE y SHAUGHNESSY (1999), pp. 292–351.
- , *Rewriting early Chinese texts*, SUNY, Albany, 2006.
- SHEN JIANHUA 沈建華 (ed.), *Yin Zhou jinwen jicheng shi wen* 殷周金文集成釋文, Xianggang zhongwen daxue, Hong Kong, 2001, 6 vv.
- SHIRAKAWA SHIZUKA 白川靜, *Kinbun tsūshaku* 金文通釋, Hakutsuru bijutsukan, Kobe, 1962–1984, 56 vv.
- SHIZUO MIZUKAMI 水上靜夫, “‘Gaku’ ji kou” 「樂」字考, *Nihon Chuugoku gakkai hou*, 18 (1966), pp. 23–37.
- SHUN, KWONG–LOI, “Ren and Li in the ‘Analects’”, *Philosophy East and West*, 43/3 (1993), pp. 457–479.
- , *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, California, 1997.
- SHUN, KWONG–LOI y WONG, D. B., (ed.), *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- SHWEDER, R. A. y LEVINE, R. A. (ed.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- SIN YEE CHAN, “Gender and Relationship Roles in the *Analects* and *Mencius*”, en BELL, pp. 147–174.
- SINNOTT–ARMSTRONG, W., *Moral Dilemmas*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- SOM, TJAN TJOE, 曾祖森, *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, E. J. Brill, Leiden, 1949, 2 vv.
- SORBOM, G., *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Svenska Bokförlaget, Estocolmo, 1966.
- SOUTH COBLIN, W., “The Finals of the *Shiming* Language”, en MCCOY y LIGHT, pp. 283–344.

- SPELMANN, H., *Glossarium Archaologicum continens Latino-Barbara*, A. Warren, Londres, 1694.
- SPENCE, J. D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Penguin Books, Nueva York, 1985.
- STEINER, G., *La Muerte de la Tragedia*, trad. E.L. REVOL, Monte Ávila, Venezuela, 1970.
- STINTON, T. C. W., “Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy”, *The Classical Quarterly*, 35 (1975), pp. 221–254.
- , *Collected Papers on Greek Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- STOCKER, M., “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, en CRISP y SLOTE, pp. 66–78.
- STRAVINSKY, I., *Poétique musicale: sous forme de six leçons*, Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- , *Poética musical*, tr. EDUARDO GRAU, Acantilado, Barcelona, 2006.
- SU SHUYUN 蘇蜀雲, “You ‘Shijing’ tantao ‘qinse’ zai Zhou shehui de li yue zuoyong” 由《詩經》探討「琴瑟」在周社會的禮樂作用, *Zhongguo yuwen*, 99/5 (1995), pp. 85–93.
- SU XUELIN 蘇雪林, *Shijing za zu* 詩經雜俎, Shangwu yinshu, Taipei, 1897, reed. 1995.
- SULLOWAY, F. J., *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*, Harvard University Press, Nueva York, 1992.
- SUN SHIPU 孫世圃, *Zhongguo fushi shi jiaocheng* 中國服飾史教程, Zhongguo fangzhi, Beijing, 1999.
- SUN ZUOYUN 孫作雲, *Shijing yu Zhoudai shehui yanjiu* 詩經與周代社會研究, Zhonghua shuju, Beijing, 1966.
- TAKASHIMA KEN’ICHI 高島謙一, “Language and Paleography”, en ARBUCKLE, I, pp. 179–505.
- TAMBIAH, STANLEY J., “A Performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979), Oxford University Press, Londres, pp. 113-169.
- TAN DEXING 譚德興, “Liang Hanxue feng yu ‘Shijing’ chuanshou” 兩漢學風與《詩經》傳授, *Bijie shifan gaodeng zhuanxue xiao xuebao*, 20/3 (2002), pp. 35–40.
- TAN SOR-HOON, *Confucian Democracy: a Deweyan Reconstruction*, SUNY, Albany, 2003.
- TAO XISHENG 陶希聖, *Bianshi yu youxia* 辨士與遊俠, Shangwu yinshu, Shanghai, 1933.
- THESLEFF, H., *Studies in Platonic Chronology*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1982.
- , “Platonic Chronology”, *Phronesis*, 34 (1989), pp. 1–26.
- , *Studies in Plato’s Two-Level Model*, S.S.F., Helsinki, 1999.
- , *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Parmenides, Nevada, 2009.
- THOMAS, L., “Moral Motivation: Kantians versus Humeans (and Evolution)”, en FRENCH (1988), pp. 367–383.
- TRUEBA, C., *Ética y Tragedia en Aristóteles*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- TU, CHING-I (ed.), *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, Transaction Publishers, New Jersey, 2005.
- TU WEIMING, “The Creative Tension Between *Jên* and *Li*”, *Philosophy East and West*, 1/2 (1968), pp. 29–39.
- , *Way, Learning, and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*, SUNY, Albany, 1993.
- , *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Cheng & Tsui, Boston, 1998.

- TULIN, A., *Dike Phonou: The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Teubner, Stuttgart, 1996.
- TWITCHETT, D. y LOEWE, M., *The Cambridge History of China: Volume 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- UNGER, U., 好古 *Hao-ku. Sinologische Rundbriefe*, Münster, 1982–1990.
- VAN COETSEM, F. y WAUGH, L.R. (ed.), *Contributions to Historical Linguistics: Issues and Materials*, E.J. Brill, Leiden, 1980.
- VAN GULIK, R.H., *Sexual Life in Ancient China. A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, E.J. Brill, Leiden, 1961.
- VAN NORDEN, B.W. (ed.), *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.
- , “The Virtue of Righteousness in Mencius”, en SHUN y WONG, pp. 148–182.
- VEGA, M.A., *Textos Clásicos de Teoría de la Traducción*, Cátedra, Madrid, 1994.
- VLASTOS, G., “On Heraclitus”, *American Journal of Philology*, 76 (1955), pp. 337–368.
- VON FALKENHAUSEN, L., *Suspended Music. Chime–Bells in the Culture of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- , “Reflections on the political role of spirit mediums in Early China: the *wu* officials in the *Zhou li*”, *Early China*, 20 (1995), pp. 279–300.
- , “The Wanning of the Bronze Age: Material Culture and Social Developments, 770–481 B.C.”, en LOEWE y SHAUGHNESSY (1999), pp. 450–544.
- , *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC). The Archaeological Evidence*, University of California, Los Angeles, 2006.
- VON PUERDORF, S., *The whole duty of man according to the law of nature*, Londres, 1735<sup>5</sup>.
- VORENKAMP, D., “Another Look at Utilitarianism in Mo–Tzu’s Thought”, *Journal of Chinese Philosophy*, 19/4 (1992), pp. 423–443.
- VV.AA., *Yin Zhou Jinwen Jicheng 殷周金文集成*, Zhonghua, Beijing, 1984–1994, 18 vv.
- VV.AA., *Zhongguo meishu quanji: diaosu bian 中國美術全集：雕塑編*, Renmin meishu, Beijing, 1988, 13 vv.
- WALEY, A., *The Book of Songs*, Allen & Unwin, Londres, 1937.
- , *The Analects of Confucius*, Allen & Unwin, Londres, 1938.
- , *The Poetry and Career of Li Po. 701–762 A.D.*, George Allen and Urwin, Londres, 1950.
- WALLACE, ANTHONY F.C., *Religion: An Anthropological View*, Random House, Nueva York, 1966.
- WANG JUYING 汪聚應, “Zhong guo xia de lishi wenhua quanshi” 中國俠的歷史文化詮釋, *Shehui kexue pinglun*, 4 (2008), pp. 71–72.
- WANG ZENGYU 王曾瑜, “Henan Chengshi jiazuo yanjiu” 河南程氏家族研究, *Zhongguo jinshi jiazuo yu shehui xueshu yantao huilun wenji 中國近世家族與社會學術研討會論文集*, Zhongyang yanjiuyuan, Taipei, 1998.
- WANG, C. H., *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1974.
- , *From Ritual to Allegory. Seven Essays in Early Chinese Poetry*, The Chinese University, Hong Kong, 1988.
- WATSON, B., *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, Columbia University Press, Nueva



- York, 1958.
- , *Early Chinese Literature*, Columbia University Press, Nueva York, 1962.
- WATSON, R.S. y EBREY, P.B. (ed.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Oxford, 1991.
- WAWRYTKO, S.A., “The Viability (Dao) and Virtuosity (De) of Daoist Ecology: Reversion (Fu) as Renewal”, *Journal of Chinese Philosophy*, 32/1 (2005), pp. 89–103.
- WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, ed. J. ALMARAZ y J. CARABAÑA, Taurus, Madrid, 1983–1998, 3 vv.
- , *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tr. Luis Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 2008.
- WEI QIPENG 魏啓鵬, *Jianbo wuxing jianshi 簡帛五行箋釋*, Wan juan lou tushu, Taipei, 2000.
- WEN YIDUO 聞一多, *Wen Yiduo quanji 聞一多全集*, Hubei renmin, Hubei, 1993, 12 vv.
- , *Wen Yiduo xueshu wenchao: Shijing yanjiu 聞一多學術文鈔—詩經研究*, Bashu, Chengdu, 2002.
- WHITEHEAD, A.N., *Process and reality: an essay in cosmology. Corrected Edition*, The Free Press, Nueva York, 1978.
- WHITMORE, C.E., *The Supernatural in Tragedy*, Kessinger Publishing, Montana, 2004 (reed. 1915).
- WILKERSON, D., *Nietzsche and the Greeks*, Continuum Studies in Philosophy, Londres, 2006.
- WILKINSON, E.P., “Review of *The Chinese Knight-Errant* by James J. Y. Liu”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969), pp. 428–429.
- , *Chinese History: A Manual. Revised and Enlarged*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- WILLIAMS, B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- , *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- WINNINGTON-INGRAM, R.P., *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- WONG, D. “Comparative Philosophy”, en CUA (2002), pp. 51–58.
- WONG SIU-KIT 黃少傑 y LEE KAR-SHUI 李家樹, “Poems of Depravity: a Twelfth Century Dispute on the Moral Character of the *Book of Songs*”, *T'oung Pao*, 75 (1989), pp. 209–225.
- WOODS, JR., TH. E., *How the Catholic Church Built Western Civilization*, Regnery, Nueva York, 2005.
- WU FU-CHENG, “The Concept of Decadence in the Chinese Poetic Tradition”, *Monumenta Serica*, 45 (1997), pp. 39–62.
- WU HUNG, *The Wu Liang Shrine. The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford University Press, Stanford, 1989.
- WU SHIZHOU 吳十洲, *Liang zhou liqi zhidu yanjiu 兩周禮器制度研究*, Wunan, Taipei, 2004.
- WULFF, K., “‘Musik’ und ‘Freude’ im Chinesischen”, *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, historik-filologiske meddelelser*, 21/2, Copenhagen, 1935, pp. 1–39.
- XIA ZHENGYI 夏征衣, *Ci hai 辭海*, Shanghai cishu, Shanghai, 1999.
- XIE WULIANG 謝無量, *Shijing yanjiu 詩經研究*, Shangwu yinshu, Shanghai, 1923.
- XIN SHUZHONG 辛樹幟 y YI QINHENG 伊欽恒, *Zhongguo guoshu shi yanjiu 中國果樹史研究*,

- Nongye chubanshe, Beijing, 1983.
- XING, J. (ed.), *Studies of Chinese Linguistics: Functional Approaches*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 2009.
- XING LI 邢莉, *Festivals of China's Ethnic Minorities*, China Intercontinental Press, Beijing, 2007.
- XING LU, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.*, University of South Carolina Press, Columbia, 1998.
- XIRAU, J., *El Pensamiento Vivo de Juan Luis Vives*, Losada, Buenos Aires, 1944.
- XU HE 許鶴, “‘Shijing’ qing’ai shi yu caizhai yixiang guanxi tanwei” 《詩經》情愛詩與采摘意象關係探微, *Kashi sifan xueyuan xuebao*, 25/2 (2007), pp. 72–74.
- XUE BOCHENG 薛柏成, “Mojia sixiang dui Zhongguo ‘youxia’ jingsheng de yingxiang” 墨家思想對中國“俠義”精神的影響, *Dongbei shi daxue bao*, 2/7 (2005), pp. 115–116.
- YANG BOJUN 楊伯峻 (ed.), *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Zhonghua shuju, Beijing, 1988.
- , *Chunqiu zuozhuan zhu* 春秋左傳注, Zhonghua shuju, Beijing, 1995<sup>5</sup>, 4 vv.
- YOSHIKAWA KOJIROU 吉川幸次郎, *Genzatsugeki kenkyuu* 元雜劇研究, Iwanami Shoten, Toukyou, 1948.
- YU KAITUO 於開拓 ET AL., “Zhouyi yu Zhongguo de xia wenhua” 周易與中國的俠文化, *Kaoshi zhoukan*, 5 (2009), pp. 45–46.
- Yu, P. R., *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1987.
- YUAN JIA HUA, “English Words of Chinese Origin”, *Journal of Chinese Linguistics*, 9 (1981), pp. 244–286.
- YUAN LIN 袁琳, “‘Shijing’ zhong de qingai shi yu shui yixiang guanxi tanwei” 《詩經》中的情愛詩與水意象關係探微, *Gaodeng hanshou xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 17/4 (2004), pp. 41–43.
- ZAGZEBSKI, L. T., *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- ZENG SUIJIN 曾遂今, *Xiaoshi de Yueyin. Zhongguo gudai yueqi jian si lu* 消逝的樂音：中國古代樂器鑒思錄, Sichuan jiaoyu, Chengdu, 1998.
- ZENG YI, “Marriage Patterns in Contemporary China”, en PENG y GUO, pp. 91–100.
- ZHANG HUA 張華, *The Bowu zhi* 博物志: *An Annotated Translation*, ed. Roger Greatrex, Föreningen för Orientaliska Studier, Estocolmo, 1987.
- ZHANG JUE, *Hanfeizi quanyi* 韓非子全譯, Guizhou renmin, Hubei, 1992.
- ZHANG TAO 張濤, *Mianzi* 面子, Dizhen, Beijing, 2006.
- ZHANG XIAOSONG 張曉松 y ZHANG TAO 張濤, *Zhongguo wenhua xiaotongshi* 中國文化小通史, Fujian renmin, Fujian, 2006.
- ZHAO BING 趙冰, *Marriage Laws and Customs of China*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1966.
- ZHAO ZHONGXIN, “Family Education in Ancient China”, *Women of China*, 7–12 (1992), pp. 30–31.
- ZHENG QUN 鄭群, “‘Shijing’ yu Zhoudai hunyin lisu yanjiu” 《詩經》與周代婚姻禮俗研究, Tesis de Doctorado, Universidad de Yangzhou, Jiangsu, 2007.
- ZHOU CEZONG 周策縱, “Gu wu dui yue wu ji shi ge fazhan de gongxian” 古巫對樂舞及詩歌發展的貢獻, *Qinghua xuebao*, 13/1 (1981), pp. 1–25.
- ZHOU XIAOTIAN 周嘯天, *Shijing Chuci jianshang cidian* 詩經楚辭鑒賞辭典, Sichuan cishu,

Chengdu, 1990.

ZHOU XUN 周汛, *Zhongguo yiguan fushi da cidian* 中國衣冠服飾大辭典, Shanghai cishu, Shanghai, 1996.

ZHOU YANLIANG 周延良, “Wenmu shanfang zhuan shuo” yu “Shijing” xuean congkao 《文木山房詩說》与《詩經》學案叢考, Baihua wenyi, Tianjin, 2002.

ZHOU YIQUN, *Festivals, Feasts, and Gender Relations in Ancient China and Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

ZHOU YUZHU 周玉珠, *Cong ‘Shijing’ kan Zhouren de hunyin* 從《詩經》看周人的婚姻, Tesis de Doctorado, National Chung Cheng University, Jiayi, 2001.

ZHU HONGWEI 朱紅瑋, “‘Shiji’ suo ji zisha xianxiang chutan” 《史記》所記自殺現象初探, *Wenzhou zhiye jishu xueyuan xuebao*, 4/4 (2004), pp. 63–66.

ZHU MENGTING 朱孟庭, *Shijing zhong zhang yishu* 詩經重章藝術, Xiuwei zixun keji, Taipei, 2007.

ZHU XI y LÜ ZUQIAN, *Reflections of things at hand: The Neo-Confucian Anthology*, ed. WING-TSIT CHAN, Columbia University Press, Nueva York, 1967.

ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé*, tr. IÑAKI PRECIADO IDOETA, Kairós, Barcelona, 1996.

ZUFFEREY, N., *To the origins of Confucianism: the ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Peter Lang, Nueva York, 2003.

