

# «EL MAESTRO ENSEÑABA [CON] LITERATURA» LA DIMENSIÓN LITERARIA DE LA SABIDURÍA EN TEXTOS DEL CONFUCIANISMO CLÁSICO

DANIEL ORTIZ PEREIRA<sup>1</sup>

*RESUMEN:* El presente artículo se propone resaltar cómo el modelo de sabiduría que se presenta en los dos textos más prominentes del confucianismo clásico, las *Analectas* y el *Mencio*, deriva de una experiencia eminentemente literaria. El carácter abierto y dinámico del texto y la palabra, por oposición a la completitud y artificiosidad del concepto y el sistema, son las condiciones necesarias para la fundamentación de un ideal ético y estético que, tomando como base la experiencia individual, supone la conexión con un rico y complejo proceso de reconocimiento colectivo. Todo ello concuerda con la naturaleza inconclusa de la idea filosófica del Camino [道, dào].

*PALABRAS CLAVE:* Confucio; estética; ética; literatura; Mencio; poesía.

## «The Master Taught [with] Literature»: the Literary Dimension of Wisdom in Classical Confucian Texts

*ABSTRACT:* The present paper argues that the model of wisdom presented in two of the most prominent texts of Classical Confucianism, the *Analects* and the *Mencius*, stems from an eminently literary experience. The open and dynamic features of text and work, as opposed to the completeness and artificiality of concept and system, are the necessary rationale underpinning an ethical and aesthetical ideal that, taking individual experience as a basis, triggers a rich and complex process of collective acknowledgement. This is consistent with the inconclusive nature of the philosophical idea of the Way [道, dào].

*KEY WORDS:* Confucius; aesthetics; ethics; literature; Mencius; poetry.

---

<sup>1</sup> Universidad Pontificia Comillas. Correo electrónico: dortiz@comillas.edu

*A mi maestra y mentora, primero amiga, Isabel Romero Tabares.  
Porque los sabios, antes de pensar, sintieron y se expresaron.  
Con el mayor de los afectos.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos centrales del confucianismo en torno al cual a su vez orbitan y confluyen muchas de las presuposiciones generales del pensamiento chino es el concepto 和 [*hé*], traducido normalmente por «armonía»<sup>2</sup>. Este término, malinterpretado por la tradición europea y consecuentemente asociado de forma arbitraria a los fundamentos de un sistema político totalitario –en palabras de Blasco Ibáñez en el testimonio de su viaje a China en 1923, «el régimen despótico más absoluto» (2021, 34)– ha sido al mismo tiempo el pretexto para hablar, en clave negativa, de un organicismo moral directamente ligado en la antropología a la ausencia de un individualismo o, como poco, a la carencia de una noción de individuo o individualidad, algo que para muchos linda con el totalitarismo.

Esta concepción, amparada y avalada por autores como Popper o Weber en su estudio de los sistemas políticos y culturales de Europa y Asia, respectivamente (Li, 2014, p. 8)<sup>3</sup>, contradice no solo el vocabulario de los textos clásicos confucianos, sino su propia textualidad, que en el caso de las *Analectas* y el *Mencio* –dos de los escritos más venerados en el Imperio– rehúye cualquier intento de categorización o sistematización en términos de un sistema epistémico o discursivo cerrado. Esta tendencia del confucianismo clásico –y de la tradición china en general– a buscar lo armónico en clave abierta y dinámica, en la forma de un Camino: [*dào*], encuentra en el fenómeno literario un elemento de primer orden para presentar cualquier modelo filosófico, entendido como un modelo de sabiduría en el que el elemento narrativo –y por ende los interlocutores que lo componen y le dan forma– son irreductibles a cualquier axioma, proposición o contenido de verdad objetiva. La experiencia generada, por tanto, remite a un paradigma humanista en el que autor y lector establecen un diálogo interpersonal a través de la

<sup>2</sup> Para un análisis específico del término, cf. Allan (1997), Li (2006, 2014), Ivanhoe (2017) y Li, Kwok y Düring (eds. 2021).

<sup>3</sup> Popper hace derivar su interpretación del análisis de la metafísica platónica en el libro I de *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), titulado «el hechizo de Platón». Weber concentró su análisis del sistema chino en *La religión de China: confucianismo y taoísmo* (1951).

fuerza interior y exterior de la palabra, venciendo así la temporalidad del símbolo y dando lugar a un consecuente ideal ético y político basado no en lo sistemático de la razón, sino en lo intuitivo del sentimiento. El análisis de todo ello constituirá la base del presente artículo.

## 2. OBSERVACIONES FILOSÓFICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS ANALECTAS COMO TEXTO LITERARIO

Confucio dijo: «El hombre superior está en armonía con los demás, pero no siempre de acuerdo con ellos. El hombre vulgar está de acuerdo con los demás, pero no está en armonía con ellos» (*Analectas*, XIII, 23, Pérez Arroyo (ed.), 1981, p. 93)<sup>4</sup>.

En este pasaje de las *Analectas*, Confucio establece una demarcación explícita entre el ya mencionado concepto de armonía 和 [*hé*] y el término 同 [*tóng*], que significa «igualdad» o «equivalencia». La traducción de Pérez Arroyo, traduciendo 不同 [*bùtóng*] (literalmente «no es igual») por «no estar de acuerdo» refleja de forma muy clara el trasfondo de esta sentencia: la armonía entre individuos no exige en ningún momento una correspondencia sistemática de pensamientos, hechos o acciones<sup>5</sup>. Esto último se ve reflejado de forma significativa en otro pasaje de las *Analectas* (II, 14, p. 12), donde el texto utiliza el término 比 [*bǐ*] –la representación gráfica de dos figuras comparándose o yuxtaponiéndose, una al lado de la otra–, en concreto la expresión 不比 [*bùbǐ*], para remarcar que el hombre superior no se iguala y compara con nadie en particular, sino que abarca 周 [*zhōu*] –dice la traducción–, «lo universal»<sup>6</sup>. Estas dos expresiones de «no igualdad» y «no comparación» remiten, en último término, a la propia vida del hombre superior, a su experiencia. Al margen de la inherente naturaleza política de

<sup>4</sup> 子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」. El texto chino tanto de las *Analectas* como del *Mencio* está extraído de la edición digitalizada y conservada en el CTP [Chinese Text Project], coordinado y mantenido por D. Sturgeon (Universidad de Durham) Cf. Sturgeon (2021).

<sup>5</sup> De hecho, a mi juicio la adición «siempre» en la primera frase –sin correspondencia en el texto original– es prescindible, ya que puede dar lugar a confusiones o equívocos.

<sup>6</sup> 子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」. El propio término 周 denota el concepto de abarcar o rodear algo. Ante la ausencia de más modificantes, la frase 君子周 («el hombre superior abarca») da a entender que el hombre superior es omniabarcante, a saber, que no se reduce a nada en particular. De ahí la elección de Pérez Arroyo de traducir «abarca lo universal».

este modelo antropológico, pensado para la interacción con un número tan múltiple como variado de individuos en el día a día de la práctica del gobierno, el texto de las *Analectas* no entiende esta capacidad omniabarcante de relación en términos de sagacidad, siquiera de sabiduría en sentido de conocimiento o técnica. Confucio continuamente critica y pone en evidencia a aquellos que, pese a ser llamados sabios, no poseen en efecto mayor destreza que la de llevar a cabo una práctica que, si bien cuenta con un método, 方 [fāng], éste no puede decirse que sea propiamente un método que emane de una vida, de una experiencia individual, (el término 道, dào también puede significar modo o forma de realizar algo), sino de la artificiosidad de unas reglas prescritas y objetivadas<sup>7</sup>.

La inexistencia de un dualismo razón-sentidos en la antropología filosófica china –ambos espacios están contenidos en el término 心 [xīn], traducido normalmente por «corazón-mente»– no solamente imposibilita hablar de esta universalidad en términos de una epistemología enraizada en presupuestos metafísicos, sino en términos de una racionalidad asentada sobre categorías o constructos desligados de la propia experiencia humana entendida en toda su amplitud (cf. Allinson, 1989, Ames et al., 1993, 1994 y 1998, Mark y Ames, 1995, Virág, 2017). El valor de lo humano, como también el valor del mundo simbolizado en el propio medio natural en el cual se imbrica, radica en el hecho de que es de suyo inapresable e indefinible, algo que trae consigo otro tipo de complejidades que en nada se parecen a las que normalmente trae consigo una lógica sistemática que aspira a la completitud. El creciente interés por el modo en el que la tradición confuciana ha ofrecido, a partir de su peculiar noción de lo universal, un modelo de sabiduría –y, con él, de acción ética o virtuosa (cf. Van Norden, 2007)– no a partir de patrones definidos «a priori», sino en el espacio mismo de la vivencia y la práctica diarias (y ello sin postular en modo alguno la existencia de un ser superior o trascendente al mundo –el confucianismo no es en modo alguno una religión–), nos lleva a revisitarse las *Analectas* (y, con ella, su más inmediato sucesor, el *Mencio*) en su utilización fundamental de la dimensión literaria para la construcción y recreación de este modelo.

<sup>7</sup> *Analectas* IX, 6 utiliza la expresión 多能 [duōnéng], literalmente «ser capaz de muchas cosas». Zìgòng y el funcionario emplean el término 聖 [shèng] para referirse a Confucio, vinculándolo con esta idea de habilidad o conocimiento. Que en el pasaje inmediatamente posterior Confucio afirme resueltamente que él no es un sabio en cuanto a que no «sabe nada» [無知, wúzhī], esto es, que no posee conocimiento alguno (utilizando el término 知, que implica conocimiento acotable de algo, y por ende tiene connotación de dominio) no contradice el carácter ideal del término 聖 tan valorado en textos posteriores, especialmente de época pre-moderna (ss. IX-XII e.c.). Cf. Bol (1994) y Angle (2010).

Toda esto está íntimamente relacionado con una de las características fundamentales del Camino 道 [*dào*] tal y como lo entiende la tradición asiática: no es una realidad entitativa que pueda racionalizarse, sino un devenir que ha de recorrerse (cf. Zhang, 1992). Esta concepción supone, en conjunto, el rechazo a una metodología y a un discurso filosófico convencionales, en este caso el representado por el clásico tratado o ensayo demostrativo de la tradición europea que se remonta hasta Aristóteles y cuya estructura se encuentra en buena medida imbricada en el intelectualismo socrático. Para Confucio, este tipo de práctica argumentativa no solamente no contribuye al cultivo ni del individuo ni de la comunidad, sino que es potencialmente peligrosa, ya que justifica el ejercicio de un poder artificial –expresado, por ejemplo, en las leyes– que termina conduciendo a la autoafirmación (nivel moral) y a la usurpación (nivel político). Pero, sobre todo, Confucio ve en el conocimiento convencional una forma de comunicación que, por el hecho de estar definida y cerrada (cf. Wang, 2003) es ajena a la persona que lo profiere. No emana de él, sino que se sirve del individuo para transmitirse. Es en este sentido que se considerará des-humanizado y, por ende, incapaz de transformar.

El propio texto de las *Analectas* puede ser leído, como ya han anticipado o sugerido algunos autores (Hall y Ames, 1987, Puett, 2017), como un laboratorio de circunstancias y experiencias que destacan por su variedad, multiplicidad y equivocidad. Uno de los efectos más extremos de esta posición –algo que desconcierta no solo a muchos de sus lectores contemporáneos, sino a los propios discípulos y personajes a lo largo del texto– es la renuncia de Confucio a la definición categórica de conceptos tan recurrentes como virtud o benevolencia, ya sea (como ocurre con el primero) por el hecho de que su definición es imposible (V, 7) ya sea porque existen múltiples definiciones en contextos diversos que a veces rozan la inconsistencia (como ocurre con el segundo) (XII, 1-2-3). Sin embargo, pese a que la renuncia de Confucio a llamarse sabio y a afirmar que posee conocimientos se encuadra de forma significativa en su ideal de la perfección moral como una realidad indefinida e ilimitada que nunca acaba de agotarse, y por ende, de obtenerse (cf. *Analectas*, VII, 32-33)<sup>8</sup>, el texto en ningún momento da pie a una aporía explícita al modo socrático. Es más, podríamos hasta cuestionar, en sentido clásico, la naturaleza dialógica de las conversaciones de las *Analectas*. El que cada momento que parece anticipar un largo debate o discusión quede continuamente obviado u omitido (cada sección –episodio, anécdota, sentencia, etc. apenas excede unas pocas líneas) no solamente nos produce la confusión y

<sup>8</sup> Ello refuerza la carga filosófica del concepto de 道 [*dào*].

el desconcierto que observamos en los personajes de la escena, sino que nos hace ser conscientes del espectro casi ilimitado de posibilidades de análisis que ofrece cada individuo y cada situación particular. El diálogo, por tanto, no tiene un fin predeterminado o previamente acordado. Este es, por ejemplo, un punto importante de demaración con otro tipo de métodos dialógicos –por ejemplo el socrático– donde el cuadro dramático que envuelve al diálogo no deja de ser un elemento externo que contrasta con la atemporalidad de la reflexión a la que se ha incitado y cuyos términos han sido previamente establecidos a través del consenso.

La viveza y espontaneidad que enmarca cada uno de los intercambios entre los personajes de las *Analectas* –algo igualmente representativo del *Mencio*– es una clara muestra de esta diferencia. Sabemos, por ejemplo, de la predilección de Confucio por Yán Huí, de la personalidad ambivalente de Zìgòng, que pese a ser alabado como un «vaso decorado con joyas» (V, 3, p. 27) es censurado en algunas otras ocasiones, y del carácter tergiversado de Zílù, que pese a frecuentar a Confucio y decir que pertenece a su escuela (XIV, 41, p. 103) es pintado en muchas ocasiones como harto impaciente y hasta calificado en una ocasión como «grosero» (XI, 17, p. 74). La dramática falta de contexto que acompaña a muchas de las sentencias y conversaciones entre los múltiples personajes, al mismo tiempo, da muestras de lo interconectadas que estaban cada una de las sentencias con la contingencia que había motivado su preferencia. Sería necesario, por tanto, formar parte de ese tiempo interno para poder captar en toda su extensión sentencias tan enigmáticas como, por ejemplo, la que aparece de forma aislada en VI, 33 (p. 40): «Confucio dijo: “¡Un vaso que no parece vaso! ¡Vaya un vaso!”».

Cada personaje, en efecto, tiene su propio carácter, su propio contexto, algo que no puede ser obviado. Entre un discípulo de Confucio y un funcionario de gobierno hay una palpable y notable diferencia que se refleja consecuentemente en sus respectivas preguntas. Uno y otro no son iguales, 同 [tóng], y por ende no pueden ser objeto del poder igualador de la razón discursiva, que quiebra su especificidad. Esta nivelación externa, que se expresa en la distinción conceptual, es la que motiva la continúa alusión a la superioridad de los hechos sobre las palabras, de la acción sobre el discurrir<sup>9</sup>. Esto llega al extremo en XVII, 19, donde se habla directamente de un temor a la palabra: Confucio dijo: «Yo preferiría no hablar». Zìgòng repuso: «Maestro,

<sup>9</sup> Dos ejemplos significativos en el libro IV (22, 24, p. 25): 子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」 «Confucio dijo: “Los antiguos eran remisos en hablar, porque les avergonzaba no llegar con los hechos a la altura de sus palabras”»; [子曰：「君子欲訥於言，而敏於行。」] «Confucio dijo: “El hombre superior desea ser lento de palabra y diligente en la acción”».

si no habláis, ¿qué anotaremos nosotros, vuestros discípulos?». Confucio respondió: «¿Y cómo habla el Cielo? Las cuatro estaciones se suceden y las cosas nacen sin que por ello hable el Cielo» (pp. 125-126)<sup>10</sup>.

Estos no son, como ya se puede entrever, los temores del habla en sí, sino las implicaciones del concepto en el discurso, cuyos efectos se describen con precisión en el *Mencio*:

Gongsun Chôu dijo: «¿Y qué significa “entender las palabras”?» [知言, *zhīyán*] Mencio respondió: «Cuando alguien habla con parcialidad [諛辭, *bicí*], se cuál es su obnubilación; cuando las palabras son obscenas, sé en lo que el individuo ha caído; cuando son malvadas, sé lo que el hombre se aparta del bien; cuando son evasivas, sé de la carencia que hay debajo. Estos conceptos, nacidos en el intelecto [心, *xīn*], dañan la labor del gobierno, y actuando en ésta, perjudican los asuntos concretos. Si algún hombre sabio vuelve a surgir, será preciso que obre de acuerdo con estas palabras». (2A-2 ed. Pérez Arroyo, p. 175)<sup>11</sup>

La expresión 諛辭 (*bicí*), que Pérez Arroyo traduce como «palabras parciales», puede significar igualmente «palabras prejuiciosas» o, si se quiere –en lo que sería una traducción filosófica– «argumentación». El término 諛 (*bi*), que también está atestiguado con el significado de «debatir» o «disputar», se presta de forma natural a la asociación con el término 辭 (*cí*), que, por oposición a 言 (*yan*) –que simplemente denota el acto mismo de hablar– refleja la naturaleza diferenciadora misma de la preferencia humana, de suyo enunciativa y tendente a la individuación. Lo interesante aquí es cómo Mencio (y el confucianismo en general) atribuye un carácter negativo a esta individuación por oposición a lo individual de la experiencia. La clave está en la frase 生於其心 – (estos conceptos) nacen en el intelecto-donde 生 (*shēng*), aquí como verbo («nacer», «generar»), alude al carácter creado de dichas palabras y su incapacidad para otorgar verdadera tranquilidad y bienestar al hombre. En estas palabras parciales –dice el texto– se conoce «la obnubilación», 陷 (*xiàn*), literalmente «donde algo se ha hundido y ha quedado atrapado». La tendencia a quedarse hundido en el propio concepto, en la propia referencialidad creada, es lo que en último término pervierte la armonía 和 [*hé*] entre los hombres y los lleva, paradójicamente, a verse mutuamente como seres incompatibles u hostiles que necesitan de constructos ajenos a sí mismos para poder vivir y organizarse (las leyes, un poder absoluto, etc.). Esta dinámica,

<sup>10</sup> 子曰：「子欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

<sup>11</sup> 諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣

propia –dirá Confucio– de un tiempo decadente, se ve reflejada en la complejización del habla, que ha dejado de tener valor *per se* –aquel código a través del cual naturalmente nuestro interior se vuelca al exterior– para pasar a ser un instrumento de dominio marcado por la artificiosidad y la superficialidad de las reglas de la lógica y la jurisdicción, tópicos reiterativo a lo largo de las *Analectas* que, atacando directamente lo que serían futuras tesis mohistas y legalistas, canalizan la preocupación de Confucio por la frágil naturaleza del lenguaje y su perversión, que tiende a incapacitar y desdoblarse al sujeto.

### 3. LA LITERATURA COMO ELEMENTO DISTINTIVO DEL SABIO

El lector de las *Analectas* estará, en este punto, buscando ese elemento de armonización [和, *hé*] que permita resolver lo que legítimamente puede reconocerse como una tensión importante entre la individuación racional y la individualidad de la experiencia, que sí se ha reconocido capaz de universalizarse. Es importante apuntar –si no recordar– que el trasfondo del término 心 [*xīn*] lleva consigo dos premisas fundamentales: primero, que el orden de lo real no se expresa en una dinámica de unidad-multiplicidad, sino en una de exterioridad-interioridad. Segundo –y esto se sigue de lo anterior– que la relación fundamental entre lo humano y lo mundano (lo natural) no es una de conocimiento o comprensión, sino de respuesta, 應 [*yīng*] y reconocimiento. Esto concuerda con otra de las implicaciones de la crítica confuciana del lenguaje discursivo: la acción moral no brota de la palabra, sino del sentimiento. Es un proceder, 行, [*xíng*], no un decir o un pensar. El ejemplo más famoso de esta tesis se encuentra en el *Mencio*:

Mencio dijo: «Todos los hombres tienen un corazón [心, *xīn*] incapaz de soportar los sufrimientos de otros (...) Por ejemplo: si unos hombres ven de pronto que un niño se cae a un pozo, todos sentirían miedo y compasión y esto no sería por ganar el agradecimiento de sus padres, ni porque así ganasen fama entre sus amigos y parientes, ni por miedo a adquirir mal renombre». (2A-6, pp. 179-180)<sup>12</sup>

Las consecuencias naturales de esto es que, desde muy pronto, el confucianismo clásico va a dar pie a la búsqueda de un método del «buen responder» (cf. Puett, 2004, Virág, 2017), un método tal que permita que el individuo se vea reflejado en el común sin que por ello pierda su individualidad. Todos los hombres, dice Mencio en este pasaje, podemos llegar

<sup>12</sup> 孟子曰：「人皆有不忍人之心 (...) 今人乍見孺子將入於井，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，非惡其聲而然也」



a un mismo sentir 心 [xīn], que, sin embargo, no necesariamente tiene que canalizarse a través de las mismas experiencias. «En el libro de la Poesía» –dice Confucio refiriéndose a la antología de poemas arcaicos cuya edición le ha atribuido simbólicamente le tradición– «hay trescientas odas, pero el contenido de las mismas puede describirse con una sola frase: no hay ni un pensamiento malvado» (II, 2, p. 9).<sup>13</sup> Todos los poemas, pese a tener de fondo la misma intuición, son distintos entre sí, cada uno expresándose con un amalgama casi inagotable de recursos visuales y sonoros. Pero, lo que es más llamativo, las voces líricas de estos poemas no son seres impertérritos o divinizados, sino voces que gozan, sufren y se lamentan, como también lo hace el propio Confucio (VII, 4; XI, 8; XI, 9). Son seres, por tanto, tanto éticos como estéticos (cf. Chong, 1998). Este ideal –por otra parte con significantes consecuencias políticas que aquí no podemos abordar<sup>14</sup>, queda puesto de manifiesto en una sentencia biográfica del propio Confucio en las *Analectas*:

Confucio dijo: «A los quince años mi voluntad se aplicaba al estudio. A los treinta estaba firme. A los cuarenta no tenía dudas. A los cincuenta conocía el Mandato del Cielo. A los sesenta podía escuchar las verdades (順, *shùn*, lit. “el devenir ordenado de las cosas”) sin dificultad. A los setenta podía seguir lo que mi corazón deseara sin hacer el mal». (II, 4, p. 10)<sup>15</sup>

La traducción de Pérez Arroyo de la frase 不踰矩 por «no hacer el mal» no capta, con todo, el trasfondo de la expresión 踰矩 [*yújǔ*], que literalmente quiere decir, de forma muy gráfica, excederse o sobrepasar una medida o espacio fijados. Uno y otro carácter tienen su componente semántico en los radicales 足 y 矢, que representan un pie y una flecha, respectivamente. 踰矩, en este caso, alude –con toda la fuerza de la expresión– al hecho de «pasarse de la raya». Utilizando 不踰矩, por tanto, Confucio está dando a entender que su manera de responder ante las cosas y ante los demás hombres (en definitiva, ante el mundo) había alcanzado un estadio de espontaneidad tal que sus deseos, el símbolo de su propia persona, nunca entraba en contradicción con el marco o espacio de las personas ajenas. Su experiencia estética, en otras palabras, se acomodaba perfectamente a la experiencia ética en cada momento. El término aquí usado para deseo, 欲,

<sup>13</sup> 子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」

<sup>14</sup> Cf. XIII, 5: 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？」 «Habrà quien sea capaz de recitar trescientas odas, pero, si esta persona es nombrada para un puesto de gobierno y no sabe actuar en él o, enviada a alguna parte no sabe reaccionar sin ayuda, aunque supiera mucho, ¿de qué le servirá?» (p. 89).

<sup>15</sup> 子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

yù es en este sentido muy descriptivo, teniendo en cuenta las connotaciones normalmente negativas que arrastra en la tradición china, por ejemplo en el taoísmo, donde remite a una de las fuentes de las distinciones racionales artificiales del sujeto a través de las cuales éste queda encadenado a sí mismo. Lo que el texto está tratando de poner de manifiesto, a mi entender, es que todo individuo, sin perder la contingencia de su expresión, ese «tiempo interno» que tanto caracteriza la estructura compositiva de las *Analectas*, puede llegar a verse reconocido en cualquier otro individuo a través de un fondo común que acompaña el proceso (el Camino) de ambos de un modo tan rico como complejo. Éste es el ideal que acompañará a toda la poesía clásica confuciana.

Este fondo común, por oposición al lenguaje convencional tendente a la argumentación y la conceptualización –a la artificiosidad– es, en definitiva, el lenguaje literario (cf. Owen, 1992, pp. 19-37; Zhang, 1996) y la experiencia que surge del mismo. El término 文 (*wén*), que normalmente se utiliza para definir este último –el componente esencial de la palabra «literatura» en el chino actual– significaba en tiempos antiguos, a su vez, «cultura», «patrón» y «belleza». En sentido literal, alude a las «letras» tal y como en la tradición europea se habla de los *studia litterarum*. Denotaba, en suma, un acervo de impresiones e ideas que no habían de conocerse u objetivarse, sino *reconocerse* y vincularse en uno mismo de forma arracional. Lo «literario», la expresión a través de la letra, del texto, es el modo privilegiado de acceso a las experiencias de los otros, ya sean antiguos o modernos, y con ello a la búsqueda de un modo ideal de vida buena. En esta línea inicia el poeta, general y futuro emperador proclamado del s. III Cao Pi (187-226) su *Ensayo sobre la literatura* (論文, *Lun-wen*):

Así los hombres de la Antigüedad confiaron sus personas a la tinta y la brocha, dejando que sus pensamientos se dejaran ver en sus obras; no dependiendo ni de un buen historiador ni del patrocinio de los poderosos, pasando su reputación a la posteridad por su propia fuerza. (Owen, 1987, p. 71)<sup>16</sup>

寄身 (*jìshēn*), literalmente «depositar o entregarse a uno mismo» –el carácter 身 tiene una fuerte connotación física/personal, representando originalmente a una mujer embarazada– es en este caso depositar a través del texto la propia intención, 意 (*yì*). No solamente el *Mencio*, sino otros textos adscritos en adelante al canon confuciano como el *Libro de los documentos* [尚書, *shàngshū*], utilizan predominantemente el término 志 (*zhì*), que remite a la persona del autor más propiamente en términos de su experiencia o

<sup>16</sup> 是古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而聲名自傳於後

intención, aquella que queda plasmada en el texto de una forma determinada y que nos conecta tanto con esa búsqueda como con los parámetros de ese tiempo interno en el que se encuadra y al que antes aludíamos. «El poema» –se dice en los *Documentos*– «verbaliza la intención [que esta en la mente]» (Röllicke, 1992). En el *Mencio* (5A-4, p. 247), en medio de una discusión en torno a la interpretación de un poema, se dice que «no se debe usar de una frase para torcer el sentido» [不以辭害志]. A saber, que el verso no debe tomarse conceptualmente [辭, *cí*], ya que la discursividad, las propias palabras en sí, dañan y afectan la experiencia [志, *zhì*] general en la que el autor nos invita a participar desde un determinado ángulo. Esta dimensión experiencial e incompleta de la palabra –que, por otro lado, concuerda con la constante incompletitud del Camino– es, por oposición al lenguaje cerrado del concepto, la que permite conectar con el lector e instarle a sentir e intuir las vivencias y experiencias de los hombres del pasado –aquellos antiguos tan venerados en el confucianismo–<sup>17</sup>. Alejándole de la confusión provocada por una razón explicativa y esclavizante (陷, *xiàn*), le lleva, en último término, a una vida sin ataduras 游 (*yóu*) (cf. Li, 2021): Confucio dijo: «Orientemos la voluntad [志, *zhì*] hacia el buen Camino (...) Descansemos [游 *yóu*] en el arte»<sup>18</sup>.

El segundo gran sentido de 文 (*wén*), «patrón», «belleza», abre la puerta, al mismo tiempo, a la propia riqueza del testimonio y sus posibilidades expresivas, que pueden perfectamente tolerar infinitud de matices y complejidades. 文 (*wén*) es, por tanto, algo que trasciende tanto la poesía como la prosa. Las *Analectas* en sí mismas son, por ende, 文 (*wén*), el despliegue de una experiencia. La tendencia de la tradición europea a separar lo literario de lo filosófico –lo que en el seno de diversos debates ha dado lugar a la expresión «tesis de la discontinuidad» (Crane, 1954, Raphael, 1983, Voicé, 1994, Nanay, 2013)– dificulta enormemente comprender que, en último término, el sabio no es el filósofo, sino el literato, aquel a través del cual mejor podemos reconocernos a nosotros mismos en el pasado y el presente. Así lo reconocen los discípulos de Confucio en VII, 24 (p. 47): «El Maestro enseñaba [primeramente a través de] (...) literatura [文, *wén*]»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por eso para Confucio la poesía propiamente no enseña [學, *xué*], sino que estimula [興, *xīng*] (VIII, 8, p. 53): Confucio dijo: «La mente se despierta con la poesía». 子曰：「興於詩。Él mismo dirá en VII, 1 (p. 43), que «es un transmisor, no un creador» [述而不作].

<sup>18</sup> 子曰：「志於道 (...) 游於藝」

<sup>19</sup> 子以四教：文，行，忠，信。Los restantes elementos son el ya citado «proceder» (行, *xīng*), fidelidad y veracidad.

## REFERENCIAS

- Allan, S. (1997). *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Nueva York: SUNY Press.
- Allinson, R. (ed.) (1989). *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, Oxford University Press.
- Ames, R. et al. (1993). *Self as Body in Ancient Theory and Practice*, Nueva York: SUNY Press.
- Ames, R. et al. (1994). *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Nueva York: SUNY Press.
- Ames, R. et al. (1998). *Self as Image in Asian Theory and Practice*, Nueva York: SUNY Press.
- Angle, S. (2010). *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford University Press.
- Blasco Ibáñez, V. (1923, ed. 2011). *China*, Madrid: Gadir.
- Bol, P. (1994). «*This Culture of Ours*»: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press.
- Crane, R. (1954). Literature, Philosophy and the History of Ideas, *Modern Philology*, vol. 52, n. 2, 73-83.
- Chong, C. (1998). The Aesthetic Moral Personality: *Li Yi, Wen, and Chin* in the *Analects*, *Monumenta Sinica*, 69-90.
- Hall, D. y Ames, R. (1987). *Thinking Through Confucius*, Nueva York: SUNY Press.
- Ivanhoe, P. (2007). *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness and How We Are All Connected*, Oxford University Press.
- Li, C. (2006). The Confucian Ideal of Harmony. *Philosophy East and West*, vol. 56, N° 4, 583-603.
- Li, C. (2014). *The Confucian Philosophy of Harmony*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Li, C., Sai Hang, K. y Düring, D. (2021). *Harmony in Chinese Thought: A Philosophical Introduction*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Li, C. y Düring, D. (2022). *The Virtue of Harmony*, Oxford University Press.
- Li, P. (2021). Moral Peace and Moral Pleasure in the *Analects*, *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, vol. 60, n. 1, 145-168.
- Mark, J. y Ames, R. (eds) (1995). *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Nueva York, SUNY Press.
- Nanay, B. (2013). Philosophy versus Literature? Against the Discontinuity Thesis, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 349-360.
- Owen, S. (1992). *Readings in Chinese Literary Thought*, Harvard University Press.
- Pérez Arroyo, J. (ed.) (1981). *Confucio. Mencio: Los cuatro libros*, Madrid: Alfaguara.
- Popper, K. (1945, ed. 2017). *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós.
- Puett, M. (2004). The Ethics of Responding Properly: The Notion of Qing in Early Chinese Thought, en: H. Eifring (ed.). *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Leiden: Brill, pp. 37-68.
- Puett, M. (2017). *The Path: What Chinese Philosophers Can Teach Us About the Good Life*, Nueva York: Simon & Schuster.
- Raphael, D. (1983). Can Literature be Moral Philosophy?, *New Literary History*, 1-12.

- Röllicke, H. (1992). *Die Fährte des Herzens: Die Lehre vom Herzensbestreben (zhi 志) im Grossen Vorwort zum Shijing 詩經*, Berlín: Reimer.
- Van Norden, B. (2007). *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press.
- Wang, Y. (2003). *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Virág, C. (2017). *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, Oxford University Press.
- Voice, P. (1994). Why Literature Cannot be Moral Philosophy, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 123-134.
- Zhang, L. (1992). *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Duke University Press.
- Zhang, L. (1996). What is Wen and Why is it Made so Terribly Strange?, *College Literature*, 15-35.
- Weber, M. (1951, ed. 1968). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Nueva York: Free Press.