

<https://doi.org/10.24201/eea.v56i1.2506>

El *Xué Ér* en el horizonte conceptual confuciano

The *Xué Ér* in the Confucian Conceptual Framework

BENJAMÍN ANTONIO FIGUEROA LACKINGTON
Universidad de Michigan, Estados Unidos

Resumen: El presente artículo ofrece un comentario panorámico del *Xué Ér* 學而 con base en el más amplio entramado conceptual del *Lún-yǔ* 論語, célebre texto confuciano atribuido a Kǒngfūzǐ 孔夫子, “Confucio”. Se analizan seis nociones medulares que aparecen a lo largo de los 16 aforismos del *Xué Ér*: *xué* 學, *jūnzǐ* 君子, *xiào* 孝, *bēn* 本, *rén* 仁 y *lǐ* 禮. Se señalan además diversas propuestas exegéticas contemporáneas referidas a sus posibles traducciones en lenguas indoeuropeas modernas.

Palabras clave: filosofía china; Confucio; *Xué Ér*; *Lún-yǔ*; confucianismo clásico.

Abstract: This article presents a general commentary on the *Xué Ér* 學而, focusing on the broader conceptual framework of the *Lún-yǔ* 論語—the famous Confucian text attributed to Kǒngfūzǐ 孔夫子, “Confucius”. It offers an analysis of six main notions that appear

Recepción: 24 de abril de 2019. / Aceptación: 4 de junio de 2020.

D.R. © 2021. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

throughout the sixteen aphorisms of the *Xué Ér*: *xué* 學, *jūn zǐ* 君子, *xiào* 孝, *běn* 本, *rén* 仁, and *lǐ* 禮. It also incorporates several contemporary interpretations referred to the possible translations of these notions into modern Indo-European languages.

Keywords: Chinese philosophy; Confucius; *Xué Ér*; *Lúnyǔ*; classical Confucianism.

Introducción

El *Xué Ér* 學而 es uno de los libros más breves que componen el *Lúnyǔ* 論語 (*Diálogos* o *Analectas*, en su traducción al castellano), texto cardinal de la escuela confuciana de Lǔ 魯 e inexactamente atribuido al personaje histórico de Kǒngfūzǐ 孔夫子 (o “Confucio”, en su versión latinizada). Compuesto tan sólo por 16 aforismos, el *Xué Ér* es el primer capítulo en la versión de James Legge (Confucio 2011), edición que se ha vuelto canónica para la elaboración de otras tantas traducciones del *Lúnyǔ* a lenguas modernas.¹ Sin embargo, desde un punto de vista histórico, el *Xué Ér* es uno de los últimos libros en ser redactado e incluido en el canon confuciano: según E. Bruce Brooks y A. Taeko Brooks, la composición de este texto data apenas del 294 a.e.c. (Confucio 1998a, 236), por lo que estaría separado al menos por dos siglos del libro “nuclear” y temporalmente más próximo a Confucio, a saber, el *Lǐ Rén* 里仁 (208).

El objetivo del presente artículo es ofrecer un comentario panorámico no exhaustivo que aclare el significado y el uso que adquieren seis nociones, seis ideogramas del *Xué Ér*, considerando también el entramado conceptual del *Lúnyǔ* dentro del cual cada uno de esos términos adquiere significado y relevancia. Por la misma razón, mi comentario sólo se propone introducir al lector a las nociones que he considerado medulares en el *Xué Ér* y en su relación con el resto del *Lúnyǔ*. Asimismo, para una

¹ Es el caso de todas las traducciones modernas que examino en este trabajo, con excepción de la edición crítica de E. Bruce Brooks y A. Taeko Brooks (Confucio 1998a).

comprensión más íntegra del *Lúnyǔ*, remito al lector a la bibliografía citada, y en particular a las investigaciones de Peimin Ni (2008, 2009), Michael Puett (2006, 2010, 2015), Alexis McLeod (2012), Li-Hsiang Lisa Rosenlee (2006, 2014) y François Jullien (2001, 2010, 2016), las cuales han sido un apoyo primordial al evaluar el resto de las traducciones modernas del *Lúnyǔ* y al elaborar mi propia exégesis del *Xué Ér*.²

Finalmente, transcribí los términos en chino según el sistema de romanización *pīnyīn*.

Estudio (*xué* 學) y ejemplaridad moral (*jūnzǐ* 君子)

El maestro dijo: “Estudiar y practicar lo aprendido, ¿no es una satisfacción? Acoger a amigos que vienen desde lejos, ¿no es una alegría? Quien no se inquieta si nadie lo conoce, ¿no es una persona ejemplar?” (*Lúnyǔ* 1.1).³

Dos nociones claves aparecen vinculadas en el primer aforismo del *Xué Ér*: estudio (*xué*) y nobleza (*jūnzǐ*). Así como ocurre con otras nociones en el *Lúnyǔ*, aquí no se nos ofrecen definiciones precisas de estos términos. La naturaleza críptica del texto puede evidenciarse también en la ausencia de argumentos complejos, de silogismos o de deducciones para demostrar la validez (o no) de sus proposiciones.⁴

En este sentido, si prestamos atención sólo al orden de exposición del *Xué Ér*, el estudio o aprendizaje (*xué*) se presenta como una *premisa* que no se inscribe en el ámbito de la definición (lógica) ni en el de la ontología. Ahora bien, como se

² Aparte de los comentarios y las investigaciones citados a lo largo de este artículo, utilicé la gramática de Edwin Pulleyblank (1995) y el diccionario de Paul Kroll (2017) como herramientas de trabajo centrales para la interpretación del texto en chino.

³ 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」。

⁴ Esta carencia de una estructura argumentativa y demostrativa en el pensamiento chino clásico es lo que Amina Crisma (2004, 27) —siguiendo a François Jullien— ha denominado “banalidad”.

dijo, no se trata de una premisa lógica, sino de un elemento que va adquiriendo significado en la medida en que el texto se despliega y va introduciendo nuevos recursos conceptuales para comprender qué es lo *xué*. Uno de esos recursos conceptuales es, justamente, *jūnzǐ*, el “noble” o —como lo he llamado aquí— la “persona [moralmente] ejemplar”.

En el *Lúnyǔ*, *jūnzǐ* es una característica que no se asocia a una posición social dada desde el nacimiento, sino a una propiedad o condición que se adquiere mediante un proceso de humanización (*rén* 仁), esto es, de instrucción (4.5; 4.11; 4.16; 5.3). Por ello, en la tradición textual atribuida a Confucio, el noble o *jūnzǐ* pasa de ser un nombre de clase (esto es, una condición estática e innata atribuida a un grupo social específico: la aristocracia) a ser una condición alcanzable y realizable, no determinada de antemano (Cheng 2000, 50-51; Crisma 2004, 34; Graham 2012, 42; Kroll 2017, 233). Desde esta perspectiva, el aprendizaje —en tanto premisa— encamina el texto *hacia una concepción meritocrática de la vida social*: se puede llegar a ser un *jūnzǐ*, una persona ejemplar, siempre y cuando exista un proceso de perfeccionamiento. No obstante, el texto describe el caso del mismo Confucio, lo que nos permite dimensionar la dificultad que supone asimilar íntegramente la conducta de un *jūnzǐ*: ni siquiera él, en su rango de maestro (*fūzǐ* 夫子), ha conquistado esta condición (7.33).⁵

Anne Cheng ha comentado —y con razón— que el aprendizaje no está dissociado de la práctica y que, por lo tanto, no existe una dicotomía entre el ámbito de la teoría y el de la praxis: la vida —ética— del cuerpo converge con la vida —ética— del espíritu (Cheng 2000, 48). Una persona confiable y respetuosa puede ser considerada, por lo tanto, instruida (1.7): de allí

⁵ Quizá más llamativo sea el aforismo 4.6, pasaje en el cual Confucio afirma que no ha conocido a nadie que se haya dedicado firmemente al cultivo de lo *rén*, pese a que reconoce que esta capacidad está latente en todo individuo: “¿Existe alguna persona que, por el periodo de un día, oriente sus fuerzas hacia lo humano? Jamás he conocido a alguien cuyas fuerzas sean insuficientes para esta tarea. Tal vez una persona así exista, pero yo aún no la he encontrado” [有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也].

que una definición teórica del estudio carezca de sentido o, peor, de valor ético, en tanto la vida intelectual es posterior y secundaria respecto del cultivo de las virtudes (1.6).

La ambigüedad y la vaguedad con las que el texto introduce y desarrolla la idea de estudio hace pensar también que una eventual definición de lo humano resultaría en una clausura y una circunscripción ontológicas de lo que todo humano es capaz de hacer (y ser). Dicho en otro giro, la ausencia de definiciones claras y precisas en el texto podría obedecer al mismo concepto de perfeccionamiento humano que se teje bajo la noción de *xué*: en tanto el humano es capaz de aprender, él debe ser *eminentemente transformable* y no debe, por lo tanto, presuponer una condición ontológica que lo obligue a ser de tal o cual manera. Así, definir “lo humano” implicaría circunscribir y parcelar las posibilidades de transformación que se abren en cada momento y en cada lugar:⁶ de allí que el *jūnzǐ* carezca de predisposiciones sobre su acción (4.10), o que una virtud tal como la reverencia familiar (*xiào* 孝) siempre consista en “algo más” de lo que se dice sobre ella (2.7; 2.8).⁷

François Jullien ha advertido que el reconocimiento de la apertura y la perfectibilidad humanas en el confucianismo ha empujado a esta tradición a desprenderse de una idea de verdad y de certeza equiparable a la de las tradiciones grecomediterráneas (2001, 22-28; 2010, 123-124). En tanto la sabiduría y el estudio no consisten en conocer teóricamente el mundo, se advierte por qué a la figura histórica de Confucio se le atribuye la modestia de no saber (9.8) o, mejor dicho, de carecer “de idea (privilegiada), de necesidad (predeterminada), de posición

⁶ En su análisis del *wǔxíng* (五行), Michael Puett (2010, 57) advierte que hay variaciones en los significados de las diferentes virtudes: por cuanto toda virtud se inscribiría en una red de relaciones (con otras virtudes, con otras personas, con otras situaciones), una definición categórica y concluyente supondría vulnerar la flexibilidad y la disponibilidad que ha de tener todo humano al aprender, de cultivar sus disposiciones y organizar sus propias pulsiones.

⁷ Siguiendo a Peimin Ni (2009, 318), la indefinibilidad de la reverencia familiar puede extrapolarse al resto de las virtudes confucianas.

(fija) y de yo (particular)” (9.4) (Jullien 2001, 25). El sabio, pues, no es presuntuoso, sino que está *abierto* a experimentar lo que se le ofrece:

Si se avanza sobre una “idea” entonces se impone una “necesidad” (un cierto “deber” proyectado sobre la conducta); por lo tanto, desde este “deber” al cual se atiene, resulta una posición definida en la cual la mente se atrofia y desde la cual no se puede evolucionar más; finalmente, de este bloquearse en una “posición” deriva un “yo”, un yo fijo en su cerco y de carácter definido. Bloqueado en su “posición”, este “yo” ha perdido su disponibilidad (Jullien 2016, 31).

Si el aprendizaje es posible, es porque existe una *apertura* hacia la experiencia y la circunstancia que se desconoce y que está por venir. En el *Xué Ér*, se le atribuye a Confucio el singular rasgo de no buscar activamente información (*qiú zhī yǒu wén* 求之與聞), sino de recibirla en razón de sus propias virtudes (1.10). Bajo esta mirada, los comentaristas posteriores han caracterizado el estudio o aprendizaje como una *disponibilidad absoluta* que inadvertidamente recibe y que no presenta resistencia, semejante al “actuar-sin-actuar” (*wúwéi* 無為) de la tradición daoísta (Confucio 2003, 5).

De este modo, la pretensión de ser un *jūnzǐ* impulsa a que el aprendiz se disponga —valga la redundancia— a aprender. Contrariamente, la ausencia de esta apertura y disposición por parte del aprendiz hace que todo intento de instrucción sea vano (7.8; 15.16).

Reverencia familiar (*xiào* 孝) y raíz (*běn* 本)

Si el desarrollo de una persona hacia la virtud, hacia la condición de *jūnzǐ*, supone la mediación del aprendizaje, entonces resulta legítimo preguntar dónde y cuándo se inicia este proceso. Dicha interrogante nos reconduce a otras dos nociones, *xiào* y *běn*, ambas presentes en el segundo aforismo del *Xué Ér*:

El maestro Yǒu dijo: “Pocos son aquellos que, estando dotados de reverencia familiar [*xiào*] y de respeto por sus mayores, tienden a desafiarse a sus superiores. Y pocos son, también, los que inducen al caos porque a respetar a sus superiores. La persona ejemplar sólo se dedica a las raíces. Sólo una vez que las raíces están firmemente arraigadas, la vía puede crecer. ¿No podríamos afirmar, entonces, que la reverencia familiar y el respeto por los mayores son las raíces de lo propiamente humano [*rén*]?”⁸

Debemos a Wáng Yángmíng 王陽明 —comentarista neconfuciano del periodo Míng— una de las lecturas más sugerentes de la relación entre este par de conceptos:

El amor entre un padre y un hijo (y entre hermanos) es el lugar donde la productividad del corazón humano comienza, tal y como un árbol surge desde un brote. Desde allí, el amor a la humanidad y el cuidado por todas las cosas se desarrolla, semejante a un árbol desde el cual crecen las ramas y las hojas (Wáng 1996, 27).⁹

Comencemos refiriéndonos a *xiào* (“reverencia familiar”, “deferencia familiar” o, a veces, “amor filial”) y vinculémoslo con lo que Wáng aquí denomina “corazón” (*xīn* 心, vale decir, “carácter” o “ánimo”).¹⁰ Siguiendo la interpretación de Wáng, el inicio del desarrollo anímico de cada persona está doblemente condicionado y posibilitado por la presencia de otros (en este caso, de la familia nuclear). Es concebible, por cierto, que un individuo disponga y forme un carácter aun careciendo de cualquier contacto con otros humanos o con su familia biológica: la producción de hábitos y de rasgos de la personalidad no es forzosamente dependiente de la conviven-

⁸ 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」。

⁹ 父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發乾生枝生葉。Con base en la sintaxis de Peimin Ni (2008, 47).

¹⁰ Me apego a estas posibles traducciones de *xīn* entendiendo que ni el carácter ni el ánimo son realidades privativas del polo físico o del polo psicológico, y que ambas pueden significar un punto de convergencia entre la actividad intelectual y la emocional. Para Henry Rosemont Jr. (2013, 16), una traducción más conveniente de *xīn* sería “mente-corazón”.

cia con individuos de la misma especie. Ahora bien, desde un punto de vista estrictamente empírico, todo individuo humano, al momento de nacer, es incapaz de proveerse de alimento y de los cuidados básicos para su supervivencia. Por ello, para que una persona pueda llegar satisfactoriamente a la adultez, requiere de un cuidado durante su infancia y, por lo tanto, de otros que puedan proveerle alimento y protección: el padre (*fù* 父) y la madre (*mǔ* 母).

El mismo fenómeno puede constatarse durante la vejez: para una persona de mayor edad, el deterioro físico es un impedimento que obstaculiza la realización de tareas tanto domésticas como laborales. Asimismo, este deterioro trae consigo malestares que pueden requerir cuidados intensivos y especializados y que no logran ser suministrados por la misma persona que los padece, sea por desconocimiento médico o por el mismo deterioro físico. Así, pues, la supervivencia y el buen pasar durante la vejez presuponen —en gran parte de los casos— la proximidad (*jìn* 近) de alguien que cuida, protege y provee, y que frecuentemente resulta ser un familiar directo: la hija o el hijo (*zǐ* 子).

La vida humana, entonces, empieza y concluye en la dependencia (Rosenlee 2014, 320). Y es justamente esta realidad a la que apunta el texto con la noción de *xìào*: el cuidado intergeneracional, los vínculos de protección en un ambiente doméstico y familiar, son condiciones sin las cuales no es posible el desarrollo de todo ser humano. Y esto es válido para el desarrollo tanto orgánico como ético de la vida: en el cuidado y en la proximidad de los otros, el individuo —niño y adulto— adquiere *hábitos*, costumbres, modos de relacionarse y de convivir con los demás. Estos hábitos son la raíz (*běn*) desde la cual una persona ejemplar (*jūnzǐ*) puede hacer crecer un camino o un modo de vida (*dào* 道).¹¹ Sin embargo, es en el contexto

¹¹ Michael Puett (2006, 2015) ha propuesto con considerable respaldo textual que el confucianismo clásico (al menos en el *Lúnyǔ* y en el *Mèngzǐ*) no reconoce un orden natural o *dào* hacia el cual deba retornar la viciosa e infeliz conducta humana.

doméstico donde se juega la posibilidad de que las “raíces” de la conducta encaminen a una persona hacia los hábitos propiamente humanos (*rén*): no basta con proveer alimento para encauzarse hacia lo *rén*; son, más bien, las conductas amables y respetuosas (*jìng* 敬) las que decisivamente diferencian al humano del resto de los animales (2.7).

Pese a que el *Lúnyǔ* mencione otros tipos de comportamientos propios de un *jūnzǐ*, algunos incluso referidos explícitamente al ámbito de la política (1.5 y 1.8, en el caso del *Xué Èr*), el énfasis del texto parece acotado a las conductas domésticas, desde las cuales se gestan el resto de las costumbres. Más aún, Confucio declara que, en la convivencia familiar, en los hábitos que se cultivan o se inhiben en la vida doméstica y en la crianza de los niños, se está poniendo en juego la ocasión de evitar futuras rebeliones o escenarios caóticos (*luàn* 亂) en el plano social (1.2). Asimismo, desde la perspectiva del *Lúnyǔ*, la vida política no está identificada con una parte de la sociedad que se diferencia y especializa en el “arte de gobernar”. Es decir, para Confucio, la política no es una actividad distinta y trascendente a la convivencia familiar, sino que está íntimamente acoplada a ella. Dicho de otro modo, *las costumbres y las conductas que se reproducen en el plano familiar son eminentemente políticas* (2.21).

Ahora bien, la centralidad de la familia y de los progenitores (*fùmǔ* 父母) que matiza los distintos libros del *Lúnyǔ* puede llevarnos a pensar que hay una idiosincrasia “china” que aquí se intenta reafirmar y que, para nosotros, individuos de sociedades liberales y modernas, no supone ninguna utilidad ni relevancia cultural o política. Empero, el concepto confuciano de familia, al ser amplio, ofrece una gran gama de interpretaciones que

Como veremos a continuación, a lo que apunta el concepto confuciano de ritual (*lǐ* 禮) es a la producción de un orden, de una armonía, de un espacio de convivencia que se sobreponga al caos que, inherentemente, impera en el cosmos y en nuestras disposiciones personales (entendiendo que nuestras disposiciones individuales frecuentemente chocan con las de los demás).

avalan una relectura “contemporánea” del texto.¹² Ciertamente, el *Lúnyǔ* no asocia ni reduce los roles sociales que describe a condiciones físicas, biológicas o culturales, ni tampoco explica por qué debería respaldarse tal reducción. Es verdad que abundan las referencias a la función del padre (1.11; 4.20; 9.16; 11.11; 11.22; 11.24; 12.11; 13.18; 16.13; 17.9) y que no existen descripciones explícitas del papel de la madre. No obstante, los papeles parentales (*fūmǔ*) pueden ser entendidos a partir de la función que especifican y no del género que supuestamente estaría detrás de estas funciones. Dentro de la tradición confuciana, y del *Lúnyǔ* específicamente, los nombres (*míng* 名) están vinculados directamente a una convención social que *apunta y responde a la acción ejercida por un agente* (Andreini 2008, 33): el padre es quien *actúa como padre*, y el hijo es quien *actúa como hijo* (12.11). Es decir, es el *cumplimiento de roles* que existen entre distintas personas (de cuidado, protección, respeto, amor) lo que termina por individualizar una *identidad*: hijo es quien cuida y respeta a un mayor; padre/madre es quien cuida y ama

¹² Una constelación importante de lecturas contemporáneas se ha venido gestando desde las llamadas “éticas de la solicitud” o “cuidado” (*care ethics*). En este grupo encontramos a Li-Hsiang Lisa Rosenlee, cuya lectura del concepto de *xiao* ha sido mi principal referente exegético. Resulta importante destacar a esta autora por su trabajo comparativo con el pensamiento de Kant y con lo que más ampliamente podríamos identificar como “liberalismo moderno”. Rosenlee (2014), al igual que Peimin Ni (2008) y Jullien (2016), ha identificado una ética de la interdependencia en el *Lúnyǔ* que se escapa del insistente uso de las categorías filosóficas modernas y que logra poner en cuestión la funcionalidad real de la subjetividad autónoma kantiana: en cuanto advertimos que no es posible que un ser humano llegue a su adultez sin la mediación de otro individuo que lo cuide y lo proteja, entonces la presunta autonomía del sujeto trascendental se vuelve empíricamente insostenible. Al respecto, es interesante considerar también el pensamiento de Mòzǐ 墨子 como un primer interlocutor “universalista” del confucianismo. Puesto de manera condensada, para Mòzǐ amar primero a los hijos o a los padres, practicar y cultivar la virtud antes que todo con ellos, significa sostener un modo de vida parcial (*bié* 別) y, por consiguiente, inútil para el resto de la sociedad: “Y, así, la persona que ampara la parcialidad diría: ¿cómo puedo cuidar a mis amigos tanto como me cuido a mí mismo? ¿Cómo puedo cuidar a los padres de mi amigo tanto como cuido a mis padres?” [是故別士之言曰：『吾豈能為吾友之身， 若為吾身， 為吾友之親， 若為吾親。』] (Mòzǐ 2011).

a un menor. Así, la asimilación de un rol no está trazada ni determinada por un origen social o por una condición física.¹³

Humanidad (*rén* 仁) y ritual (*lǐ* 禮)

Una noción oscura y un tanto equívoca se encuentra en *rén*. Siguiendo el *Xué Èr*, he indicado que este concepto es el *resultado* de la instrucción, del estudio y el aprendizaje, y que es además un rasgo distintivo de nobleza, de persona ejemplar. Si nos atenemos a estas ideas, pareciera ser que *rén* es una virtud que se cultiva individualmente y que, a través de la relación con los demás (más fundamentalmente, en la relación con la familia, la comunidad que nos es empírica y temporalmente más próxima), llegamos a su adquisición más consumada.

Ahora bien, estas consideraciones son en parte verdaderas y en parte falsas. Efectivamente, *rén*, lo humano, es lo que conseguimos por medio de la práctica de ciertas conductas y disposiciones, de un entrenamiento, del cultivo de cierto *èthos*. No obstante, la comunidad (*dǎng* 黨), la familia, los próximos, son la *condición de posibilidad* para la realización de esta propiedad.

Un grupo importante de sinólogos ha interpretado *rén* como una virtud (*dé* 德) y, por extensión, como una característica atribuible a individuos particulares. Desde esta perspectiva, *rén* es “benevolencia”, “bondad”, una benignidad que se dispone para con otros y que, en última instancia, se produce por la interacción virtuosa y pacífica con los demás.¹⁴

¹³ Esto no quita que el *Lúnyǔ* invisibilice el papel maternal —cuya naturaleza y carácter tampoco precisa— y que existan algunos de los aforismos atribuidos a Confucio (en particular, el 17.25) en los cuales se evidencia una misoginia poco disimulada. Empero, en lo que se refiere a este último caso, Edward Slingerland observa que el aforismo 17.25 es ambiguo y que podría incluso acotarse sólo a las sirvientas mujeres, en igual condición —negativa, por cierto— que los sirvientes hombres (Confucio 2003, 211-212). Sobre la posibilidad de pensar un feminismo en la teoría confuciana de roles, reconducimos al lector al texto de Li-Hsiang Lisa Rosenlee (2006).

¹⁴ Esta interpretación “psicologizante” de *rén* (Confucio 2003, 2006, 1998b) la encontramos en las traducciones del *Lúnyǔ* de Edward G. Slingerland (Confucio

De un modo diverso, otro grupo de especialistas, más escaso, ha visto en *rén* una propiedad que se predica de la comunidad, de un conjunto, de un grupo humano, y no primariamente de individuos.¹⁵ Esto no quiere decir que *rén* sea una característica privativa de la comunidad, sino que es *preponderantemente* colectiva y *derivadamente* individual. Los individuos serían, por consiguiente, *rén* habitando *en* una comunidad.

A mi entender, esta última lectura es textualmente más precisa que la primera. Alexis McLeod, sinólogo estadounidense, ha llamado la atención sobre el gran número de interpretaciones psicologizantes de *rén* y —a mi juicio— ha logrado mostrar que *rén* no puede ser una virtud (o al menos no en el sentido individualista del término: una virtud de *alguien*) ni tampoco una propiedad de seres humanos particulares. En consonancia con la relevancia que he logrado advertir en las comunidades más inmediatas para todo individuo (la “familia” nuclear, que ejerce una función de protección amable y de cuidados básicos), *rén* es ciertamente una propiedad que se alcanza coexistiendo, cohabitando, conviviendo según parámetros específicos de conducta (cuidado, amor, respeto, etc.). Sin embargo, hasta aquí no he logrado elucidar en qué sentido las comunidades son más que un medio para la realización de lo *rén*: a pesar de que la comunidad, la familia, sean necesarias —sean las *raí-*

2003) y de Tiziana Lippiello (Confucio 2006), y en las retraducciones al castellano de Alfonso Colodrón (Confucio 1998b) y de Juan Bergua (Confucio y Mencio 1969). La psicologización del *Lúnyǔ* puede rastrearse hasta su primera traducción al latín, donde el concepto empleado es —justamente— *benevolentia* (Meynard 2015) y que de alguna manera sigue una deriva del confucianismo instaurada primeramente por Mèngzǐ y más tarde canonizada por Zhū Xī (McLeod 2012, 521). Asimismo, Yu Zeng (2013) ha criticado a Anne-Hélèn Suárez por su interpretación de *rén* y ha llamado la atención sobre diversos usos que tiene esa noción en el texto, volviendo sobre una comprensión tendenciosamente individualizante de la misma, a saber: *rén* como “vida moral” o “caracteres morales” (Yu 2013, 211).

¹⁵ En su traducción del *Lúnyǔ*, Anne-Hélèn Suárez ha recuperado la etimología del término (persona, *rén* 人; dos, *èr* 二) al ensayar una equivalencia literal, a la cual, por cierto, me atengo en mi traducción: *rén* en tanto “humanidad” (Confucio 1997). En la misma línea se ha posicionado Burton Watson al traducir el término por “*humane*” y “*humaneness*” (Confucio 2007).

ces— para la formación de un *jūnzǐ*, para cultivar una conducta humana y humanizante (*rén*), esto no indica que *rén* sea una característica colectiva.

Para empezar, debemos remitirnos al concepto de armonía (*hé* 和). Esta noción aparece explícitamente en un famoso pasaje del *Xué Ér* que hace referencia a la efectividad (*dé*) de los rituales (*lǐ* 禮) durante la época Zhōu (1.12). En el aforismo inmediatamente anterior, se habla de la asimilación del *dào* del padre:

El maestro dijo: “Observa las pretensiones de un hombre mientras su padre vive; observa la conducta de ese hombre cuando su padre muera. Si luego de tres años no se ha apartado del camino del padre, entonces puede considerársele un hijo filial” (1.11).¹⁶

Al respecto, dos ideas merecen ser subrayadas: primero, que la filialidad (*xiào*, ahora como la condición de ser un hijo virtuoso) es producto de una renuncia (*kè jǐ* 克己) y un proceso en el cual uno busca asemejarse a otro (*jìn* 近). Esta fórmula se repite en otro aforismo (12.1) donde se enseña que la suspensión de las prerrogativas y de los motivos individuales facilita la producción de *rén* (McLeod 2012, 514). En segundo lugar, la asimilación del *dào* por el hijo durante un periodo de tres años corresponde a un ritual de duelo, de lamento por el fallecimiento de un cercano (Confucio 2003, 5). Esto se condice con las ideas de disponibilidad y de apertura que se asocian a la noción de aprendizaje, tal como la he descrito: la suspensión de la conducta en favor de asimilar un comportamiento ajeno trae por resultado la adquisición de hábitos, los cuales pueden ser positivos (virtuosos) o negativos (viciosos).

¿Por qué el *Lúnyǔ* hace un llamado a practicar este rito, esta renuncia parcial a las propias costumbres? En parte se explica por el aprendizaje que conlleva toda vivencia social: en los otros siempre encontramos *parámetros de conducta* que podemos asimilar o rechazar. Los otros, en este sentido, son

¹⁶ 子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」。

siempre un lugar de referencia para el cultivo; son, en efecto, potenciales “maestros” (*shī* 師):

Quando camino con otras dos personas, siempre encuentro un maestro en ellos: imito lo que es bueno en ellos, y lo que es malo en ellos me recuerda lo que debo cambiar en mí (7.22).¹⁷

La asimilación del *dào* del padre, empero, no tiene por qué equivaler a la asimilación de una figura virtuosa y amable: en el *Lúnyǔ*, las figuras parentales son susceptibles al error y al vicio como cualquier otro individuo (4.18). Más bien, lo que parece pretender el *Xué Ér* al abrazar y abogar por los ritos funerarios es que, *a través de la conducta del otro, puede haber un aprendizaje*. Por otra parte, el aprendizaje así entendido desencadena —reitero— lo *ré*n. Pero ¿en qué o quién se desencadena esta propiedad?

Para McLeod, son aproximadamente siete los aforismos que aclaran el carácter colectivo de *ré*n, lo propiamente humano: 1.11, 4.1, 4.7, 4.25, 6.30, 12.1 y 13.18. En pos de la brevedad, hago referencia sólo a cuatro de estos pasajes.

En primer lugar, para la tradición confuciana del *Lúnyǔ*, las comunidades son fuente de parámetros de conducta:

El maestro dijo: “Los errores de las personas son, en cada caso, atribuibles a su comunidad. Observando sus errores podrás saber si allí se ha obtenido la humanidad” (4.7).¹⁸

En una lectura “positiva” del término empleado para designar “comunidad” (*dǎng*), McLeod ve en este pasaje el carácter causal que tiene un grupo humano frente a las acciones de sus miembros: “la sugerencia aquí es que la observación de *cualquier* error nos dirá a qué tipo de *dǎng* pertenece una persona” (McLeod 2012, 511). Desde esta perspectiva, las acciones individuales, las costumbres y las conductas de miembros de una

¹⁷ 三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。

¹⁸ 子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」。

comunidad diagnosticarían la condición (ético-moral) de esa misma comunidad. McLeod apoya esta interpretación vinculando este pasaje con otro aforismo del *Lúnyǔ*:

El duque de Yè le dijo a Confucio: “Entre mi gente, hay uno llamado ‘recto Gōng’. Cuando su padre robó una oveja, él lo acusó ante las autoridades”. Confucio replicó: “Entre mi gente, consideramos ‘rectos’ a aquellos que no son de ese modo: los padres que encubren a sus hijos, y a los hijos que encubren a sus padres. La ‘rectitud’ se encuentra en esto” (13.18).¹⁹

Aquí se sintetizan dos puntos de gran importancia para toda la tradición confuciana: en primer lugar, lo moral, lo ético, no puede ser pensado fuera de determinada comunidad (McLeod 2012, 511). En segundo lugar, las mentiras y las omisiones pueden adquirir un valor moral dependiendo de cada circunstancia (Jullien 2016, 40). Esto implica, por de pronto, que las prerrogativas individuales, como ser sincero, ser honesto y decir la verdad, practicadas *pese a cualquier contexto y pese a las circunstancias comunales que preexisten*, es algo éticamente problemático (Jullien 2016, 46-47). Desde este punto de vista, la idea de ritual puede ser parcialmente explicada: entendido no como una acción coercitiva, sino como una conducta colectiva y coordinada, el ritual es un espacio “subjuntivo” donde las costumbres, los deseos y los motivos personales son desplazados para dar lugar a una instancia de convivencia (Puett 2015, 549-550; McLeod 2012, 518-519).²⁰

No obstante, la participación en un ritual no es siempre fluida y “libre”. Ciertamente, alguien puede participar en una actividad coordinada y colectiva “a regañadientes” y sin sentir

¹⁹ 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。」。

²⁰ Por ello, participar en un ritual, armonizar con otros, no supone admitir una idea o generar un “cambio de conciencia” que homologaría las opiniones de uno con las del resto (o no al menos de manera definitiva). Si nos ceñimos a la traducción de Slingerland, una persona puede estar de acuerdo con otra (*tóng* 同) y, sin embargo, no armonizar con ella.

el deseo real de encontrarse en esa situación. Alguien, en suma, puede ser coaccionado por un ritual. Sin embargo, este tipo de ritual es el que explícitamente critica el *Lúnyǔ* y que abiertamente se matiza en el *Xué Ér*: “Si nos ceñimos con rigidez a los rituales, no se logrará la armonía; y si buscamos la armonía sin cultivarla a través de los rituales, tampoco la conseguiremos” (1.12).²¹ En Confucio, la coerción impide el desarrollo de hábitos: en tanto no existe una disposición para ser parte de un acto colectivo, el ritual deviene una *norma* que puede ser contraproducente al querer generar hábitos virtuosos en sus participantes.²²

Así, por medio del ritual, un individuo integra los parámetros de conducta y modos de vida de una comunidad a su propio comportamiento (McLeod 2012, 514). Desde este enfoque, una persona puede armonizar sólo *dentro* de un conjunto: la virtud no está en “ser armónico”, sino en el *acto de armonizar*, de alejarse de los impulsos personales y de adecuar su conducta con la del resto (6.30). Por ello, el retorno hacia lo humano, hacia lo *rén*, está mediado por el ritual y por la armonía que puede generarse en su *performance*: “Aléjate de ti mismo y vuelve al ritual: esto es propiamente humano [*wéi rén*]. Si por sólo un día uno se alejase de sí mismo y retornase al ritual, el mundo entero volvería a ser humano” (12.1).²³ El aforismo no afirma que el individuo sea el que retorna a lo *rén*, sino que es el mundo entero (*tiān xià*), mediante el abandono del yo (*kè jǐ*) y la vuelta al ritual (*fū lǐ*), el que logra encarnar esta propiedad. Por último, esta relación causal es la que matiza el proceso de socialización englobado por la práctica ritual: para la adquisición —o regreso— de lo *rén*,²⁴ se requiere de un distanciamiento

²¹ 不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。

²² En esta misma línea, la coerción ejercida desde un gobierno resulta políticamente inefectiva y disuasiva (2.3; 4.13).

²³ 克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。

²⁴ En el *Lúnyǔ* se encuentran varios pasajes que vinculan la música con los ritos y la armonía (8.8; 11.26; 13.3; 16.5). A ratos se entrevé un énfasis en la relación entre la armonía y la ejecución musical, esto es, el *modo* en el cual se reproduce una melodía más allá de sus componentes concretos (17.11). En una exégesis libre y ampliamente

de las propias prerrogativas en favor de prácticas que implican una coordinación y acción colectiva. A su vez, sobreponerse a los hábitos individuales y naturalizados para poder abrirse y hacerse disponible, volverse flexible (1.8; 15.37), es lo que justamente caracteriza al *jūnzǐ* y lo que presupone el proceso de aprendizaje. ❖

Referencias

- ANDREINI, Attilio. 2008. “Breve riflessione sul dire e sul fare nel pensiero cinese classico”. En *Cina: West of California?*, editado por Mario Nordio, 27-43. Venecia: Marsilio.
- CHENG, Anne. 2000. *Storia del pensiero cinese. Vol. 1: Dalle origini allo «Studio del mistero»*. Traducido por Amina Crisma. Turín: Einaudi.
- CONFUCIO. 1997. *Lun Yu: Reflexiones y enseñanzas*. Traducido por Anne-Hélèn Suárez. Barcelona: Kairós.
- CONFUCIO. 1998a. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. Traducido y comentado por E. Bruce Brooks y A. Taeko Brooks. Nueva York: Columbia University Press.
- CONFUCIO. 1998b. *Analectas*. Traducido por Alfonso Colodrón. Madrid: EDAF.
- CONFUCIO. 2003. *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries*. Traducido por Edward Slingerland. Indianapolis: Hackett.

inspirada en este sugerente vínculo, McLeod explica la naturaleza del ritual, de la armonía y de lo *rén* por medio de la manera como un conjunto musical genera un sonido equilibrado y afinado: en el caso, digamos, de un grupo de jazz, la armonía no es algo que se predique de cada uno de sus integrantes, sino de la manera como éstos se conjugan para producir una melodía —justamente— armónica. Para que esta armonía se dé, los integrantes deben estar coordinados y seguir un mismo ritmo, controlar un volumen y ejecutar de la mejor manera posible cada uno su instrumento: la armonía, pues, *depende* de la actividad de los integrantes, mas no es una propiedad de las partes, sino de la *actividad conjunta* (McLeod 2012, 507, 512, 520). En una nomenclatura más contemporánea, la armonía, lo *rén*, es una *propiedad emergente* del conjunto, esto es, una propiedad de un todo no poseída por las partes: “estas propiedades emergentes son producidas por las interacciones entre los componentes” (De Landa 2011, 15-16).

- CONFUCIO. 2006. *Dialoghi*. Traducido por Tiziana Lippiello. Turín: Einaudi.
- CONFUCIO. 2007. *The Analects of Confucius*. Traducido por Burton Watson. Nueva York: Columbia University Press.
- CONFUCIO 孔夫子. 2011. *Lúnyǔ* 論語 [Diálogos/Analectas]. Traducido por James Legge. En *Chinese Text Project*, librería digital editada por Donald Sturgeon. <https://ctext.org/analects/xue-er>
- CONFUCIO (Kung-Fu-Tsé) y Mencio (Meng-Tsé). 1969. *Los libros canónicos chinos. La religión y la filosofía más antiguas y la moral y la política más perfectas de la humanidad*. Traducido por Juan B. Bergua. Madrid: Clásicos Bergua.
- CRISMA, Amina. 2004. *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*. Padua: UNIPRESS.
- DE LANDA, Manuel. 2011. *Mil años de historia no lineal*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Barcelona: Gedisa.
- GRAHAM, Angus Charles. 2012. *El Dao en disputa: la argumentación filosófica en la China antigua*. Traducido por Daniel Stern. México: Fondo de Cultura Económica.
- JULLIEN, François. 2001. *Un sabio no tiene ideas: o el otro de la filosofía*. Traducido por Anne-Hélène Suárez. Madrid: Siruela.
- JULLIEN, François. 2010. *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*. Traducido por Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Madrid: Siruela.
- JULLIEN, François. 2016. *Essere o vivere: Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*. Traducido por Emanuela Magno. Milán: Feltrinelli.
- KROLL, Paul W. 2017. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden: Brill.
- MCLEOD, Alexis. 2012. "Ren as a Communal Property in the Analects". *Philosophy East and West* 62, núm. 4 (octubre): 505-528. <https://doi.org/10.1353/pew.2012.0055>
- MEYNARD SJ, Thierry. 2015. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden: Brill.
- MÒZǐ 墨子. 2011. *Jiān'ài Xià* 兼愛下 [Amor universal III]. Traducido por W. P. May. En *Chinese Text Project*, librería digital editada por Donald Sturgeon. <https://ctext.org/mozi/universal-love-iii>
- Nǐ, Peimin. 2008. "Do Not Take Confucians as Kantians: Comments on Liu Qingping's Interpretation of Confucian Teachings". *Dao*:

- A Journal of Comparative Philosophy* 7, núm. 1 (marzo): 45-49. <https://doi.org/10.1007/s11712-008-9040-6>
- NI, Peimin. 2009. "How far is Confucius an Aristotelian?: Comments on May Sim's *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8, núm. 3 (septiembre): 311-319. <https://doi.org/10.1007/s11712-009-9130-0>
- PUETT, Michael. 2006. "Innovation as Ritualization: The Fractured Cosmology of Early China". *Cardozo Law Review* 28, núm. 1 (otoño): 23-36.
- PUETT, Michael. 2010. "Theodicies of Discontinuity: Domesticating Energies and Dispositions in Early China". *Journal of Chinese Philosophy* 37, núm. 1 (diciembre): 51-66. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2010.01619.x>
- PUETT, Michael. 2015. "Ritual and Ritual Obligations: Perspectives on Normativity from Classical China". *The Journal of Value Inquiry* 49, núm. 4 (diciembre): 543-550. <https://doi.org/10.1007/s10790-015-9524-7>
- PULLEYBLANK, Edwin G. 1995. *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- ROSEMONT JR., Henry. 2013. *A Reader's Companion to the Confucian Analects*. Nueva York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137303394>
- ROSENLEE, Li-Hsiang Lisa. 2006. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- ROSENLEE, Li-Hsiang Lisa. 2014. "Why Care? A Feminist Re-appropriation of Confucian Xiao 孝". En *Dao Companion to the Analects*, editado por Amy Olberding, 311-334. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7113-0_15
- WÁNG Yángmíng. 王陽明. 1996. *Wang Yang Ming Quan Ji* 王陽明全集 [Obras completas de Wáng Yángmíng]. Vol. 1. Beijing: Hong qi chu ban she.
- YU, Zeng. 2013. "Análisis de la interpretación de 'Ren' en la traducción de 'Lunyu' (*Analectas* del Confucio)". *Estudios de Traducción* 3, 203-211. <https://doi.org/10.5209/rev ESTR.2013.v3.41999>

Benjamín Antonio Figueroa Lackington es licenciado en filosofía por la Universidad de Chile y doctorante en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Previamente ha ejercido como profesor ayudante en los programas de pregrado y posgrado de filosofía de la Universidad de Chile (2016-2018), y como coordinador del Grupo de Investigación de Filosofía Árabe del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile (2014-2018) y de dos talleres de Pensamiento Chino Antiguo (2017, 2018), realizados en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus líneas de interés son los estudios comparados e interculturales, la filosofía china tradicional y la filosofía árabe clásica.

<https://orcid.org/0000-0002-7033-5792>
bfiglack@umich.edu