

TRADUCCIÓN

<https://doi.org/10.24201/ea.v60i2.e3110>

Zhu Xi, prefacio a los *Comentarios escogidos al “Canon de la poesía”*

Zhu Xi, Preface to the *Collected Commentaries on the “Canon of Poetry”*

Traducción, introducción y notas de
BENJAMÍN ANTONIO FIGUEROA LACKINGTON
<https://orcid.org/0000-0002-7033-5792>
Universidad de Michigan,
Departamento de Literatura Comparada
(Ann Arbor, Estados Unidos)
bfiglack@umich.edu

Recepción: 16 de julio de 2024 ❖ Aceptación: 29 de noviembre de 2024
Publicación: 12 de mayo de 2025

Resumen: Se presenta aquí la primera traducción al castellano del prefacio al *Shi jizhuan* 詩集傳 (Comentarios escogidos a la poesía), del pensador neoconfuciano Zhu Xi, en el que se ofrece una explicación condensada del papel menor y un tanto controversial que Zhu atribuye a la poesía lírica —y más globalmente, a los *Cinco cánones* chinos— respecto del estudio de la Vía; como tal, ofrece una mirada panorámica de la visión de Zhu sobre la canonicidad del *Shijing* 詩經 (*Canon de la poesía*), sus dimensiones tropológicas e históricas y los principios morales y epistemológicos que le subyacen. Así, esta traducción apunta no sólo a hacer el pensamiento poético de Zhu Xi accesible al mundo hispanohablante, sino también a ofrecer un punto de acceso a su epistemología y a su estética.

Palabras clave: poética china; poesía lírica; *Shijing*; neoconfucianismo; estética

Abstract: This is the very first Spanish translation of the preface to the *Shi jizhuan* 詩集傳 (Collected Commentaries on Poetry), written by the Neo-Confucian thinker Zhu Xi. The preface stands as a condensed explanation of the ambiguously minor, and somewhat controversial, role that Zhu attributes to lyric poetry and, more broadly, to the *Five Canons*, in the study of the Way. As such, it offers an overview of Zhu’s views on the canonicity of the *Shijing* 詩經 (*Canon of Poetry*), its tropological and historical dimensions, and its underlying epistemological and moral tenets. This translation aims not only to make Zhu Xi’s poetics accessible to a Spanish-speaking readership but also to provide an entry point to his aesthetic thought and epistemology.

Keywords: Chinese poetics; lyric poetry; *Shijing*; neo-Confucianism; aesthetics



La canonicidad del *Shijing*

El *Shijing* 詩經 (*Canon de la poesía*) es una compilación de aproximadamente trescientos poemas líricos (*shi* 詩) transmitidos durante el periodo Zhou (1045-249 a. e. c.) y canonizados bajo la dinastía Han (206 a. e. c.-8 e. c.). Según la tradición, el *Shijing* fue editado y difundido por Confucio (ca. 551-479 a. e. c.), figura central para el desarrollo de la memoria cultural *ru* 儒 (o “confucianismo”)¹ y para la articulación de la ideología imperial oficial. En parte por esta razón, en China el *Shijing* se ha caracterizado como un texto moral y político, portador de funciones tropológicas y mnemónicas que complementarían las enseñanzas de Confucio recogidas en otros documentos (las *Analectas*, por ejemplo).²

Tradicionalmente, los poemas del *Shijing* se recitaban con acompañamiento musical (*yue* 樂) en ceremonias o rituales (*li* 禮) oficiados por los Zhou y sus ministros. En gran medida, la naturaleza política y moral que se le atribuye al *Shijing* deriva de este aspecto performático: las ceremonias de los Zhou servían para producir y reproducir protocolos sociales y prácticas públicas que, desde Confucio en adelante, fueron vistas como fuente de regulación y perfeccionamiento moral. Estas ceremonias eran, a su vez, una versión secularizada de los ritos religiosos de los Shang (ca. 1600-1045 a. e. c.), dinastía predecesora de los Zhou cuya legitimidad derivaba de su capacidad para comunicarse con sus antepasados y vaticinar eventos políticamente relevantes (inundaciones, guerras, sequías, etc.) a través de prácticas chamánicas (Kim 2017). Con los Zhou, la fuente de legitimidad pasó de los antepasados Shang al referente moral impersonal “Cielo” (*tian* 天), a cuyos modelos —manifestados a través del orden natural— habría de adecuarse todo ritual y sus componentes, incluida la poesía. De allí que, en la tradición exegética del *Shijing*, los poemas Zhou hayan sido interpretados como expresiones de un orden cósmico “estructurado” que, al interactuar desenvueltamente con la subjetividad y el lenguaje humano, tomaría la forma de versos y entonaciones.³

En la época Han el elemento “cosmológico” de la poesía perdió preponderancia para dar lugar a una mirada historizante de la cultura transmitida (*wen* 文) de los

¹ Varios autores han problematizado la aplicabilidad de taxonomías europeas al estudio del pensamiento chino y, en particular, a la identificación de distintos “-ismos” en el contexto premoderno. Lionel Jensen (1997), por ejemplo, ha demostrado que la categoría “confucianismo” nació a partir de la sistematización y la codificación del canon *ru* operado por misioneros jesuitas durante los siglos XVII y XVIII. Previa a esta sistematización, el “confucianismo” y el pensamiento chino en general se caracterizaban por la presencia de “repertorios conceptuales” compartidos y heterogéneos, adoptados y adaptados de manera variable según un pensador o una escuela específica (Lee 2012, 11-12).

² Un estudio reciente (Hunter 2021) ha demostrado el carácter fundacional del *Shijing* respecto de la ideología Zhou y, más significativamente, en la génesis y la trayectoria de las cien escuelas de pensamiento (*baijia* 百家) de los Estados Combatientes (453-221 a. e. c.). El *Shijing* es, desde esta perspectiva, el texto fundacional de la filosofía china clásica.

³ Esto es particularmente válido para la primera sección del *Shijing*, las *Arias de los Reinos* (*Guofeng* 國風), según la interpretación de Mao Heng (a considerarse más abajo). Para mayor discusión, véase Jullien 2003, 91-102, 152-154; y Lam 2018, 21-23.

Zhou. En efecto, en este periodo, y durante la elaboración del *Shijing* como texto, los poemas Zhou fueron vistos como repositorios de expresiones codificadas que remitían a *hechos históricos puntuales*, revestidos de un lenguaje alegórico y que, por lo mismo, requerían exégesis. Conforme a esta alegorización, la función y la naturaleza de los *shi* fueron redefinidas por los intelectuales Han a partir de una alteración de la jerarquía implicada en las ceremonias Zhou: los *shi* no se referirían sólo a los versos musicalizados de los rituales de Estado, sino también —más aún y sobre todo— a *peticiones concretas y críticas* veladas de oficiales y ministros dirigidas al soberano. Los Zhou fueron, en el marco interpretativo Han, la verdadera audiencia de los *shi* (Kern 2018, 42), y la tarea del hermeneuta consistió justamente en rastrear la situación específica donde un *shi* determinado fue pronunciado, y reconstruir y extraer el contenido político velado por la alegoría implicada. Y es precisamente en virtud de este reencuadre hermenéutico como el *Shijing* adquirió su estatus canónico (*jing* 經): como explica Svensson Ekström (2024, 8), la presencia de poemas con temáticas impúdicas suponía un impedimento ideológico para la canonización del texto, por cuanto una lectura literal de dichas temáticas habría dado por resultado la celebración de un *ethos* antitético al purismo *ru*. La alegorización Han del *Shijing* permitió, pues, reducir los poemas transmitidos desde los Zhou a un contenido histórico y político preciso que habría de emplearse —entre otras cosas— para una comprensión más completa del periodo Zhou y, más fundamentalmente, para la formación “retórica” de futuros ministros y oficiales imperiales (Jullien 2003, 191).

La tradición exegética alegorizante de los Han, epitomizada y estandarizada por medio de la edición de Mao (Heng 毛亨) del *Shijing*, pasó a ser parte de los *Cinco cánones* (*wujing* 五經) que dieron forma a la doctrina imperial Han, que se mantuvo hegemónica —si bien con variaciones significativas— hasta los Song (960-1279). En este marco, la obra del pensador sincretista Zhu Xi 朱熹 (1126-1271) puede entenderse como un punto de quiebre respecto de esta tradición en la medida en que sentó las bases hermenéuticas para el desplazamiento y eventual abandono del *Shijing* como fuente de formación y transformación moral *ru*. En efecto, a pesar de que Zhu no puso en duda la canonicidad del *Shijing*, su reencuadre exegético enfatizó mayormente la subjetividad del lector que el texto mismo: para Zhu, el rol ético y tropológico del *Shijing* no es intrínseco al texto, sino a su *lectura*, a su aproximación por una subjetividad moralmente *preparada*, al diálogo que establece con el lector y que el lector activamente determina desde su propia condición moral (Van Zoeren 1991, 240-244). De allí que Zhu también se distancie de la alegoresis Han al reinterpretar el *Shijing* como un repositorio de emociones “correctas” e “incorrectas” (*zheng* 正 y *buzheng* 不正) que el lector debe contrastar con su propia actividad psicoafectiva.

Desde esta perspectiva, el reencuadre hermenéutico de Zhu articula dos movimientos. En primer lugar, se enfatiza el aspecto tropológico del *Shijing* sobre su aspecto histórico-alegórico: el texto no es sólo un registro de hechos políticamente relevantes del periodo Zhou (como se afirma en la tradición exegética de Mao), sino que, también y más fundamentalmente, es un registro de emociones expresadas en cantos y versos entonados que dan cuenta de la perfección

moral del reino, que atravesaba todo el espectro social Zhou, desde las cortes y los templos hasta las aldeas. De una mirada histórica y alegorizante Zhu pasa, pues, a una afectiva y literal. En segundo lugar, el reencuadre hermenéutico de Zhu pone de relieve la subjetividad del lector frente al *Shijing*: el valor canónico del texto no le es intrínseco, sino que, por el contrario, deriva de la relación que éste entabla con el lector y que depende, en última instancia, de las cualidades morales y de la predisposición afectivo-cognitiva de aquél (Van Zoeren 1991, 247).⁴

Zhu Xi y sus Comentarios escogidos al “*Canon de la poesía*”

El prefacio (*xu* 序) al *Shi jizhuan* 詩集傳 (Comentarios escogidos a la poesía) refleja este giro hermenéutico en consonancia con otros aspectos del pensamiento moral y ontológico de Zhu Xi. Sucintamente, y con el fin de explicitar algunos de estos aspectos y contribuir a una lectura contextualizada del *Shi jizhuan*, resalto tres tesis que Zhu despliega en relación con la tradición exegética que le precede.

La primera tesis se refiere al origen de la poesía y, en particular, a la génesis del *Shijing*. Zhu afirma que la poesía deriva de un proceso de interacción entre el corazón humano (*xin* 心), por un lado, y el mundo circundante, por otro. Al ser afectado por su encuentro con el mundo, el corazón humano da forma a emociones (*qing* 情) y palabras (*yan* 言) que, eventualmente, se expresan como cadencias o, en el presente caso, como poesía lírica (*shi*). El *Shijing* es, ante todo, el resultado de este proceso: el texto es meramente una recopilación de versos musicalizados, que nacían de modo espontáneo del sentimiento de plenitud y ejemplaridad moral del que gozaban los súbditos y los soberanos Zhou, y que los Zhou igualmente intentaban transmitir a otros reinos. Según Zhu, pues, no habría un significado oculto en estos poemas, una metáfora que requiera examen histórico: el *Shijing* es sólo un compilado de poemas líricos que reflejan la subjetividad —perfecta y correcta, *zheng* 正— de los habitantes Zhou.

La segunda tesis es de naturaleza histórica y se vincula a este último punto: Zhu afirma que el *Shijing* es sobre todo un documento que evidencia la perfecta *correlación* entre palabras entonadas, emociones y el mundo prevalente en la época de los Zhou, por un lado, y las ceremonias que extendían dicha correlación a estados de menor desarrollo moral, por otro. Ciertamente, esta tesis no es nueva y puede, de hecho, encontrarse en otros documentos clásicos (Nylan 2001, 79-81); empero, es con Zhu cuando adquiere un carácter contencioso, por cuanto niega —de nuevo— la naturaleza alegórica del *Shijing* y redefine su rol en relación con un plano puramente afectivo. Para Zhu, en efecto, el lector debe prestar atención a aquella correlación y compararla con la propia actividad

⁴ Por ello, en otro contexto, Zhu sugiere que la poesía en general y el lenguaje metafórico en particular tienen sólo una función pedagógica, subordinada al estudio de la Vía y a las prácticas de autocultivo que tal estudio involucra. Para un estudio sobre la posición subordinada del lenguaje metafórico al estudio de la Vía, véase Fuller 2005. Para una mirada alternativa, articulada desde la producción poética misma de Zhu, véase Zhiyi Yang 2012.

afectiva —que, en el contexto del pensamiento de Zhu, es sintomática de cierta perfección moral— para así corregirse y rectificarse. Las implicancias de esta tesis, su potencial rupturista, quedaron en evidencia durante los siglos consecutivos a la muerte de Zhu, cuando pensadores como Wang Yangming (1472-1529) o Li Zhi (1527-1602) afirmaron que no hay nada en los textos canónicos que no exista en el corazón humano y que, por lo tanto, la rectificación de las propias emociones, el cultivo del corazón, puede prescindir del estudio del canon.

Por último, Zhu afirma que el *Shijing* contiene poemas que reflejan estados afectivos incompatibles con la normatividad *ru*, pero que fueron igualmente compilados por Confucio debido a su valor tropológico negativo, es decir, a sus potenciales usos como contraejemplos morales. Estos poemas, llamados “modificados” o “deteriorados” (*bian* 變), fueron objeto de permanente discusión entre los comentaristas debido a la dificultad de conciliar algunas de sus temáticas —sugerentemente sexuales en muchos casos— con la supuesta ejemplaridad moral y sustrato histórico-alegórico del *Shijing*. Zhu rompe este nudo al hipotetizar que Confucio deliberadamente introdujo estos poemas, en la medida en que reflejan una precariedad moral correlativa al decaimiento del poder Zhou. Por ello, sugiere Zhu, es necesario estudiar el *Shijing* con cautela, tomando cada poema *cum grano salis*, diferenciando en cada *shi* lo que es “bueno” o bello (*shan* 善) de lo que es “malo” o feo (*e* 惡) y teniendo presente la organización interna del texto, la cual —afirma Zhu— refleja la separación entre poemas derivados de respuestas afectivas correctas e incorrectas, sintomáticas de reinos virtuosos y reinos decadentes, respectivamente. Y es justamente en este punto donde la preparación del lector resulta fundamental: la distinción entre poemas correctos e incorrectos depende, en parte, de la presencia de emociones correctas e incorrectas en el lector. En efecto, desde un punto de vista moral, esta diferencia es relevante sólo si el lector se ve reflejado en ellas, si reconoce una correspondencia o discrepancias entre su propia actividad afectiva y los poemas de los distintos reinos. Es, pues, la subjetividad la que debe inspeccionarse a través del texto y que, en un principio, permite esta inspección.

Notas sobre la traducción

La presente traducción del prefacio al *Shi jizhuan* se basa en la edición de la Shanghai Guji Chubanshe (Zhu Xi 1980). Durante la preparación del texto, se consultó la traducción inglesa de Lynn (1982).

A diferencia de otros textos de Zhu Xi, la sintaxis del *Shi jizhuan* se mantiene conforme a los patrones generales del chino clásico. Por esta razón, la versión que aquí se ofrece ha adoptado métodos de análisis sintáctico que generalmente se emplean para analizar textos del periodo de los Estados Combatientes. Dicho método lo desarrollaron Maurizio Scarpari y Attilio Andreini (2020) y lo sistematizaron en dos volúmenes de reciente publicación (el último en coautoría con Giulia Baccini [2022]). La presente traducción sigue las convenciones de ese método y, contrariamente a la versión inglesa de Lynn, se priorizó la literalidad

del texto sobre su inteligibilidad. Las notas incluidas pretenden ofrecer lecturas alternativas o aclaraciones a pasajes particularmente difíciles de traducir.⁵

Prefacio a los Comentarios escogidos al “*Canon de la poesía*”
ZHU XI

Alguien preguntó: “¿Cuál es el origen y propósito del *Canon de la poesía*?”. Yo respondí: “El humano nace en un estado de tranquilidad: ésta es la disposición natural [que le otorga] el Cielo. El humano responde y es afectado por las cosas: éstos son los deseos [que emergen desde su] disposición natural. Dado que hay deseos, no puede no haber pensamientos; dado que hay pensamientos, no puede no haber palabras [para expresarlos]. A pesar de que hay palabras,⁶ hay [también] aquello que no puede ser agotado [por ellas]⁷ y que se manifiesta por medio de suspiros, cantos y otros tipos de exclamaciones. [Esto es]⁸ lo que necesariamente se da⁹ como resonancias espontáneas¹⁰ y ritmos, los cuales [se generan] sin fin.¹¹ La *Poesía*¹² es el resultado de este [proceso]”.

Luego preguntó: “Si ése es el caso, ¿de qué modo [la *Poesía*] imparte [sus enseñanzas]?”. Respondí: “El corazón humano responde a las cosas y forma

⁵ El traductor agradece la ayuda de Rachele Y. Liu en la preparación del texto en inglés y a Paolo Sciunnach por sus sugerencias en la versión castellana. Sobra decir que el traductor se hace responsable de todo error de análisis sintáctico, interpretación y traducción del texto en chino que pudiera reflejarse en la versión castellana. Por último, el traductor agradece y dedica este texto a Valentina.

⁶ Sigo aquí la interpretación de Lynn (1982), leyendo *jìyou* 既有 como “a pesar de” y no como “dado que”.

⁷ Es decir, existen cosas —probablemente Zhu se refiere a los deseos humanos o los pensamientos— que no pueden ser expresadas en palabras, *yan* 言, éstas entendidas genéricamente (como discurso humano en general) o, con mayor probabilidad, como lenguaje articulado cargado de significación (proposicional).

⁸ El fragmento 言之所不能盡、而發於咨嗟咏嘆之餘者、必有自然之音響節族而不能已焉 exhibe la estructura de una oración nominal, con el marcador gramatical *shi* 是 implícito antes de *bi you* 必有. Sin embargo, por su carácter tácito, he decidido marcar la estructura predicativa con “Esto es” entre paréntesis cuadrado.

⁹ Traduzco 有 por “lo que se da” y, más adelante, por “haber”, para así evitar la connotación filosófica y ontológica que acarrea su traducción más común, a saber, como “existir”.

¹⁰ Literalmente, “los sonidos del sí-mismamente” o “sonidos de la espontaneidad”, 自然之音.

¹¹ Es decir, hay deseos que no pueden ser comunicados (o “agotados”, *jin* 盡) por las palabras, pero que se manifiestan espontáneamente por sonidos y cantos. Estos sonidos y cantos son, a su vez, ilimitados. Tal aserción puede ser interpretada de dos maneras: *i*) o bien estos sonidos y cantos son ilimitados por cuanto pueden seguir generándose *ad infinitum* (esto es, puede haber infinitas manifestaciones sonoras de la actividad afectiva humana), o *ii*) son ilimitados en tanto que hay otros tipos de expresiones —no sonoras— que nacen a partir de dichas respuestas emocionales (la danza, por ejemplo, la cual jugaba un rol importante en los rituales Zhou).

¹² *Shi* 詩, que se puede referir tanto al *Shijing* como a la poesía lírica en general. Esta ambigüedad está presente a lo largo del texto.

palabras: la *Poesía* es lo que resulta¹³ [de este proceso]. Las respuestas del corazón pueden ser apropiadas o inapropiadas; consecuentemente, lo expresado por las palabras puede o no corresponder al caso.¹⁴ Únicamente el sabio es superior [en este aspecto]: sus respuestas no pueden sino ser correctas, y sus palabras, sino adecuadas para transformarse en enseñanzas. A veces puede ocurrir que las respuestas [del sabio] varíen. Sin embargo, lo que expresan [sus palabras] invariablemente puede ser identificado¹⁵ [y, consecuentemente, convertirse en una enseñanza]. Por ello, el hombre superior debe practicar la introspección y atender a aquello por lo cual puede exhortarse o censurarse: de esta forma también la *Poesía* imparte [sus enseñanzas].

Antiguamente, en los tiempos de bonanza de los Zhou, desde lo alto en los templos y la corte hasta abajo en las aldeas y los poblados, las palabras eran puras y sólo expresaban deseos correctos.¹⁶ Los sabios hacían corresponder sus palabras con ciertas tonalidades para luego utilizarlas [con] campesinos y señores y, de ese modo, transformar todo bajo el Cielo.

En lo que se refiere a la poesía de otros reinos,¹⁷ [ellas se remontan a] cuando el Hijo del Cielo¹⁸ realizaba excursiones de cacería [en dichos reinos]. [En esas ocasiones, el Hijo del Cielo] siempre organizaba ceremonias,¹⁹ a las cuales [él junto con sus siervos locales] asistía. A través de estas ceremonias, [el Hijo del Cielo] ponía en práctica los estándares de promoción y democión.²⁰ [Sin embargo,] después del reino de Zhao y Mu, [estas presentaciones públicas] entraron gradualmente en declive. Con la transferencia de la capital [de los Zhou]

¹³ *Yu* 餘, “lo que resulta”, puede ser leído también como “lo que excede” o “sobrepasa” a este proceso, en tanto “queda” como producto final: 詩者人心之感物而形於言之餘也.

¹⁴ La traducción más común de *shi* 是 y *fei* 非 en lenguas europeas modernas es “correcto” e “incorrecto”, respectivamente. Sin embargo, en el contexto de esta traducción utilicé la expresión “corresponder/no corresponder al caso” para, primero, enfatizar la connotación epistemológica de ambos términos y, segundo, para distinguirlos de otras dos nociones que, convencionalmente, son también traducidas por “correcto” e “incorrecto” pero que carecen de una connotación epistemológica similar y que, más aún, tienen mayor preponderancia en este prefacio, a saber, *zheng* 正 y *buzheng* 不正.

¹⁵ Es decir, pese a que las respuestas del sabio varían, sus palabras siempre reflejan algo reconocible que —como explicaré Zhu más adelante— puede convertirse en enseñanza, sea porque expresa una reacción emocional adecuada o una inadecuada.

¹⁶ Es decir, todo el espectro social de la era Zhou, sin distinción de clase u origen, estaba permeado por palabras correctas, precisamente porque todos expresaban deseos correctos.

¹⁷ Se refiere a la poesía de Estados que no eran vasallos directos de los Zhou, pero que se encontraban en su zona de influencia.

¹⁸ Se refiere a los soberanos Zhou, legítimamente sancionados por un mandato celeste o *tianming* 天命.

¹⁹ Esto es, presentaciones públicas de poesía que, en un sentido más específico, se refieren a la realización de rituales (*li* 禮).

²⁰ Esto puede referirse a dos cosas: *i*) que, a través de estas presentaciones, los Zhou recompensaban y castigaban a los señores locales, según su nivel relativo de perfeccionamiento moral; o *ii*) que las presentaciones en sí transmitían dichos estándares, es decir, que se empleaban para propagar ciertas normas de conducta, de manera fluida, orgánica e indirecta.

al este,²¹ [los reinos colindantes] abandonaron [totalmente las ceremonias y las prácticas de los Zhou] y [de ellas] no se habló más. Confucio nació en aquella época. [Sin embargo,] dado que él nunca logró obtener una posición oficial, no pudo implementar²² las regulaciones [de los Zhou]²³ para recompensar [acciones virtuosas], castigar [acciones desviadas], promover y remover [oficiales]. Por esta razón, [Confucio] tomó y estudió los registros [de las ceremonias de los Zhou], eliminó las partes que se repetían, puso en orden las secciones desorganizadas y [quitó] lo que, pese a ser bello, no era adecuado para convertirse en una norma y lo que, pese a ser feo,²⁴ no era adecuado para convertirse en una prohibición. [Confucio hizo todo esto] según [los parámetros de] concisión²⁵ y de relevancia para el porvenir. [De este modo, Confucio,] haciendo que [sus] discípulos tomaran este [texto], [proveyó] herramientas para el examen de sus propios méritos y deméritos, [tomando] lo bueno como ejemplo [a seguir] y lo malo como [modelo a] rectificar. Por esta razón, a pesar de que sus regulaciones²⁶ no pudieron ser implementadas²⁷ durante ese tiempo en particular, sus enseñanzas sí pudieron ser transmitidas por una decena de generaciones [hasta llegar a nuestros días]. Por esta razón, la *Poesía* es una fuente de enseñanza.

Luego preguntó: “¿Por qué las de las *Arias de los reinos*, los *Himnos áulicos mayores y menores* y los *Eucologios*²⁸ tienen estilos tan distintos?”

Respondí: “He escuchado que, por lo general, las *Arias de los reinos* derivan de canciones callejeras, esto es, de canciones que hombres y mujeres [comunes] entonaban entre ellos [para] expresar sus sentimientos. Únicamente los Estados del sur de Zhou y del sur de Shao alcanzaron la virtud [moral más perfecta] gracias a la influencia directa del rey Wen [de Zhou], y [únicamente] sus habitantes tenían las herramientas [adecuadas] para rectificar sus disposiciones

²¹ Evento que marca el inicio de la fragmentación gradual de los Zhou y que, en la historiografía china y europea dominante, se separa en dos arcos temporales: el periodo de las Primaveras y Otoños (771-453 a. e. c.) y los Estados Combatientes (453-221 a. e. c.).

²² *Xing* 行, que puede referirse tanto a la implementación inicial como a la práctica de regulaciones ya establecidas.

²³ Regulaciones, *zheng* 政, que definen la totalidad del sistema administrativo —moral e institucional— de los Zhou.

²⁴ Como se dijo en la introducción, la terminología que Zhu emplea aquí tiene una connotación doblemente moral y estética: *shan* 善, “bello” y “bueno”; *e* 惡, “feo” y “malo”.

²⁵ La sintaxis de esta oración incluye un complemento de modo o instrumento, *yi* 以, que he decidido omitir por la presencia de *cong* 從 (“seguir”), el cual, traducido junto a 以 al castellano, resultaría en una frase redundante y oscura: “por medio del seguir lo conciso...” 以從簡約.

²⁶ “Sus regulaciones”, *qi zheng* 其政, puede referirse a las regulaciones transmitidas por Confucio (y tomadas desde los Zhou) o, si se lee *qi* 其 como pronombre anafórico, a las regulaciones del *Shijing*. En ambos casos, sin embargo, la fuente de las regulaciones es la misma: los Zhou y sus ceremonias.

²⁷ O, más literalmente, no fueron lo “suficientemente buenas” o “adecuadas” para ser implementadas, 不足以行.

²⁸ Éstas son las secciones que componen el *Shijing* y que, debido a sus diferencias estilísticas, suscitan problemas respecto de la función tropológica y supuesta perfección estética que se le atribuyen en la tradición *ru*.

naturales y afectivas. Por ello, lo que expresaban las palabras [de los habitantes del sur de Zhou y del sur de Shao era siempre] alegre mas no eufórico,²⁹ triste mas no desolador. Ésta es la razón por la cual sólo estas dos secciones [a saber, las arias del sur de Zhou y del sur de Shao] son las [más] correctas³⁰ en las *Arias de los Estados*. De las *Arias* del Estado de Bei en adelante, [se registran, por el contrario,] niveles variables de estabilidad política y perfeccionamiento moral entre los habitantes de esos Estados. Sus respuestas emocionales y sus expresiones [poéticas] variaban: [a veces eran] correctas, [otras] incorrectas; [algunas] correspondían al caso, [y otras] no. [Así, pues] en estos [Estados] las *Arias* de los Antiguos Soberanos sufrieron cambios.³¹

Si nos referimos a los *Himnos áulicos* y los *Eucologios*, ambas [secciones] fueron completadas durante el reino de Cheng de Zhou. [Los poemas de estas secciones] corresponden a las palabras [que se utilizaban como acompañamiento] en los cantos de las cortes y de los templos. Las expresiones [de estos poemas] son armoniosas y solemnes, sus significados vastos y densos, y sus autores discípulos de sabios. Sin duda, ésta es la razón por la cual estos *Himnos áulicos* y *Eucologios* se convirtieron en estándares [de conducta y de rectificación moral] para decenas de generaciones, [y por la cual] no [fueron] alterados.

En cuanto a los *Himnos* modificados, también fueron elaborados por hombres de virtud y personas moralmente superiores que se lamentaban [por la decadencia] de su tiempo y consideraban con desdén sus costumbres enfermas. Confucio incluyó [también estos lamentos en la *Poesía*]: [el corazón y las intenciones de] los retóricos de tiempos posteriores no pueden compararse con su³² corazón honesto y compasivo ni con sus intenciones que manifiestan el bien y obstruyen el mal. Éste es [el motivo por el cual] la *Poesía* es un texto canónico [y la razón por la cual] comprende hasta el menor asunto humano y colma hasta el mayor [aspecto] de la Vía del Cielo,³³ y no existe Patrón³⁴ alguno que ella no cubra.

²⁹ Referencia a las *Analectas* 3.20, que, en la traducción de Suárez Girard, se lee: “El Maestro dijo: “[La oda] *Guanju* expresa el gozo sin [llegar a la] lascivia, y la tristeza sin [llegar a la amargura]” (Confucio 1997, 45).

³⁰ “Correctas”, *zheng* 正, que acarrea un sentido de conformidad, de rectitud, de adecuación a una norma.

³¹ “Sufrieron cambios”, *bian* 變, en un sentido negativo, es decir, de deterioro.

³² El referente del sustituto personal *qi* 其 en la construcción 其忠厚惻怛之心 no es del todo claro y se puede referir tanto a Confucio como a los “hombres de virtud y personas moralmente superiores” 賢人君子.

³³ Alternativamente, en esta oración *suoyi* 所以 puede también ser leído como un complemento verbal, cambiando el sentido de causalidad a uno de instrumentalidad: “La *Poesía* es el medio por el cual se comprende hasta el menor asunto humano y se colma/cubre hasta el mayor [aspecto] de la Vía del Cielo”. En ambos casos, empero, la importancia del *Shijing* deriva de la misma raíz, a saber, que refleja la totalidad de patrones (o “coherencias”, *li* 理) y fenómenos del cosmos, desde el plano de las relaciones humanas hasta las estructuras más fundamentales de la realidad.

³⁴ El significado filosófico de *li* 理, en Zhu Xi y otros pensadores del periodo Song, es aún objeto de debate entre especialistas. En general, *li* se puede referir a las regularidades (“patrones”) que se observan en la naturaleza (las cuales pueden corresponder a movimientos, procesos, identidades o individuaciones de energía vital, *qi* 氣, que mantienen una cierta regularidad

Luego preguntó: “Siendo así, ¿cómo uno debe estudiar [la *Poesía*]?”.

Respondí: “[Debes] comenzar por los dos [arias] del Sur para entender sus rudimentos [de la *Poesía*];³⁵ [debes] consultar [las arias de los] otros Estados para [comprender] por completo su deterioro; [debes] rectificar [tu estudio] siguiendo los *Himnos áulicos* y así ensanchar sus reglas;³⁶ [debes] dar armonía [a tu estudio] siguiendo los *Eucologios* y así ceñirte a sus límites. Éstos son los principios básicos para el estudio de la *Poesía*. A continuación, [debes dividir sus poemas] en estrofas y versos para así [reconocer su] estructura; [debes] escribir glosas para así [desenmarañar] su urdimbre;³⁷ [debes] recitarlos y cantarlos para [hacerlos] resplandecer;³⁸ [debes] imbuirte para así [otorgarles] corporalidad;³⁹ [debes] escudriñarlos en [las] sutilezas [de tus] disposiciones naturales y afectivas; [debes] observarlos atentamente en el emerger de [tus] palabras y acciones.⁴⁰ Conforme a esto, no [te] será necesario buscar la Vía del autocultivo, de la extensión [de tal autocultivo a tu] familia y de la pacificación de todo bajo el Cielo en otro lugar: [tal Vía] puede ser adquirida a través de este [método de estudio de la *Poesía*]”.

[Tras escuchar esto], quien había preguntado coincidió completamente [con esta explicación] y se retiró. En ese entonces, yo ya había terminado de compi-

ontológica) o a la conformidad que se produce *entre* distintas entidades. En otras palabras, *li* puede aludir a la *estructura interna* de una entidad o un proceso (Rošker 2012; Roth, 2013) o a la *relación armónica* que se entabla —activa y contingentemente— entre elementos o componentes de un conjunto (Ziporyn 2008). Así, pues, la frase “no existe Patrón alguno que ella [la *Poesía*] no cubra”, 無一理之不具, puede ser interpretada de dos maneras: o la *Poesía* abarca y expresa la *estructura interna* de toda entidad existente, o bien abarca y expresa la *totalidad de relaciones posibles* entre entidades existentes.

³⁵ Es decir, las arias del sur de Zhou y del sur de Shao.

³⁶ Este pasaje emplea metáforas botánicas que enfatizan el aspecto procesual y de crecimiento gradual del estudio del *Shijing*: su correcta lectura se “enraiza” (*ben* 本) en sus “brotes” (*duan* 端, a saber, las arias del sur de Zhou y del sur de Shao); luego, habiendo cubierto (“exhausto”, *jin* 盡) los poemas modificados/deteriorados (que, como sugiere Zhu, deben tomarse como contraejemplos en tanto reflejan emociones incorrectas o la melancolía producidas por el decaimiento moral), el lector debe “ensanchar”, “agrandar” o “expandir” (*da* 大) sus reglas o normas (*gui* 規, que en otros contextos puede significar “consejos”, “advertencias” o “amonestaciones”), debe —en otras palabras— extenderlas hacia “afuera” del texto, partiendo de la subjetividad del lector (quien “encarna” o le otorga “corporalidad”, *ti* 體, al texto), siguiendo por el ambiente circundante (a saber, la familia, *jia* 家) hasta llegar a la totalidad de los seres (*tianxia* 天下).

³⁷ Para un estudio pormenorizado de la metáfora y de la estructura “textil” del texto canónico (*jing* 經) en China, véase Jullien 2008.

³⁸ En el sentido de ennoblecer (*chang* 昌) o, quizás en un sentido alternativo, hacerlos más comprensibles.

³⁹ Otorgar “corporalidad” (*ti* 體) a la *Poesía* o, según la lectura de Jullien, *encarnarla* en la subjetividad del lector, hacerla parte —ontológicamente— de él.

⁴⁰ He omitido la expresión *shuji* 樞機, “pivote”, “eje” o “foco” aquí, dado que su inclusión resultaría en una traducción (aún) más oscura: “debes observar atentamente los poemas en el emerger *en el foco* de tus palabras y acciones” 審之言行樞機之始. Alternativamente, se podría interpretar *shuji* como el eje o pivote que une el decir (*yan* 言) con el hacer (*xing* 行), esto es, como la concordancia y consistencia misma entre palabras y acción.

lar [mis] comentarios a la *Poesía*, por lo que [decidí] transcribir en detalle esta conversación para incluirla a modo de introducción.

Cuarto Año de la Era Chunxi, décimo mes, Wuzi
[= 14 de noviembre, 1177], Xi'An. ❖

Referencias

- CONFUCIO. 1997. *Lun yu: reflexiones y enseñanzas*. [論語]. Traducido por Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona: Kairós.
- FULLER, Michael A. 2005. "Aesthetics and Meaning in Experience: A Theoretical Perspective on Zhu Xi's Revision of Song Dynasty Views of Poetry". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 65 (2): 311-356. <http://www.jstor.org/stable/25066780>
- HUNTER, Michael. 2021. *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*. Nueva York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/hunt20122>
- JENSEN, Lionel M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822399582>
- JULLIEN, François. 2003. *La valeur allusive : Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*. París: Presses Universitaires de France.
- JULLIEN, François. 2008. *La urdimbre y la trama: lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Traducido por Julia Bucci y Gabriela Villalba. Buenos Aires: Katz.
- KERN, Martin. 2018. "The Formation of the *Classic of Poetry*". En *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared*, editado por Fritz-Heiner Mutschler, 39-72. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- KIM, Youngmin. 2017. *A History of Chinese Political Thought*. Cambridge: Polity.
- LAM, Ling Hon. 2018. *The Spatiality of Emotion in Early Modern China: From Dreamscapes to Theatricality*. Nueva York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/lam-18794>
- LEE, Pauline C. 2012. *Li Zhi, Confucianism and the Virtue of Desire*. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/book14796>
- LYNN, Richard John. 1982. "Chu Hsi as Literary Theorist and Critic". En *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, editado por Wing-tsit Chan, 337-354. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- NYLAN, Michael. 2001. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven: Yale University Press.
- ROŠKER, Jana S. 2012. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li 理)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- ROTH, Harold David. 2013. "The Classical Daoist Concept of Li 理 (Pattern) and Early Chinese Cosmology". *Early China* 35: 157-183. <https://doi.org/10.1017/S036250280000047X>
- SCARPARI, Maurizio y Attilio Andreini. 2020. *Grammatica della lingua cinese classica*. Milán: Hoelpli.
- SCARPARI, Maurizio, Attilio Andreini y Giulia Baccini 2022. *Corso di lingua cinese classica e letteraria*. Milán: Hoelpli.
- SVENSSON EKSTRÖM, Martin. 2024. *The Origins of Chinese Literary Hermeneutics: A Study of the Shijing and the Mao School of Confucian Exegesis*. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9781438495408>

- VAN Zoeren, Steven. 1991. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press.
- ZHIYI Yang. 2012. "Zhu Xi as Poet". *Journal of the American Oriental Society* 132 (4): 587-611. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.132.4.0587>
- ZHU Xi 朱熹. 1980. *Shi jizhuan* 詩集傳. Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she.
- ZIPORYN, Brook. 2008. "Form, Principle, Pattern, or Coherence? *Li* 理 in Chinese Philosophy". *Philosophy Compass* 3 (3): 401-422. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00135.x>

Benjamín Antonio Figueroa Lackington es licenciado en filosofía por la Universidad de Chile y doctorante en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Fue instructor asistente en los programas de pregrado y posgrado de filosofía de la Universidad de Chile (2016-2018) y 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. En Michigan, ha impartido cursos de pregrado sobre filosofía intercultural, filosofía política comparada y escritura académica. Su tesis doctoral examina la intersección de prácticas poéticas y políticas en la filosofía de Zhu Xi y Avicena. Sus líneas de investigación son: filosofía intercultural, pensamiento político comparado (especialmente chino premoderno y árabe clásico), neoconfucianismo, Avicena y avicenismos.