

---

## Ritual y cosmología: una crítica a dos interpretaciones angloamericanas del *Liji*<sup>1</sup>

## Ritual and cosmology: a critique of two anglo-american interpretations of the *Liji*

MANUEL RIVERA ESPINOZA

*Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile*

[msriveraespinosa@gmail.com](mailto:msriveraespinosa@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1379-1791>

**Resumen:** El presente artículo ofrece una crítica preliminar de dos influyentes interpretaciones de la cosmología del *Liji* en el ámbito académico angloamericano, en particular las de Roger Ames y Michael Puett. Su objetivo es mostrar tanto las deficiencias como las fortalezas de estos modelos explicativos y argumentar que una comprensión más completa de la cosmología del *Liji* podría derivarse quizá de una combinación de los principios fundamentales de cada uno de ellos. Mostraremos que, aunque Puett tiene razón al argumentar que, en la China antigua, el cosmos fue concebido como frágil y perecedero, esto no indica necesariamente que fuera intrínsecamente discontinuo; y que, si bien Ames tiene razón al afirmar que el orden cósmico fue concebido como un entramado procesual y correlativo, esto no indica necesariamente que se lo concibiese como una

---

1 Este artículo fue escrito con financiamiento del proyecto de investigación posdoctoral ANID-FONDECYT Postdoctorado N.º 3240660.

---

configuración espontáneamente armoniosa. En consecuencia, con Ames, argumentaremos que el vínculo ritual entre el cosmos y la humanidad fue concebido como efectivo y sustantivo y; pero, con Puett, explicaremos que la continuidad y la persistencia de esta relación fue entendida como incierta y, por lo tanto, frágil. El hilo del análisis se tejerá tomando como punto de partida los capítulos *Jiaotesheng* y *Zhongyong* del *Liji*.

**Palabras claves:** ritual, cosmología, China antigua, filosofía china, religión china

**Abstract:** This article offers a preliminary critique of two influential interpretations of the cosmology of the *Liji* within Anglo-American scholarship, particularly those proposed by Roger Ames and Michael Puett. Its aim is to highlight both the shortcomings and the strengths of these explanatory models, and to argue that a more comprehensive understanding of the *Liji*'s cosmology might perhaps emerge from a combination of the fundamental principles of each. We will show that, although Puett is right to argue that, in ancient China, the cosmos was conceived as fragile and perishable, this does not necessarily imply that it was understood as intrinsically discontinuous; and that, while Ames is correct in claiming that cosmic order was conceived as a processual and correlative web, this does not necessarily mean that it was conceived as a spontaneously harmonious configuration. Accordingly, following Ames, we will argue that the ritual bond between the cosmos and humanity was understood as effective and substantive; yet, following Puett, we will explain that the continuity and persistence of this relationship were regarded as uncertain and, therefore, fragile. The thread of the analysis will be developed by taking as its point of departure the *Jiaotesheng* and *Zhongyong* chapters of the *Liji*.

**Keywords:** Ritual, cosmology, ancient China, Chinese philosophy, Chinese religion

**Citar como:** Rivera Espinoza, Manuel. "Ritual y cosmología: una crítica a dos interpretaciones angloamericanas del *Liji*." *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 5 n.º 1 (2026), 60-95. DOI <https://doi.org/10.15517/r8dps117>

## Dos lecturas angloamericanas del *Liji*

### El *Liji* según David Hall y Roger Ames: creatividad ritual y espontaneidad cósmica

Roger Ames, tanto en sus escritos con David Hall como en su trabajo en solitario, ha argumentado que los textos chinos clásicos se adhieren a una cosmología de “producción espontánea”<sup>2</sup>, “autotransformación”<sup>3</sup> y “autosostenimiento”<sup>4</sup>, idéntica al *ziran* 自然 del *Zhuangzi*<sup>5</sup> y en la que “las correlaciones son espontáneas”<sup>6</sup>. Por su parte, Hall y Ames citan habitualmente al *Zhuangzi* para ilustrar el carácter espontáneo de la cosmología china antigua. Por ejemplo, en su traducción del capítulo *Zhongyong* 中庸 (en lo que sigue, *ZY*) del *Liji* 禮記, Ames y Hall explican la cosmología de dicho capítulo citando la autotransformación del *Zhuangzi*, a lo que concluyen que “esta perspectiva transformacional no es solo taoísta, sino que está muy extendida en la tradición y constituye el trasfondo contra el que también deben entenderse los principales pensadores confucianos”<sup>7</sup>. En su obra en solitario, Ames ha seguido defendiendo este punto de vista, esto al argumentar que la cosmología taoísta *ziran* proporciona la base para la filosofía del *ZY*<sup>8</sup> y el “Gran Comentario” (Dazhuan 大傳) al *Yijing* 易

- 2 Roger T. Ames y David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 13-14, 30-31.
- 3 Roger T. Ames, “Collaterality in Early Chinese Cosmology: An Argument for Confucian Harmony (he 和) as *Creatio in Situ*”, *Early China* 37 (2014): 455.
- 4 Roger T. Ames, “The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology”, *International Communication of Chinese Culture* 2 (2015): 91.
- 5 Ames y Hall, *Focusing the Familiar*, 23, 31, 37; Ames, “Collaterality in Early Chinese Cosmology”, 456, 463.
- 6 David L. Hall y Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1995), 135.
- 7 Ames y Hall, *Focusing the Familiar*, 23.
- 8 Ames, “Collaterality in Early Chinese Cosmology”, 456-467; Ames, “The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology”, 91.

經.<sup>9</sup> En estos y otros escritos, las personas académicas norteamericanas sostienen que, según la filosofía china antigua, el carácter inmanente y procesual del cosmos implica necesariamente una capacidad autopoiética. En consecuencia, sostienen que:

En la tradición clásica china, la acción ritual deriva del intento de imitar la regularidad y el orden de la naturaleza... esta imitación no implica la obediencia a ninguna norma o ley supuestamente universal. De hecho, la tradición china antigua simplemente reconoció una armonía espontánea en la naturaleza a la que los seres humanos, mediante un esfuerzo concertado, pudieron integrarse, enriqueciendo así tanto su entorno natural como a sí mismos. La armonía que existe en la naturaleza, lejos de estar predeterminada por alguna ley natural abstracta, es un logro negociado y abierto de aquellos elementos intrínsecamente relacionados que constituyen el proceso de la existencia<sup>10</sup>

Por tanto, según Hall y Ames, el cosmos posee tanto “regularidad” como “armonía espontánea”, y los seres humanos pueden “lograr la integración” con ella imitando sus patrones armoniosos. Pero no se trata simplemente de “obedecer” algún patrón cósmico “predeterminado”, sino de participar activamente en la construcción del cosmos. Al aplicar este modelo a la lectura del *ZY*, Ames concluye que sus pasajes:

celebran esta capacidad humana de crear significado y dar forma a un mundo, caracterizando al ser humano, literalmente, como co-creador, junto al Cielo y la Tierra. El texto describe la colaboración entre los seres humanos y sus entornos sociales y naturales en la creación del mundo, afirmando que existe una profunda simbiosis entre la creatividad humana y la natural<sup>11</sup>.

En la tradición china clásica, la creación de orden y armonía mediante el ritual no se entiende como una imposición sobre la naturaleza, sino

- 
- 9 Roger T. Ames, “Reading the Zhongyong ‘Metaphysically’”, en *Chinese Metaphysics and Its Problems*, eds. Chenyang Li y Franklin Perkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 13–18; Roger T. Ames, “The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology”, *International Communication of Chinese Culture* 2 (2015): 270–271.
- 10 David L. Hall y Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), 171-172 (el subrayado es mío).
- 11 Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2011), 243.

como un logro que deriva espontánea y naturalmente del funcionamiento del cosmos. De manera que, el enfoque de Hall y Ames destaca la espontaneidad y la inmanencia como características distintivas de la cosmología china clásica, contraponiéndolas a la coacción y la trascendencia que, a su vez, orientan la cosmología griega antigua.

### **El *Liji* según Michel Puett: constructivismo ritual y discontinuidad cósmica**

Por su parte, Puett propone una interpretación del sacrificio y el ritual que puede definirse como “constructivista” o “construccionista”. El propio Puett lo explica diciendo que el *Liji* se adhiere a “una visión construccionista del ritual”.<sup>12</sup> Se refiere, en particular, a la capacidad del acto sacrificial de inducir percepciones específicas en los sacrificadores. Al mismo tiempo, Puett sostiene que el *Liji*, al igual que otros textos chinos antiguos, respalda la opinión de que “el mundo, al menos según nuestra experiencia, es un mundo de discontinuidad”<sup>13</sup>, o que “en otras palabras, siempre está fragmentado y fracturado”.<sup>14</sup> Esto se dice específicamente en referencia a los capítulos *Jifa* 祭法, *Jiyi* 祭義, *Liyun* 禮運 y *Jiaotesheng* 郊特牲 (en lo que sigue, *JTS*)<sup>15</sup>. Así, se sostiene que, por

- 
- 12 Michael Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order: The Practice of Sacrifice in Early China”, en *Of Tripod and Palate*, ed. Roel Sterckx (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 93; Michael Puett, “Ritualization as Domestication: Ritual Theory from Classical China”, en *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia: Ritual Discourse, Ritual Performance in China and Japan*, eds. Lucia Dolce, Gil Raz y Katja Triplett (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 367.
  - 13 Michael Puett, “Constructions of Reality: Metaphysics in the Ritual Traditions of Classical China”, en *Chinese Metaphysics and Its Problems*, eds. Chenyang Li y Franklin Perkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 124.
  - 14 Michael Puett, “The Haunted World of Humanity: Ritual Theory from Early China”, en *Rethinking the Human*, eds. Michelle Molina y Donald K. Swearer (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 101.
  - 15 Michael Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”; Michael Puett, “Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections”, en *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World*

ejemplo, los capítulos *Jifa* y *Jiyi* afirman que el cosmos, y concretamente el mundo natural, fue percibido como “indiferente”<sup>16</sup> y “ajeno”,<sup>17</sup> respectivamente. De esta manera, al basarse en *Jifa* 2 y 8,<sup>18</sup> dos pasajes que describen los sacrificios ofrecidos a “las montañas, los bosques, los ríos, los valles y las colinas”,<sup>19</sup> Puett llega a la siguiente conclusión:

Los “espíritus”, entonces, son un nombre dado por los humanos a aquellos elementos del mundo natural que tenían poderes importantes para la humanidad. No existían los espíritus hasta que los sabios designaron como tales a determinados fenómenos.<sup>20</sup>

La formulación preferida por Puett sugiere que, especialmente en el contexto de las prácticas sacrificiales relacionadas con la naturaleza, el carácter y el concepto de “espíritu(s)” (*shen* 神) funcionaba principalmente, si no, exclusivamente, como un “nombre” o “designación” para los “elementos” o “fenómenos” de la naturaleza. Esta conclusión se basa principalmente en el hecho de que *Jifa* 8 incluye el carácter *cai* 財, que Puett traduce como “recursos”<sup>21</sup> e interpreta como una indicación de que el entendimiento de la naturaleza como materia prima se impuso por sobre cualquier otro. Más específicamente, Puett argumenta que los autores del *Liji* describieron a las montañas y ríos como “espíritus” no porque ya lo fueran, sino simplemente “porque contenían recursos que

---

*and Beyond*, ed. Nicole Brisch (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008); Michael Puett, “Constructions of Reality”.

16 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 78, 81, 91.

17 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 83, 84, 87, 93.

18 El presente escrito sigue la numeración del *Chinese Text Project* en ctext.org. Si bien este sitio web puede tener errores tipográficos ocasionales, nos parece el método más cómodo y fácil de usar para referenciar pasajes concretos. Aunque el *Thesaurus Linguae Sericae* (TLS) en hxwd.org también ofrece un recurso similar; sin embargo, su navegación es excesivamente compleja, lo que lo hace engorroso para citas precisas.

19 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 76.

20 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 76.

21 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 76; Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 209.

los humanos utilizaban”.<sup>22</sup> Es decir, la designación “espíritu” no sería sino otra manera de referirse a un recurso natural.

Pero si el sacrificio necesariamente sanciona la preminencia de la concepción extractivista de los fenómenos naturales, también ayuda a los sacrificadores “a forjar relaciones con ellos, lo que ayuda a los ofrendantes a reconocer estas fuerzas como poderes de los que dependen los humanos. Se afirma así que varios capítulos del *Liji* enfatizan que el sacrificio lleva a los receptores a ver estos poderes indiferentes como espíritus”.<sup>23</sup> De este modo, los sacrificios a fenómenos naturales cumplen la función de inculcar el concepto de “espíritu” en los humanos, erradicando así el entendimiento de la naturaleza como una entidad “indiferente” y propiciando nuevas formas de relacionarse con ella. Por consiguiente, toda vez que la naturaleza deviene “espíritu” mediante la realización de sacrificios, ella no es en sí misma un “espíritu”, sino que se convierte en uno, específicamente por medio de un acto de nominación estrechamente ligado al acto sacrificial o idéntico al mismo.

Por lo tanto, se da a entender que la condición o percepción inherente de la naturaleza es la de un “recurso” y que la comprensión de esta como un “espíritu” es derivada del acto sacrificial. Esta lectura se basa en la suposición de que, antes del establecimiento del “altar de la tierra” (*she* 社) y/o la realización de los sacrificios asociados al mismo, la tierra (*di* 地) fue percibida como un recurso “indiferente”. En consecuencia, Puett sostiene que “el capítulo Jiao te sheng argumenta que el sacrificio *she* lleva a los humanos a pensar en el camino de la tierra como un espíritu”.<sup>24</sup> En concordancia, traduce una estrofa de *JTS* 22 como “el *she* [i.e., el altar de la tierra] es aquello por lo que uno convierte en espíritu el camino de la tierra”.<sup>25</sup> Así es como Puett traduce la expresión *she suoyi shendi zhi dao* 社所以神地之道也. Según su interpretación, el carácter *shen* debe leerse como un verbo, es decir, como “convertir en espíritu”. Es decir,

22 Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 210.

23 Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 209.

24 Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 210.

25 Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 210.

Puett sostiene que los sacrificios realizados en dicho altar convirtieron a la tierra en un “espíritu”.

Sin embargo, este proceso de transformación debe entenderse, principalmente, como un proceso epistemológico o perceptivo. De modo que Puett no sostiene que, mediante el establecimiento de este altar o la realización de sus sacrificios, se creara una entidad o fuerza terrenal numinosa verdaderamente existente, sino que el acto sacrificial tuvo la capacidad de transformar la percepción de la tierra, pasando de ser vista como un recurso “ajeno” e “indiferente” a ser concebida como un espíritu “cercano”. Más precisamente, la tierra fue concebida como un “antepasado”. En consecuencia, Puett lee una estrofa del *Jiyi* 21 en el sentido de que, mediante la realización de sacrificios, “el gobernante, como Hijo del Cielo, presenta como sus antepasados... [a los] ...poderes del cielo y la tierra”.<sup>26</sup> Tanto este como los otros pasajes del texto entienden “el sacrificio como un medio para crear un sentido de continuidad genealógica entre fenómenos que, de otro modo, serían dispares” (Puett 2005, 84). De esta forma, Puett concluye que “los espíritus y los antepasados mismos fueron un *efecto*, no una causa, del ritual humano”.<sup>27</sup>

## Ritual y cosmología en el *Jiaotesheng*

Según la interpretación que hace Puett del *Liji*, en la China antigua, la experiencia humana del cosmos estuvo marcada por una “desconexión inherente” respecto de él y, en consecuencia, el ritual cumplió la función de “crear una sensación” de que la humanidad mantenía algún tipo de relación con su entorno natural, particularmente mediante la noción de “espíritu”. En varias ocasiones, Puett plantea estos argumentos en referencia a los sacrificios ofrecidos a fenómenos naturales, tales como montañas, ríos, bosques, etc. Más concretamente, cita aquella estrofa de *Jifa* 2 que reza “la gente tomaba sus recursos para utilizarlos” (民所取財用也) de “las montañas, los bosques, los ríos, los valles y las colinas” (山林川谷丘陵) y otra estrofa de *Jifa* 8 que afirma que dichas formas del paisaje se

26 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 84.

27 Puett, “The Offering of Food and the Creation of Order”, 78.

denominan “espíritus” (*shen* 神), debido a su capacidad para “enviar nubes, provocar viento y lluvia” (出云, 為風雨), para concluir que la naturaleza era “totalmente indiferente a los humanos”. Asimismo, Puett cita una estrofa de *Jiyi* 19 en la que se afirma que, al morir, los restos humanos se convierten en “tierra de cultivo” (野土) para concluir que la naturaleza “no guarda relación con la humanidad”. Por el contrario, traduce una estrofa del *JTS* 22 como “el [altar] *she* es aquello mediante lo cual uno convierte en espíritu el camino de la tierra” (社所以神地之道也) como parte del argumento de que “el sacrificio *she* lleva a los humanos a pensar en el camino de la tierra como un espíritu” y “les recuerda su dependencia de la cosecha de la tierra y, por lo tanto, les permite mantener una relación adecuada con ella”. Este argumento se articula, principalmente, en torno a la traducción de *shen* 神 como “convertir en espíritu”.

En síntesis, al aplicar su modelo explicativo a la interpretación de los sacrificios a la tierra, Puett sostiene que la naturaleza se experimentaba inicialmente como “indiferente” o “ajena”, pero que, mediante la práctica de los sacrificios, pasó a ser percibida como “relacionada”, concretamente en la forma de un “espíritu”. Todos los pasajes que Puett cita para respaldar su interpretación se refieren al “altar de la tierra” (*she*). Esto es evidentemente cierto en el caso de *JTS* 22, pero no lo es menos en el de *Jifa* 2 y 8, y *Jiyi* 19. En efecto, en su comentario a *Jifa* 2, Kong Yingda 孔穎達 explica que “la tierra se refiere a las cinco tierras, las montañas y bosques, los ríos y lagos, los picos y montículos, las riberas y llanuras, las planicies y tierras bajas” (土謂五土山林川澤丘陵墳衍原隰也).<sup>28</sup> Es decir, el comentario sugiere que los sacrificios realizados en el altar *she* estaban dirigidos a estas diferentes formas del entorno natural.

Teniendo esto en cuenta, un análisis más profundo del altar *she* podría constituir una vía adecuada para poner a prueba la interpretación de Puett sobre la cosmología del *Liji*, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza en tanto que tierra y/o terreno. Ahora bien, al hacer esto, no pretendo afirmar que Puett se equivoca al afirmar que los pasajes mencionados describen los elementos naturales como “recursos” y agentes

28 Kong Yingda, *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos* 禮記正義 (Hangzhou: Zhejiang Daxue Chubanshe, 2019), 686.

meteorológicos; más aún, estoy de acuerdo con dicha lectura. Sin embargo, considero necesario preguntarse si esto basta para concluir que, en la China antigua, los seres humanos experimentaron la naturaleza como algo intrínsecamente ajeno y, por lo tanto, realizaron sacrificios para sentir que podían relacionarse con ella de algún modo. Incluso, creo pertinente cuestionar la noción de que, en virtud de dicha función supuestamente cognitiva del ritual, hemos de concluir que este tuvo la capacidad de crear el plano divino en sí.

Es preciso recalcar que resulta difícil responder a estas preguntas basándose únicamente en los pasajes del *Jifa* y el *Jiyi* que Puett cita, principalmente porque no ofrecen suficiente información sobre la manera en que los chinos antiguos concibieron la naturaleza. A diferencia de estos fragmentos, *JTS 22* proporciona muchos más elementos para abordar el tema que nos ocupa. Precisamente por esta razón, el análisis que presento a continuación se centra en dicho pasaje. Conviene subrayar, además, que Puett traduce e interpreta únicamente una estrofa de *JTS 22*, dejando de lado todas las demás. Esto no es un detalle menor, sobre todo si se considera que este pasaje entrega información de gran relevancia para examinar la concepción china antigua del entorno natural.

Más concretamente, el pasaje en cuestión es de gran importancia por dos razones principales. En primer lugar, explica la tierra como un “espíritu” (*shen*), un “recurso” (*cai*) y una “fuerza” (*qi* 氣) que puede adoptar la forma de fenómenos meteorológicos como “vientos y lluvia” (*feng yu* 風雨). En segundo lugar, desarrolla la relación entre estas diferentes entidades de una manera relativamente coherente. De este modo, *JTS 22* ofrece una oportunidad única para examinar la lectura que hace Puett del altar de la tierra, en particular su interpretación de *shen* como “convertir en espíritu” en ese mismo pasaje, y su interpretación de la cosmología *Liji* en general. El pasaje dice lo siguiente:

社祭土而主陰氣也。君南鄉於北墉下，答陰之義也。日用甲，用日之始也。天子大社必受霜露風雨，以達天地之氣也。是故喪國之社屋之，不受天陽也。薄社北牖，使陰明也。社所以神地之道也。地載萬物，天垂象。取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。

En el altar de la tierra, [el gobernante] sacrificaba a la tierra y acogía al *yingqi*. [Al realizar el sacrificio] el gobernante se coloca de cara al sur, al pie de la pared norte, respondiendo a la idea del *yin*. Se utiliza un día *jia* [para el sacrificio], un día que marca el comienzo [del ciclo sacrificial]. El gran altar de la tierra del Hijo del Cielo tenía que recibir la escarcha, el rocío, el viento y la lluvia, para que el *qi* del Cielo y la Tierra se comunicaran entre sí. Por esta razón, el altar de la tierra de un estado que había perecido estaba techado y no recibía la fuerza *yang* del Cielo. El altar [de la dinastía Shang] en Bo tenía una abertura en la pared norte, para que la tenue y fría [luz de luna] le iluminase. El *dao* del espíritu de la Tierra tuvo lugar por medio del altar de la tierra. La Tierra sustenta todas las cosas, mientras que el Cielo muestra sus brillantes signos. Los recursos se obtienen de la Tierra; las reglas se derivan del Cielo. Por esta razón, se respetaba al Cielo y se cuidaba amorosamente a la Tierra, y así se enseñaba al pueblo a retribuir sus favores (Puett 2005, 84).

En concordancia con el análisis de Puett, la sección final de este pasaje efectivamente describe a la Tierra como proveedora de “recursos” (*cai*) y a los seres humanos, o más precisamente “el pueblo” (min 民), como aquellos a quienes se les enseña a considerarla y tratarla de un modo determinado. En particular, la enseñanza consiste en “cuidar amorosamente” (*qin* 親) a la tierra y “devolverle sus favores” (*mei bao* 美報). Por lo tanto, el pasaje parece respaldar la conclusión de Puett de que el *Liji* explica la naturaleza en términos utilitarios/materialistas. Ahora bien, ¿implica esto que la Tierra era concebida como intrínsecamente “ajena” o “indiferente” a los seres humanos y que, por lo mismo, el vínculo humano con ella consistió meramente en un sentido o una percepción? En relación con esto, nos hacemos otra pregunta: ¿qué tan cierto es que el término “espíritu” designaba tan solo un conjunto de percepciones y no una entidad verdaderamente existente?

### **¿Se entendió la naturaleza como un recurso “indiferente”?**

Para responder a esta pregunta es necesario determinar el estatus específico previo al ritual o inherente de la naturaleza, en particular de la Tierra. Como se ha explicado, Puett sostiene que este estatus era el de “recurso”, es decir, el de un objeto cuya inercia e inanimación sancionaban la imposibilidad de relacionarse con él, tal y como se revelaba en la experiencia humana. Pero ¿era el estatus presacrificial

de la Tierra únicamente el de “recurso”? Sugiero que para responder a esta pregunta es necesario examinar la sección inicial del pasaje mencionado anteriormente. Comencemos con la primera estrofa: “En el altar de la tierra, [el gobernante] sacrificó a la tierra y acogió la fuerza yin” (*she ji tu er zhu yinqi* 社祭土而主陰氣也). El paralelismo entre “sacrificar a la tierra” (*ji tu* 祭土) y “acoger la energía yin” (*zhu yinqi* 主陰氣) es significativo, ya que sugiere que, antes de la realización del sacrificio, la tierra se entendía como una “energía” o “fuerza” (*qi* 氣), es decir, como una entidad pneumática o numinosa.

Más precisamente, se sugiere que el estatus presacrificial de *tu* 土 es el de una especie de contenedor de *yinqi* 陰氣. En consecuencia, en sus comentarios de esta estrofa, Kong Yingda explica que “la tierra es la morada del *yinqi*” (*tu shi yinqi zhi zhu* 土是陰氣之主),<sup>29</sup> y Sun Xidan 孫希旦 que “la Tierra contiene yin” (*di bing yin* 地秉陰) (Sun 1989, 685). De este modo, la naturaleza no parece haberse considerado únicamente como un conjunto de “recursos” naturales y/o fenómenos meteorológicos. Más aún, el hecho de que el pasaje parta por describir de la tierra como contenedora de *yinqi* indica que, antes de la celebración del sacrificio, ella ya era entendida como una “fuerza” inmaterial, una “energía” o, en palabras de Leon Vandermeersch, “un poder ctónico trascendente”.<sup>30</sup> A medida que avanza la narración, esta interpretación se refuerza y se desarrolla aún más.

Tras explicar brevemente el altar de la tierra, el pasaje detalla los pormenores del sacrificio: debe ser ofrecido por el gobernante (*jun* 君) en un día *jia* 甲 y en el muro norte, mirando hacia el sur. A reglón seguido, el pasaje prosigue con su descripción del altar de la tierra, esta vez refiriéndose específicamente al “gran altar de la tierra del Hijo del Cielo” (*tianzi taishe* 天子大社). Se trata del mismo altar mencionado en *Jifa* 5,<sup>31</sup> al respecto se dice que este altar “tenía que recibir” (*bi shou* 必受) la escarcha, el rocío, el viento y la lluvia. Pero, aparentemente, esa

29 Kong, *Los Significados Correctos*, 686.

30 Léon Vandermeersch, *Wangdao ou La voie royale: Structures politiques, les rites* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1980), 97.

31 Aunque se le conoce simplemente como *taishe* 大社.

capacidad de “recibir” era un privilegio de la dinastía gobernante, ya que, según se explica, el altar de la tierra de un estado extinto (como el de la dinastía Shang o Yin en Bo 薄) estaba “techado” (*wu* 屋) y, por lo tanto, “no recibía” (*bu shou* 不受) la “fuerza yang del Cielo” (*tianyang* 天陽).

La distinción entre los altares de la tierra que “reciben” y los que “no reciben” —es decir, entre los altares sin techo y los techados— sugiere un paralelismo entre “la escarcha, el rocío, el viento y la lluvia”, por un lado, y “la fuerza yang del Cielo”, por otro. Esto se corrobora con la afirmación de que el altar de la tierra permite el pleno desarrollo del “*qi* del Cielo y la Tierra” (*tian dizhiqi* 天地之氣), lo que parece sugerir que, así como la Tierra (*di* 地) contiene *yingqi* o *diqui* 地氣, el Cielo y los fenómenos atmosféricos (rocío, lluvia, etc.) asociados a él contienen *tianqi* 天氣 o *tianyang*.<sup>32</sup> En consecuencia, Sun Xidan, en su comentario de esta estrofa, explica que “el Cielo contiene yang” (*tian bing yang* 天秉陽), y añade que estos fenómenos son “las funciones del Cielo” (*tian zhi yong ye* 天之用也).<sup>33</sup> Al homologar el “contener” (*bing* 秉) con el “funcionar” (*yong* 用), esta explicación refuerza el paralelismo mencionado anteriormente.

En general, la insinuación parece ser que “la escarcha, el rocío, el viento y la lluvia” se consideraban encarnaciones de la energía celestial. Esto es interesante porque, como ha sugerido Puett, se trata de fenómenos tangibles. Sin embargo, hay que destacar que ni el pasaje ni el comentario hacen hincapié en este aspecto corpóreo. Y este también es el caso de la estrofa anterior, en la que se explica que la tierra es “la morada del *yingqi*” y que el altar de la tierra “alberga el *yingqi*”. Por consiguiente, se podría pensar que los fenómenos atmosféricos y la tierra se habrían explicado y entendido como “recursos” y, por lo tanto, en relación con la economía. Pero, a pesar de sus evidentes asociaciones con la práctica de la agricultura,

---

32 *Yueji* 樂記 19 confirma estas correlaciones: “El *diqui* asciende a lo alto y el *tianqi* desciende abajo. El yin y el yang entran en contacto mutuo, y el Cielo y la Tierra actúan el uno sobre el otro” (地氣上齊, 天氣下降, 陰陽相摩, 天地相蕩). Aunque esto se dice de la música, concuerda con la explicación del altar *she* en el *Jiaotesheng*. Además, los términos *diqui* y *tianqi* aparecen tres y cuatro veces en el capítulo *Yueling* 月令, respectivamente. Este es el número total de apariciones de estos términos en el *Liji*.

estos fenómenos tangibles se explican no en términos económicos, sino en términos neumáticos.

Así pues, volviendo a la pregunta inicial: ¿era el estatus preritual de la naturaleza únicamente el de “recursos”? Al menos sobre la base del *JTS* 22, sugerimos que la respuesta debería ser negativa. Más precisamente, el pasaje parece demostrar que *tu* y *tian* no se referían únicamente a entidades corpóreas, sino también —y de manera aún más significativa— a energías o fuerzas presentes en la naturaleza. Ahora bien, incluso si Puett coincidiera con nosotros en que el Cielo y la Tierra se concebían, principalmente, como energías o fuerzas (*qi*), aún podría sostener que los seres humanos las experimentaban como “indiferentes” o “ajenas” y que solo podían vincularse con ellas mediante una percepción suscitada por medios rituales. Por ello, resulta necesario plantear la siguiente pregunta:

### **¿Era la relación sacrificial con la naturaleza un fenómeno puramente perceptivo?**

Es decir, ¿cómo se explica en el *Liji*, y en particular en el *JTS* 22, la relación sacrificial con el *qi*, así como con el Cielo y la Tierra como portadores del *qi*? Si la “experiencia” de la naturaleza no era de “indiferencia” y “desconexión”, ¿cuál era entonces el carácter de la “conexión” o “relación” que se establecía a través de la realización del sacrificio? Intentaré responder brevemente a estas preguntas. Sin embargo, hay que destacar que, en nuestra opinión, es extremadamente difícil, si no imposible, llegar a conclusiones definitivas sobre la naturaleza de la experiencia basándose en un texto escrito hace siglos, el cual, además, no se explaya sobre el tema, es decir, la persona estudiosa se ve obligada a trabajar, principalmente, con pistas e indicios. En este caso concreto, creo que la pista se encuentra en la afirmación de que el sacrificio del altar de la tierra “acogía” (*zhu* 主), “recibía” (*shou* 受) e “intercomunicaba” (*da* 達) el *qi* del Cielo y la Tierra.

Con respecto a las dos primeras expresiones, como se ha señalado, el hecho de que se diga que el sacrificio “acoge” y “recibe” el *qi* parece indicar que el cosmos era entendido como un conjunto de “fuerzas” o “energías”. Más aún, parece sugerir que el entorno natural se concebía

como especialmente receptivo al sacrificio humano. Es decir, términos como “recibir” y “albergar” no parecen indicar que el mundo, en cuanto conjunto de energías, se experimentara como una realidad indiferente. Por el contrario, dicha terminología invita a pensar que el Cielo y la Tierra se experimentaban como fuerzas fundamentalmente accesibles. La insinuación es que, a través de los sacrificios del altar de la tierra, el gobernante habría sido de alguna manera capaz de “aprovechar” el *qi* tanto de la tierra como de los cielos. Y esta “energía” o “fuerza” se presenta como fácilmente accesible mediante el sacrificio real.

Además, la experiencia de la accesibilidad energética no se explica en contraposición a la realización de los sacrificios. A decir verdad, el sacrificio en sí es descrito como el acto de “acoger” y “recibir” el *qi*. Y, aunque no se enfatiza, la corporeidad atmosférica del *tianyang* parece confirmar que la interacción sacrificial con la naturaleza no se reduce a una mera percepción, sino más bien constituye una experiencia verídica. Esto se refuerza aún más con la afirmación de que el gran altar de la tierra (*taishe*) permitió que los *qi* del Cielo y la Tierra (*tiandiqi*) se “comunicasen entre sí”. Esto parece implicar que los sacrificios realizados en dicho altar no solo permiten a los humanos comunicarse con estas fuerzas, sino que también facilitan que estas fuerzas se comuniquen entre sí.

Más precisamente, esto es posible gracias a que el *taishe* carece de techumbre. Por su parte, Kong Yingda enfatiza debidamente este aspecto cuando afirma que el pasaje “explica el significado de un altar de la tierra que no tiene techo” (解社不屋義也).<sup>33</sup> Esto concuerda con el hecho de que, como ya se ha explicado, el altar ya “alberga” *yinqi*, por lo que, al permanecer “sin techo” (*buwu* 不屋), no solo asegura que el *tianyang* pueda llegar a él libremente, sino también posibilita la interacción entre estos dos pneumas. Es decir, al hablar del altar de la tierra y de sus sacrificios, no nos referimos simplemente a una forma de conectividad, sino a una hiperconectividad: un procedimiento ritual que posibilita que múltiples entidades —agencias humanas, fuerzas celestiales y *pneumas*

33 Kong Yingda 孔穎達, *Liji zhengyi 禮記正義* [Los significados correctos del Registro de los ritos] (Hangzhou 杭州: Zhejiang Daxue Chubanshe 浙江大學出版社, 2019), 686.

terrenales— entren en contacto entre sí. Como sugiere una traducción moderna de esta estrofa, se trata de una comunicación sin impedimentos ni obstáculos.

En este sentido, el altar funciona como un conducto o canal energético. Y el hecho de que esta capacidad de canalización dependa de que el altar cuente o no con un techo, parece indicar que se trata de fuerzas o energías palpables y no simplemente de meras percepciones. En conclusión, aunque Puett tiene razón al sugerir que el sacrificio permite a los humanos “desarrollar una mejor relación” con los “elementos naturales”,<sup>34</sup> las fuentes parecen indicar que dicha relación no es meramente perceptiva, sino neumática, al menos en el caso de los sacrificios del altar de la tierra. Es decir, la relación humana con las fuerzas cósmicas no se establece en el nivel de las percepciones, sino en el de las realidades mismas.

A la luz de esto, examinemos ahora la expresión *she suoyi shendi zhi dao ye*. Como se ha señalado, en su traducción, Puett traduce *shen* como “convertir en espíritu”. Lo hace de acuerdo con su hipótesis general de que lo divino es un producto o efecto de la agencia ritual. Me gustaría revisar brevemente esta hipótesis, refiriéndome específicamente a la interpretación de Puett de *shen* como verbo en la estrofa antes mencionada. En primer lugar, es interesante señalar que la tradición exegética coincide en traducir el término como sustantivo. Por ejemplo, Kong Yingda comenta que la expresión “se refiere al establecimiento de los sacrificios del altar de la tierra, por lo que es el *dao* de los dioses en la tierra” (言立社之祭，是神明於地之道故也).<sup>35</sup> Por lo tanto, *shen* debe interpretarse como una referencia a los “dioses” o “inteligencias espirituales” (*shenming* 神明) ubicados “en/sobre la tierra” (*yu di* 於地). Esto sugiere que se creía que la tierra era la morada de un espíritu; en consecuencia, Sun Xidan explica que el altar de la tierra es donde el gobernante realiza sacrificios al “dios de la tierra” (*tushen* 土神).<sup>36</sup> El hecho de que ambos comentarios de la estrofa utilicen el término *shen*

34 Puett, “Human and Divine Kingship in Early China”, 210.

35 Kong, *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos*, 687.

36 Sun Xidan 孫希旦, *Liji jijie 禮記集解* [Compendio de explicaciones del Registro de los ritos] (Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局, 1989), 686.

como sustantivo indica que se lo utiliza de la misma forma ella. Más precisamente, indica que la palabra forma parte del sustantivo compuesto *shendi*, que significa “espíritu(s) de la tierra”. Por lo tanto, tal vez sea preferible traducir el término de esta manera.

Una vez hecho esto, llegamos a una comprensión de los “espíritus” distinta de la que propone Puett. Más concretamente, advertimos un paralelismo entre la afirmación de que la tierra es un *shen* y la afirmación de que contiene *qi*. En otras palabras, el pasaje sugiere que los “espíritus” son “energías”, y viceversa. En este sentido, el término “espíritu” no parece remitir únicamente a recursos o a percepciones, sino también —y más aún— a las fuerzas neumáticas de la naturaleza. Y, sin embargo, Puett tiene razón al sugerir que el *she* es “aquello mediante lo cual” (*suoyi* 所以) se logra algo. Pero, como indica el comentario de Kong, lo que se logra no es transformar la tierra en un espíritu, sino más bien “establecer los sacrificios del altar de la tierra” y “el *dao* de los dioses de la tierra”. Sobre la base de nuestro análisis anterior, esta frase parece indicar que “establecer” (*li* 立) un altar de la tierra equivalía a desarrollar un “método” (*dao* 道) para tratar la tierra como una realidad neumática y numinosa. Más precisamente, este método consistía en ofrecer sacrificios en el altar de la tierra y, de ese modo, canalizar las energías telúricas y celestiales.

A partir del análisis anterior, esperamos haber demostrado dos factores importantes. En primer lugar, que la naturaleza se entendía no solo como un recurso, sino también y, por sobre todo, como una energía. En segundo lugar, que esta energía se consideraba particularmente receptiva a la interacción humana a través de rituales y que, por lo tanto, la relación sacrificial con la naturaleza no era tanto una percepción mental como la experiencia concreta de “acoger” y “recibir” los pneumas terrenales y celestiales, e incluso de permitirles “comunicarse entre sí”. En consecuencia, no parece que la naturaleza se percibiera o se sintiera como “indiferente” o “ajena” a los humanos, ni que la experiencia del cosmos se concibiera en términos de una “desconexión inherente”. De este modo, nuestro análisis pone de relieve ciertas deficiencias del modelo de Puett.

Sin embargo, también debemos destacar que varias de sus proposiciones siguen siendo relevantes. Primeramente, este análisis ha confirmado la

hipótesis de Puett de que la relación humana con la naturaleza se construía activamente mediante la realización deliberada de sacrificios y que, por lo tanto, no se daba por sentada ni se asumía. Esto sigue siendo cierto independientemente del hecho de que, en nuestra opinión, el cosmos no se entendía ni se experimentaba como intrínsecamente desconectado de los seres humanos y que, en consecuencia, el carácter específico de la relación humana con él resulta ser distinto de lo que Puett imaginó originalmente. De manera que, aunque me he esforzado por demostrar que dicha relación no era una mera percepción, sino una realidad o experiencia neumática y que, por lo tanto, no debe considerarse como un “bolsillo de orden”, sino más bien como un orden de alcance más amplio y con vínculos sustanciales, esto no debe interpretarse como una indicación de que, en consecuencia, la existencia continuada de los vínculos entre la humanidad y la naturaleza fuera entendida como una característica natural e inherente del cosmos. Es decir, tanto si entendemos la interacción armoniosa entre *ren* y *dí* (o *tian*) como una percepción o como una realidad, en ambos casos debemos concluir que no se concebía como un acontecimiento espontáneo, sino como el resultado directo y exclusivo de la realización continua de sacrificios.

En segundo lugar, esto confirma la sugerencia de Puett de que la realización de sacrificios estaba impregnada de una sensación de fragilidad, en la medida en que el vínculo entre los seres humanos y el cosmos era susceptible de disolverse. Más concretamente, esto se hace evidente en la afirmación del pasaje de que el altar techado de un estado extinto era incapaz de “recibir” *tianyang* y, por lo tanto, de permitir que el *qi* del Cielo y la Tierra “se comunicaran entre sí” (*da*). En otras palabras, la capacidad de conexión del altar dependía exclusivamente de si tenía techo o no. Esto parece mostrar que la correlación entre los seres humanos y el cosmos no estaba garantizada porque, en determinadas circunstancias, podía dejar de producirse. En este sentido, la formulación central de Puett —a saber que el vínculo ritual humano con el cosmos era vulnerable— puede y debe conservarse. En resumen, *JTS 22* parece indicar que, aunque las correlaciones creadas a través del ritual eran amplias y generosas, seguían siendo frágiles. Retomaremos estas cuestiones a medida que avancemos

en el modelo explicativo de Ames y Hall, en particular en lo que se refiere al *Zhongyong*.

## Ritual y cosmos en el *Zhongyong*

Como se ha señalado, el *ZY* ocupa un lugar privilegiado en el modelo explicativo de Hall y Ames. Por lo tanto, resultaría pertinente evaluar críticamente su interpretación de este. Cabe mencionar que, aunque Hall y Ames fueron coautores de una traducción de este texto, muchos de los escritos de Ames sobre su cosmología y ética fueron redactados tras el fallecimiento de Hall y, por lo tanto, constituyen obra exclusiva del primero. Además, para los fines de este artículo, he optado por considerar el *ZY* como un capítulo del *Liji*. Por consiguiente, esto implica que, en lugar de centrarme en la versión del texto de Zhu Xi, como hacen Hall y Ames, me concentraré en la versión comentada por Zheng Xuan y Kong Yingda.

Nuestra crítica al modelo de Hall y Ames se desarrolla a partir de dos preguntas principales, ambas relacionadas con la relación entre ritual y cosmología. Como espero haber demostrado, un análisis cuidadoso del *JTS* 22 indica que, contrariamente a lo que afirma Puett, el *Liji* no describe el cosmos como algo intrínsecamente desconectado de los seres humanos. Al centrar nuestra atención en el *ZY*, tendremos la oportunidad de evaluar una hipótesis diametralmente opuesta a la de Puett, a saber, la de Hall y Ames, quienes afirman que, en la China antigua, el cosmos fue entendido como indisolublemente ligado a los seres humanos. Para ser más preciso, estos académicos angloamericanos afirman que las figuras del pensamiento chino antiguo concibieron el cosmos como un organismo autogenerativo y espontáneamente armonioso. Según este punto de vista, el *ZY* proporciona una cosmología de “producción espontánea”, “autotransformación” y “autosostenimiento”, idéntica al cosmos *ziran* del *Zhuangzi*.

Más concretamente, Ames compara el *ZY* con la historia de Pao Ding en el *Zhuangzi*.<sup>37</sup> Considera que ambos textos e, inclusive, toda la tradición cosmológica china clásica, ejemplifica una cosmología *ziran*.

37 Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2011), 129.

Concretamente, en el caso de ZY 26, esta lectura guarda relación con la noción de la “consumación o culminación de las cosas” (*cheng wu* 成物). Como sugiere el propio Ames, esta expresión tiene una fuerte connotación cosmológica.<sup>38</sup> En referencia a esta noción en particular, me gustaría poner a prueba la interpretación de Ames mediante las siguientes preguntas: ¿cuál es el carácter cosmológico específico de la (co)creatividad en el ZY?, ¿es “la consumación de las cosas” un proceso autogenerativo o *ziran*?, ¿es la cosmología del ZY idéntica a la del *Zhuangzi*?, ¿son espontáneos los procesos y las correlaciones? A continuación, intentaré responder brevemente a estas preguntas, en primer lugar, analizando la expresión *cheng wu* en el ZY 26 y, en segundo lugar, examinando otras nociones equivalentes tanto en el ZY como en el *JTS*, en particular con referencia al ZY 23. El análisis se desarrolla en referencia a dos cuestiones principales.

### ¿Es espontánea la “consumación” cósmica?

Uno de los pasajes que Ames cita habitualmente para respaldar la interpretación mencionada anteriormente es ZY 26.<sup>39</sup> Este es el único pasaje en el que aparece la expresión *cheng wu* y la base de su análisis de la “consumación de las cosas”. Por lo tanto, podría ser interesante examinar este pasaje y su interpretación:

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。

38 Roger T. Ames, “Reading the Zhongyong ‘Metaphysically’”, 92-94.

39 Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, 243; Ames, “Reading the Zhongyong ‘Metaphysically’”, 101-102; Roger T. Ames, “Getting Past Transcendence: Determinacy, Indeterminacy, and Emergence in Chinese Natural Cosmology”, en *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, ed. Nahum Brown y William Franke (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 22; Roger T. Ames, *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics* (Albany: State University of New York Press, 2021), 142.

“La determinación (*cheng* 誠) se consuma por sí misma y su camino se dirige por sí mismo. La determinación es el principio y el fin de las cosas, y sin ella no habría nada. Por eso, para las personas ejemplares, lo que se valora es la determinación. Pero la determinación no es simplemente la consumación de uno mismo, sino la consumación de todas las cosas”.<sup>40</sup>

Según Ames, la “autoconsumación” (*zi cheng* 自成) que se menciona aquí debe interpretarse como la consumación de “la propia persona”. De esta menra, concluye que se refiere a un proceso de “consumación personal” y “crecimiento personal”.<sup>41</sup> Además, en contra de la sugerencia de A. C. Graham de que existe cierto solipsismo en esta formulación, comenta que “lejos de definir *cheng* 誠 como “autocompletamiento”, en un sentido exclusivo del “yo”, el texto sostiene que ese cultivo personal es, invariablemente, un intento colaborativo de optimizar las posibilidades disponibles en la intersección vital entre las personas con propósito y las condiciones que las rodean”.<sup>42</sup> Por lo tanto, aunque personal, este proceso de consumación es colaborativo y deliberado; esto último redundando en la traducción de Ames de *cheng* 成 como “resolución” o “resolución creativa”. Dicha traducción busca recalcar que la “consumación” (*cheng* 成) se logra de forma activa.

Al mismo tiempo, Ames destaca, habitualmente, la dimensión cósmica de la “consumación”, por ejemplo, al explicar que este y otros pasajes del *ZY* “caracterizan al ser humano, literalmente, como un cocreador con los cielos y la tierra”.<sup>43</sup> Esto se dice, específicamente, en referencia a la afirmación de que *cheng* 誠 “consume todo” (*cheng wu* 成物), expresión que también traduce como “lo que realiza otras cosas y acontecimientos” (Ames 2011, 243) y “la culminación de todas las cosas”. En general, este análisis tiene como objetivo mostrar que, tanto a nivel personal como cósmico, la consumación y la armonización se producen de deliberadamente.

No vemos necesidad alguna de cuestionar la traducción de Ames del término *cheng* 成 y su análisis concomitante, ya que su constante énfasis

40 Ames, *Human Becomings*, 142.

41 Ames, *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*, 143.

42 Ames, *Human Becomings*, 167.

43 Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, 236.

en la intencionalidad de la “consumación” y la “determinación”<sup>44</sup> está bien justificado y hay muy poco, si es que algo, que añadir al respecto. Como se ha señalado, la hipótesis de la creatividad de Ames coincide, en gran medida, con la hipótesis del creacionismo de Puett, en el sentido de que ambas formulaciones destacan el hecho de que el ritual es una actividad proactiva e intencional. Sin embargo, es interesante señalar que, especialmente en el caso de Ames, este énfasis contrasta con su hipótesis de que, para el confucianismo, el cosmos “es *ziran* 自然, auto-generativo o, literalmente, “se hace a sí mismo””.<sup>45</sup>

En este sentido, la hipótesis de Ames nos invita a preguntarnos si el *ZY* realmente entiende el cosmos como un organismo autopoietico. Aunque resulta verosímil afirmar que el *ZY* reconoce la existencia de una “profunda simbiosis entre la creatividad humana y la natural”,<sup>46</sup> no por ello debe asumirse que el texto entiende el cosmos como un proceso espontáneo y autopoietico. Inclusive, *ZY*26 parece sugerir lo contrario cuando afirma que “sin esta determinación, no habría nada” (*bu cheng wu wu* 不誠無物), proporcionando así una contrapartida lógica al argumento de que la determinación creativa “consume las cosas” (*cheng wu*). En suma, lo anterior deja entrever que la expresión *cheng wu* se utiliza como parte del argumento de que la “consumación” cósmica no se produce de forma espontánea, sino que es el resultado de la práctica constante de “creatividad” o “determinación creativa” por parte del *junzi*. En sus comentarios de esta estrofa, tanto Zheng Xuan como Kong Yingda enfatizan este aspecto. El primero comenta:

物，萬物也，亦事也。大人無誠，萬物不生，小人無誠，則事不成。

“Cosas” se refiere a la miríada de cosas (*wan wu*) y también a los asuntos en general (*shi* 事). [Cuando] las personas importantes (*ta ren* 大人) carecen (*wu* 無) de determinación creativa, las innumerables cosas no nacen

44 Al traducir *cheng* 誠 como “determinación”, Ames parece referirse a la firmeza de voluntad, es decir, a la capacidad de actuar con convicción y entereza.

45 Ames, “The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology”. 91.

46 Ames, *Confucian Role Ethics*, 243.

(*bu sheng* 不生); [cuando] las personas insignificantes carecen de determinación creativa, entonces (*ze* 則) los asuntos no se llevan a cabo (*bu cheng* 不成).<sup>47</sup>

De manera similar, Kong señala lo siguiente:

言人有至誠，則能與萬物為終始。若無至誠，則不能成其物。若大人無至誠，則不能生萬物。若小人無至誠，則不能成其物。

Esto significa que [cuando] las personas tienen (*you* 有) la máxima determinación creativa (*zhi cheng* 至誠), entonces [ellas] son capaces (*neng* 能) de fusionarse con el principio y el fin de las cosas. Si (*ruo* 若) [las personas] carecen (*wu* 無) de la máxima determinación, entonces [*ze* 則] serán incapaces (*bu neng* 不能) de completar estas cosas (*cheng qi wu* 成其物). Si las personas nobles carecen de la máxima determinación creativa, entonces serán incapaces de generar las innumerables cosas. Si las personas mezquinas carecen de la máxima determinación creativa, entonces serán incapaces de completar estas cosas.<sup>48</sup>

Cabe destacar que ambos comentarios sostienen que la realización cósmica depende de que las personas posean (*you*) determinación creativa y no carezcan (*wu*) de ella. Si las “grandes personas” la tienen, entonces también tienen la capacidad (*neng*) de llevar las cosas a su consumación; si no la tienen, entonces la realización cósmica es imposible. Es importante señalar que no solo el contenido de estos comentarios, sino también su propia estructura gramatical, denota claramente que la existencia de personas con determinación creativa y capacidad de culminación no está garantizada y no puede darse por sentada. Por ejemplo, la expresión “si [las personas] carecen de la máxima determinación creativa, entonces [ellas] serán incapaces de culminar estas cosas” sugiere que la probabilidad de que las personas no posean creatividad es al menos tan alta como la de que sí la posean. En este sentido, el uso sistemático que hace Kong de la estructura “si” (*ruo*) - “entonces” (*ze*) es de gran relevancia, ya que sugiere claramente que la consumación cósmica es un acontecimiento condicional.

47 Kong, *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos*, 1272.

48 Kong, *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos*, 1272.

Lo anterior parece indicar que, según la tradición exegética, ZY 26 debe interpretarse como afirmando que la continua participación de los seres humanos en los procesos creativos y generativos del cosmos y, por lo tanto, en la “finalización de las cosas” en general, no está necesariamente garantizadas. En este sentido, los comentaristas explican, sin ambigüedades, que las cosas (*wu*) son incapaces de completarse por sí mismas; en cambio, deben ser completadas por la “gran persona”, ya que ella es la única capaz de hacerlo. En otras palabras, sin el continuo despliegue de creatividad por parte de “las grandes personas”, las cosas permanecerían incompletas. De este modo, el uso específico de la noción de *cheng wu* en ZY 26 parece estar en contradicción con la visión *zhuangziana* de que el cosmos es autopoietico (*ziran*). En consecuencia, sería pertinente reconsiderar la hipótesis de que la cosmología de ZY es idéntica a la del *Zhuangzi*. Asimismo, resultaría razonable considerar la posibilidad de que las cosmologías de ZY y JTS sean similares, en la medida en que ambas enfatizan que las correlaciones y los procesos cósmicos dependen de la ocurrencia de condiciones sacrificiales y capacidades rituales específicas, lo cual nos conduce a la siguiente pregunta.

### ¿Son espontáneas las “procreaciones y transformaciones” cósmicas?

Esperamos haber demostrado que la cosmología del ZY no parece describirse adecuadamente como “espontánea” o “autogenerativa”. Como se ha sugerido, esta conclusión traza los contornos de una comprensión ligeramente diferente del funcionamiento del cosmos que, a su vez, se asemeja a la de JTS 22. Esto queda reforzado por el hecho de que Kong Yingda, en su explicación de este pasaje, recurre a la noción de *cheng wu*:

風雨至則萬物生,霜露降則萬物成,故不爲屋,以受霜露風雨。霜露風雨至,是天地氣通也,

“El viento y la lluvia llegan (*zhi*至) [al altar de la tierra] y entonces nacen los miles de cosas (*wan wu sheng* 萬物生), la escarcha y el rocío descienden (*jiang* 降) [sobre él] y entonces se completan las miríadas de cosas (*wan wu cheng* 萬物成), por lo que [el altar] se construye sin techo, para que reciba (*shou* 受) la escarcha, el rocío, el viento y la lluvia, y para que la escarcha,

el rocío, el viento y la lluvia lleguen a él. Esta es la intercomunicación (*tong* 通) del *qi* del Cielo y la Tierra (*tiandiqi* 天地氣), y por eso se dice que “el *qi* del cielo y la tierra se comunicaban entre sí (*da* 達)”.<sup>49</sup>

Según Kong, por lo tanto, hablar de escarcha, rocío, viento y lluvia “alcanzando a” o “descendiendo sobre” el altar *she* —o, a la inversa, del altar “recibiendo” estos elementos— es hablar de la “finalización” (*cheng*) y la “generación” (*sheng* 生) de “las miradas de cosas” (*wanwu* 萬物). A su vez, ambas nociones están íntimamente relacionadas o son sinónimas de la “intercomunicación” (*da*, *tong*) de las energías (*qi*) del cosmos (*tiandi*). Esto demuestra que, en primer lugar, las diferentes nociones de *ZY* y *JTS* que hemos discutido hasta ahora están estrechamente relacionadas entre sí y, en segundo lugar, que se correlacionan con otras nociones que aún no hemos mencionado, como *sheng* y *tong*. Es decir, Kong empareja *cheng* con *sheng* y explica que, en este pasaje en particular, *da* debe leerse como *tong*, caracter que aquí traduzco como “intercomunicación”, pero que también tiene otros significados. Al examinar estos y otros paralelismos entre las cosmologías de *ZY* y *JTS*, nociones como *cheng wu* adquirirán una dimensión más profunda. Esta exploración, a su vez, nos permitirá examinar con mayor detalle las peculiaridades de la metafísica del *Liji*. En particular, me centraré en un aspecto al que hasta ahora no hemos prestado mucha atención: su naturaleza procesual.

Según se ha visto, Ames sistemáticamente subraya el carácter procesual de la cosmología china antigua. Hace esto particularmente en referencia a nociones como *sheng*, *da* y *tong*; traduce la primera como “aparición espontánea”<sup>50</sup> o “nacimiento, crecimiento y vida espontáneos y vitales”.<sup>51</sup> Asimismo, afirma que “la filosofía clásica china, concebida en términos más amplios, es un lenguaje que traza relaciones mediante el “desentrañamiento” (*jie* 解) y el “abrirse paso” (*da* 達 o *tong* 通) sin obstrucciones”<sup>52</sup>. Todas estas afirmaciones se supeditan a la hipótesis de que, en el pensamiento chino clásico, “el orden es reflexivo: se autoorganiza y se autorrenueva; es

49 Kong, *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos*, 686.

50 Ames, *Confucian Role Ethics*, 129.

51 Ames, *Human Becomings*, 177.

52 Hall y Ames, *Anticipating China*, 221.

"autosostenido", ziran".<sup>53</sup> Nuevamente, no tenemos nada que añadir a la interpretación que Ames (y Hall) ofrecen de *da* y *tong*; ya que, incluso, coincide con nuestro propio análisis; sin embargo, en lo que respecta a *Liji*, nos preguntamos si estas nociones pueden, o deben, considerarse como pertenecientes a una cosmología de "crecimiento espontáneo" o "emergencia espontánea". De este modo, así como ya hemos cuestionado si la "finalización" o la "consumación" son espontáneas, ahora nos preguntamos si cabe entender igualmente la "emergencia" o el "crecimiento" como procesos espontáneos. La relevancia de esta pregunta se hará más clara a medida que nos sigamos adentrando en el *ZY*, particularmente mediante el pasaje 23 de dicho texto:

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。<sup>54</sup>

Solo aquellos que tienen la máxima determinación creativa pueden desarrollar plenamente sus inclinaciones naturales. Al ser capaces de desarrollar plenamente sus propias inclinaciones naturales, pueden hacer lo mismo con las inclinaciones naturales de otras personas. Al ser capaces de desarrollar plenamente las inclinaciones naturales de otras personas, pueden desarrollar plenamente las inclinaciones naturales de las cosas. Si son capaces de desarrollar plenamente las inclinaciones naturales de las cosas, pueden asistir las transformaciones y procreaciones del Cielo y la Tierra. Si son capaces de asistir las transformaciones y procreaciones del Cielo y la Tierra, pueden formar una tríada con el Cielo y la Tierra.<sup>55</sup>

Al igual que *ZY*26, este pasaje enfatiza la singularidad de las personas capaces de actuar con "máxima creatividad". A diferencia de *ZY*26, *ZY*23 describe las habilidades de tales personas de manera ligeramente diferente y quizás más elaborada. Ahora sabemos que "la persona creativa" es capaz (*neng* 能, *keyi* 可以) de "desarrollar plenamente las inclinaciones naturales de las cosas" (*jin wu zhi xing* 盡物之性) y, por lo tanto, de "asistir la

53 Hall y Ames, *Anticipating China*, 231

54 *Zhongyong* 23.

55 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, XI-XLVI* (Oxford: Clarendon Press, 1885), 319 (traducción modificada).

transformación y procreación del Cielo y la Tierra” (*zan tian di hua yu* 贊天地化育). Estas dos expresiones serán el centro de nuestro análisis a continuación.

En primer lugar, hemos de recalcar que la expresión *jin wu zhi xing* guarda importantes similitudes con la expresión *cheng wu* y tal vez pueda interpretarse como una elaboración más detallada de la misma, sobre todo al tener en cuenta que ambas hacen referencia a las capacidades “creativas” de cierto tipo de personas. Por otra parte, en cuanto a la expresión *zan tian di hua yu*, Kong señala que *yu* 育 debe leerse como *sheng*; en consecuencia, traduzco *yu* como “procreación”. Además, ZY 23 se asemeja a JTS 22 y al comentario de Kong a dicha estrofa, en el sentido de que ambos coinciden en describir la relación humana con el cosmos en términos de la capacidad ritual de “intercomunicarse” o “formar una tríada” (*can* 參) con el Cielo y la Tierra. En ambos casos, la capacidad de alinearse plenamente con las transformaciones cósmicas se presenta como la característica más distintiva y el resultado último de la acción ritual. En resumen, esto sugiere que “la consumación” o “el pleno desarrollo” de las cosas están estrechamente vinculados tanto al surgimiento y la transformación del cosmos como a la capacidad humana de articularse de manera eficaz con este.

De este modo, el pasaje ilustra la tesis de Ames, según la cual, en la tradición china antigua, hablar de las cosas es hablar de procesos cósmicos; en este caso concreto, de los procesos de “transformaciones y procreaciones” (*hua yu* 化育) del Cielo y la Tierra y del pleno despliegue de las “inclinaciones naturales” (*xing* 性) de nosotros mismos, de las demás personas y de las cosas. Pero, como también señala Ames, este “devenir” no solo se refiere a los procesos cósmicos, sino también a formas humanas y rituales particulares de integrarse u armonizarse con ellos, algo que se manifiesta no solo mediante la “formación de una tríada” con el Cielo y la Tierra, sino también, y de manera aún más relevante, mediante la “asistencia” (*zan* 贊) y el “desarrollo pleno” (*jin* 盡) de los procesos cósmicos.

En general, ZY 23 ofrece un nivel de detalle mayor que ZY 26, tanto en lo que respecta a los componentes del cosmos como a la forma específica en que los seres humanos se relacionan con ellos por medio de los rituales.

Más concretamente, el pasaje muestra que la creatividad ritual no consiste solo en “consumar cosas”, sino también en dar pleno desarrollo y apoyo a los procesos cósmicos dentro de los cuales las cosas están siempre situadas. De ahí que la cuestión que nos ocupa pueda formularse del siguiente modo: ¿qué tipo de armonización con los procesos cósmicos está implicada en la capacidad de generar, completar y/o desarrollar plenamente las cosas? y ¿debemos describir dicha armonización como espontánea y concluir que cosmología del *Liji* es autopoética? Si hemos de responder de forma negativa a dichas consultas, entonces, ¿en qué consisten la “emergencia” y la “consumación” de las cosas? Consideramos que una respuesta a estas preguntas se halla precisamente en las nociones de *jìn* 盡 y *zan* 贊. Siguiendo a Legge, las traducimos como “dar pleno desarrollo” y “ayudar”, respectivamente. Nos centraremos primero en la primera noción y luego pasaremos a la segunda. Al respecto, es preciso recalcar que *jìn* también se ha traducido como “aprovechar al máximo”<sup>56</sup>, “llevar a su plena realización”<sup>57</sup> y “agotar”.<sup>58</sup> En términos generales, el término refiere a algo que se desarrolla hasta alcanzar su punto culminante. La expresión describe, por tanto, el proceso mediante el cual las propensiones cósmicas alcanzan su punto álgido.

Ahora bien, el solo hecho de que dicho proceso de florecimiento se explique como una forma de desarrollo asistido, parece sugerir que no procede de manera espontánea en un sentido estricto, es decir, a partir de sus propias inclinaciones. De este modo, al afirmar que las personas creativas permiten que las propensiones cósmicas alcancen su punto álgido, ZY 23 parece sugerir que estas propensiones no pueden hacerlo por sí mismas. A la luz de esto, ahora podemos centrarnos en el término *zan*, siguiendo a Legge, Ames y Johnston & Ping, lo traduzco como “asistir”, pero conviene mencionar que también puede traducirse como “ayudar” o “apoyar”. A propósito de este término, ¿son espontáneas las “transformaciones” y “procreaciones” del Cielo y la Tierra? Nuevamente, el mero hecho de que estos procesos cósmicos se describan como algo que

56 Ames y Hall, *Focusing the Familiar*, 105.

57 Andrew Plaks, *Ta Hsüeh and Chung Yung: The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean* (London: Penguin, 2003), 44.

58 Robert Eno, *The Great Learning and The Doctrine of the Mean* (2016), 48

requiere la “asistencia”, “ayuda” o “apoyo” de un tercero parece apuntar en la dirección contraria. En otras palabras, si estos procesos cósmicos fueran verdaderamente espontáneos, ¿por qué requerirían “asistencia”? En suma, el uso de esta terminología sugiere que se consideraba que el cosmos era incapaz de transformarse y procrearse por sus propios medios.

En resumen, en ambos pasajes se sugiere que para que el cosmos se desarrolle plenamente, se transforme y se reproduzca, es necesaria la intervención de alguien. De igual forma, no cualquiera está en condiciones de hacerlo, ya que debe llevar las inclinaciones naturales a su plena realización es una “capacidad” (*neng, keyi*) que “solo” (*wei* 唯) el *junzi* posee. En coherencia con ello, hay una concordancia con la sugerencia de ZY 26 de que, sin la creatividad de “la gran persona”, las cosas permanecerían incompletas. Solamente el *junzi* es capaz de desarrollar plenamente el cosmos y ayudar a su transformación y procreación, es decir, hablamos de una capacidad excepcional y muy infrecuente que, por definición, no debe presuponerse. El énfasis en la rareza de esta capacidad parece indicar que la probabilidad de su ausencia no puede, ni debe descartarse por completo. Por lo tanto, esta formulación sugiere poderosamente que el ZY argumenta que los procesos de emergencia (*sheng* 生), transformación (*bua* 化) e inclinación (*xing* 性) del cosmos no están garantizados, sino que dependen de la capacidad excepcional del *junzi* para llevarlos a su punto cúlmine de desarrollo. Dada la dependencia mutua entre la creatividad del *junzi* y los procesos cósmicos, y considerando que la creatividad no puede garantizarse por completo, ¿cómo podríamos entonces considerar el cosmos del *Liji* como uno espontáneo y autoorganizado en el sentido zhuangziano?

Pero esto no quiere decir que la capacidad ritual para dar pleno desarrollo al cosmos y asistirlo esté intrínsecamente desconectada de su funcionamiento ni dependa de la intervención de una deidad trascendental, como han sugerido Puett y Ames, respectivamente. Como se ha señalado, lo que se “lleva a su plena realización” (*jin*) es una “inclinación natural” (*xing*) y, por lo tanto, algo que deriva directa y espontáneamente de la naturaleza; al mismo tiempo, lo que se “asiste” (*zan*) es la transformación y la procreación del Cielo y la Tierra, de modo

que se trata de algo que existe de manera inherente dentro del cosmos. Así pues, parece que, aunque el texto afirma la íntima conexión del ritual con el cosmos y sus procesos, también sostiene que dichos procesos no son capaces de desarrollarse plenamente por sí mismos. ¿Cómo es esto posible?, ¿cómo debemos interpretar la interrelación entre la agencia ritual y las disposiciones naturales? Nuestra respuesta provisional a esta pregunta es que el texto sostiene que el cosmos solo proporciona el impulso inicial del proceso cósmico, y que, por lo tanto, la tarea del ritual consiste en aprovechar ese impulso y conducirlo hasta su conclusión. En otras palabras, y a diferencia del Pao Ding del *Zhuangzi*, los oficiantes rituales no pueden confiar en el proceso cósmico en sí mismo ni dar por sentado que los llevará a su destino, sino que deben ellos mismos conducir el proceso hasta su término. No obstante, esta cuestión excede el alcance del presente artículo, por lo que basta con señalar que los pasajes analizados parecen demostrar que, aunque la cosmología de ZY es correlativa y procesual, no es ni autogenerativa ni autoorganizada. Por lo tanto, parece que el estatus cosmológico particular de la cocreatividad en el ZY difiere de la manera en que Ames la ha descrito en sus escritos.

## Conclusiones

En resumen, la equivalencia que establece Ames entre la cocreatividad ritual y la espontaneidad cósmica de cuño zhuangziano, resulta problemática e incluso incoherente, particularmente si se considera que pasajes como ZY 23 y 26 sugieren que no hay garantías respecto de la capacidad humana de llevar a cabo el pleno desarrollo y la consumación de los procesos cósmicos. Este rasgo específico de la cosmología del ZY no figura en el modelo explicativo de Ames. Curiosamente, y como hemos señalado, se trata precisamente del aspecto de la cosmología del *Liji* que Puett —acertadamente, a nuestro juicio— pone en primer plano: es decir, una sensación de fragilidad. Según nuestro análisis, ZY 26 está, en efecto, atravesado por esta sensación. Más concretamente, la sugerencia de que la consumación cósmica no está asegurada puede, y quizá debería, interpretarse como una señal de que el orden cósmico resulta en alguna medida frágil. En este sentido, creemos que es importante reconocer,

simultáneamente, tanto las limitaciones de la formulación de Ames como la fuerza de la propuesta de Puett en lo que respecta a la estabilidad de los vínculos establecidos entre los seres humanos y el cosmos a través del ritual, pues este doble reconocimiento nos obliga, en última instancia, a reevaluar críticamente la especificidad de la cosmología del *Liji*.

En el mismo espíritu, concluimos que una fortaleza de la lectura de Ames es su enfoque en el “alcance cósmico” de la agencia ritual, en particular en la capacidad humana para integrarse, de manera eficaz, con el funcionamiento del cosmos. Como se ha señalado, esta característica particular de la cosmología del *Liji* parece faltar en el modelo de Puett. Sin embargo, al tiempo que destacamos esta virtud de la interpretación de Ames, queremos subrayar que las correlaciones y los procesos armoniosos que se logran mediante el ritual, en particular a través del despliegue de la creatividad, no parecen producirse de forma espontánea en el sentido zhuangziano. Como se ha sugerido, estas resonancias dependen de la continua puesta en práctica de la creatividad, una puesta en práctica cuya ocurrencia no puede garantizarse por completo y que, en este sentido, constituye una capacidad excepcional propia de un tipo particular de persona, el *junzi*. Curiosamente, esto concuerda con nuestro análisis de la cosmología de *JTS*, en la que la “intercomunicación” entre tian y di depende de la capacidad exclusiva de la casa gobernante para realizar sacrificios en un altar sin techo, una prerrogativa que; no obstante, es siempre susceptible de desaparecer.

De esta manera, y en relación con los modelos explicativos de Puett y Ames, tal y como se aplican a la lectura de la cosmología del *Liji*, esperamos haber explicado dos asuntos importantes. En primer lugar, que si bien Puett tiene razón al argumentar que el cosmos era frágil y percedero, esto no indica necesariamente que fuera intrínsecamente discontinuo. Segundo, que si bien Ames tiene razón al afirmar que el cosmos era procesual y correlativo, esto no indica necesariamente que fuera espontáneamente armonioso. Al mismo tiempo, pretendemos haber demostrado que la crítica de estos modelos da lugar a la comprensión de que sus principios fundamentales pueden complementarse exitosamente. Por tanto, si con Ames decimos que el vínculo que el ritual forjó entre

la humanidad y el cosmos fue efectivo y sustantivo, con Puett decimos que la continuidad y la persistencia de esta relación eran inciertas y, por lo tanto, frágiles.

De este modo, el énfasis de Puett en lo inarmónico puede considerarse como igualmente válido al énfasis de Ames en lo armónico. Incluso, esta es exactamente la formulación que observada en cada uno de los pasajes que hemos analizado: la idea de que la posibilidad de la armonía cósmica es tan real como la posibilidad de la desarmonía cósmica. En el caso del *JTS*, vemos esto en la sugerencia de que la existencia de un altar de la tierra sin techo, y así desconectado de las fuerzas cósmicas, es tan probable como la de un altar de la tierra con techo, y así conectado con dichas fuerzas. En el caso de *ZY*, observamos dicha covalencia en la insinuación de que la incidencia de una persona convencional es al menos tan alta como la de una persona excepcional. De esta manera, el *Liji* parece proporcionar un equilibrio bastante intrincado entre dos afirmaciones o aserciones aparentemente contradictorias: la afirmación de que la armonía entre el ser humano y el cosmos es ritualmente posible y sustantiva, y la afirmación de que esta armonía ritual es frágil y perecedera. Esta cosmología está impregnada, simultáneamente, de una sensación de armonía y desarmonía, poder y fragilidad, optimismo y pesimismo, etc.

La imagen que se desprende de estas idas y venidas es la del ritual como un canal o vehículo, es decir, el ritual funciona simultáneamente como canal para la intercomunicación efectiva y el pleno despliegue de los flujos neumáticos y como vehículo para la consumación exitosa y el desarrollo cabal de las cosas o los asuntos. Pero el logro de la canalización ritual y la consumación cósmica no se presenta como algo que se derive directamente de las inclinaciones naturales o de las fuerzas espontáneas del cosmos. Y esto es así incluso si admitimos que la realización del ritual implica interacciones íntimas y continuas con ellas, porque podría darse el caso de que no existiera un *she* o un *junzi* que lograra efectivamente tal integración y, por lo tanto, permitiera la canalización de los flujos cósmicos y/o el pleno desarrollo de las disposiciones naturales. En ese caso, no nos quedaríamos con un conjunto de entidades indiferentes y sin relación entre sí, ni con una colección de procesos espontáneamente

armoniosos, sino con un mundo parcialmente desarrollado e incompleto. Este mundo, aunque inherentemente receptivo a la intervención humana a través del ritual, estaría, sin embargo, a la espera —tal vez indefinida— de nuestra ayuda para dar los frutos que silenciosamente sabe que puede ofrecer. Es esta esperanza silenciosa de que las fuerzas que pulsan en el cosmos finalmente cumplan lo que el ritual viene a colmar. Tal es, por lo tanto, nuestra interpretación de la interacción entre el ritual y el cosmos en el *Liji*. A través de estas perspectivas, esperamos haber avanzado en nuestra comprensión más profunda de este tema. Y si los lectores siguen sin estar convencidos de nuestras conclusiones, confiamos en que al menos reconozcan la relevancia de las preguntas que hemos planteado.

---

## Referencias bibliográficas

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Ames, Roger T. 2014. "Collaterality in Early Chinese Cosmology: An Argument for Confucian Harmony (he 和) as *Creatio in Situ*". *Early China* 37: 445-470.
- Ames, Roger T. 2015a. "Reading the Zhongyong 'Metaphysically'". En *Chinese Metaphysics and Its Problems*, editado por Chenyang Li y Franklin Perkins. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ames, R. T. 2015b. "The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology". *International Communication of Chinese Culture* 2: 1-18.
- Ames, Roger T. 2016. "Getting Past Transcendence: Determinacy, Indeterminacy, and Emergence in Chinese Natural Cosmology". En *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, editado por Nahum Brown y William Franke, 3-32. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ames, Roger T. 2021. *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*. Albany: State University of New York Press.
- Ames, Roger T., and David L. Hall. 2001. *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Eno, Robert. 2016. *The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. <https://hdl.handle.net/2022/23422>.
- Hall, David L. y Roger T. Ames. 1987. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
- Hall, David L. y Roger T. Ames. 1995. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Johnston, Ian y Wang Ping. 2012. *Daxue and Zhongyong: Bilingual Edition*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.

- 
- Kong, Yingda 孔穎達. 2019. *Los Significados Correctos del Registro de los Ritos 禮記正義*. Hangzhou 杭州: Zhejiang Daxue Chubanshe 浙江大學出版社.
- Legge, James. 1885a. *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki, I-X*. Oxford: Clarendon Press.
- Legge, James. 1885b. *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, XI-XLVI*. Oxford: Clarendon Press.
- Plaks, Andrew. 2003. *Ta Hsüeh and Chung Yung: The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean*. Londres: Penguin.
- Puett, Michael. 2005. "The Offering of Food and the Creation of Order: The Practice of Sacrifice in Early China". En *Of Tripod and Palate*, editado por Roel Sterckx, 75-95. New York: Palgrave Macmillan.
- Puett, Michael. 2008. "Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections". En *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, editado por Nicole Brisch, 199-212. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Puett, Michael. 2010a. "Ritualization as Domestication: Ritual Theory from Classical China". En *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia: Ritual Discourse, Ritual Performance in China and Japan*, editado por Lucia Dolce, Gil Raz y Katja Triplett, 365-376. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Puett, Michael. 2010b. "The Haunted World of Humanity: Ritual Theory from Early China". En *Rethinking the Human*, editado por Michelle Molina y Donald K. Swearer, 95-111. Cambridge: Harvard University Press.
- Puett, Michael. 2015. "Constructions of Reality: Metaphysics in the Ritual Traditions of Classical China". En *Chinese Metaphysics and Its Problems*, editado por Chenyang Li y Franklin Perkins, 120-140. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sun, Xidan 孙希旦. 1989. *Compendio de Explicaciones del Registro de los Ritos 禮記集解*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.

- Vandermeersch, Léon. 1980. *Wangdao ou La voie royale: Structures politiques, les rites*. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Yang, Tianyu 杨天宇. 2016. *El Registro de los Ritos: Comentario y Traducción Moderna* 礼记译注. Shanghai 上海: Shanghai Guji Chubanshe 上海古籍出版社.