

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN**



TESIS DOCTORAL

**Retórica y comunicación: el papel de la comunicación en la
filosofía clásica china**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jiangjiao Yang

Director

Joaquín María Aguirre Romero

Madrid

© Jiangjiao Yang, 2019



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. JIANGJIAO YANG,
estudiante en el Programa de Doctorado D9AK,
de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

RETÓRICA Y COMUNICACIÓN: EL PAPEL DE LA COMUNICACIÓN EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA DE
CHINA

y dirigida por: DR. JOAQUÍN Mª AGUIRRE ROMERO

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 6 de junio de 2019

JIANGJIAO YANG.

Fdo.: _____

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID**

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

**RETÓRICA Y COMUNICACIÓN: EL PAPEL DE LA
COMUNICACIÓN EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA DE CHINA**

**Tesis Doctoral de Jiangjiao Yang
Dirigida por Dr. Joaquín M^a Aguirre Romero**

Madrid, julio de 2019

A mi abuelo, siempre,
quien ya no está y tanto me ha querido.
Él sabía que podía llegar a este punto en el que me encuentro.
Me ha enseñado el camino desde el principio y me esperará al final.

AGRADECIMIENTOS

La decisión de empezar el doctorado ha cambiado radicalmente mi vida. Sencillo no ha sido el proceso. Han sido incontables las horas del encierro y aislamiento durante la investigación de estos años. Particularmente por eso, tengo que manifestar mi más sincero agradecimiento a mi tutor, el director de esta tesis, Dr. Joaquín M^a Aguirre Romero, por el haberme alejado de la soledad durante la larga andadura de la presente tesis, y por su disponibilidad permanente para orientar y sugerirme de la manera más rigurosa y, al mismo tiempo, más iluminadora posible. Me ha enseñado a superarme a mí misma cada día y sin duda alguna, no sería una realidad este trabajo sin el respaldo completo de él, no solo por la ayuda académica, sino a veces psicológica.

Luego, una gratitud singular debo a todos mis profesores de la Facultad de las Ciencias de la Información, sobre todo a aquellos que me hicieron sentir como una compañera verdadera de aquí. Me gustaría destacar especialmente a Dra. María Jesús Casals Carro y a Dr. Antonio Dueñas Martínez. Como alumna suya, ha sido un auténtico placer en mi vida en España.

Por último, deseo dar las gracias más fieles a mi madre, por su amor y cariño silencioso e incondicional, y su carácter firme y resistente. Ella ha sido el faro que me ilumina en el camino de avance, y al mismo tiempo, también la luz que me indica la dirección de la casa.

ÍNDICE

RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	13
i) Motivación	13
ii) Objeto de la Investigación	14
iii) Marco Teórico	15
iv) Hipótesis y Preguntas de Trabajo	18
v) Estructura de la Investigación y Metodología	18
vi) Corpus	20
CAPÍTULO I: Características comunicativas de la cultura china y sus condiciones de habla	24
1.1 El silencio: un fenómeno ambiguo de multi-fachada	24
1.1.1 El silencio desde la Lingüística	25
1.1.2 El silencio desde la cognición	28
1.1.3 El silencio desde la Psicología Social	31
1.2 El silencio es oro	34
1.2.1 Palabras hechas sobre la actitud de hablar	36
1.2.2 El silencio de los japoneses	39
1.2.2.1 Comunicación no verbal en la comunicación intercultural y el pseudoambiente creado por los medios	40
1.2.2.2 El signo no verbal al estilo japonés	42
1.2.2.3 La educación escolar japonesa sobre la cortesía de hablar	44

1.2.3 Dos canciones populares desde Occidente y Oriente y refranes sobre el silencio	48
1.3 Condiciones del habla para el pueblo chino	54
1.3.1 La identidad cultural china y ¿Qué es Li?	55
1.3.2 El régimen de la comunicación confuciana: Li	59
1.3.3 ¿En qué consiste el Li?	62
1.3.4 Los ritos en la comunicación	65
1.3.5 La cortesía verbal y la lengua honorífica	70
1.3.6 Diferente rito, diferente acto	72
1.4 Estructura cultural-psicológica de la población china	78
1.4.1 El papel de la educación escolar y la lengua materna en la filosofía clásica china	78
1.4.2 Comparación de tratos de parentescos españoles y chinos	81
1.4.3 La <i>Hipótesis de Sapir-Whorfy</i> y el inconsciente colectivo	86
1.4.4 Funciones de un idioma relativamente estable y la formación de la estructura cultural-psicológica de la población china	89
1.5 Conclusión parcial	92
CAPÍTULO II: El fondo histórico del florecer de la filosofía clásica china y el nacimiento de su sofística y retórica	94
2.1 El fondo histórico del florecer de la filosofía clásica china	95
2.1.1 Razones políticas	97
2.1.2 Razones económicas	100
2.1.3 Razones culturales	102
2.1.4 Razones sociales	104
2.2 El nacimiento de la sofística y retórica chinas	107
2.2.1 Comparación entre sofistas griegos y la escuela de los nombres	107

2.2.2 La sofística y la retórica	109
2.2.3 Estudios de la relación entre la entidad y el nombre de Ming Jia	111
2.2.3.1 El concepto y el objeto	111
2.2.3.2 Lo particular y lo general	112
2.2.3.3 La dicotomía	115
2.2.3.4 El movimiento y el estado quieto	117
2.3 Conclusión parcial	118
CAPÍTULO III: Análisis del confucianismo y las <i>Analectas</i> desde el punto de vista de la comunicación	121
3.1 Conceptos de la comunicación en la época de Confucio	121
3.1.1 La comunicación interpersonal en la antigüedad china	121
3.1.1.1 La palabra “diálogo” desde la etimología y los significados de “palabra” desde la Lingüística	122
3.1.1.2 Estructurar la sociedad confuciana a través del lenguaje	124
3.1.2 Relaciones interpersonales y el posicionamiento de relaciones en la comunicación	128
3.1.2.1 Relaciones interpersonales y el autoconocimiento	128
3.1.2.2 El posicionamiento de relaciones en la comunicación	131
3.1.2.3 Relaciones interpersonales en el ambiente confuciano	136
3.1.3 La comunicación bajo contexto	143
3.1.3.1 El papel en la comunicación	144
3.1.3.2 Las reglas en la comunicación	147
3.1.3.3 La comunicación bajo diferentes estructuras sociopolíticas: ejemplo de la escritura de mujeres	151
3.2 ¿Qué es confucianismo?	155
3.2.1 ¿Qué clase de filosofía es el confucianismo?	157

3.2.1.1	¿Es el confucianismo pura filosofía?	157
3.2.1.2	¿Es confucianismo una religión?	158
3.2.2	El té y los ritos del té bajo la cultura confuciana	161
3.2.2.1	Significados atribuidos al té al estilo confuciano	161
3.2.2.2	Los ritos de té bajo la cultura confuciana	164
3.2.3	Semántica histórica de la benevolencia (Rén, 仁) y del hombre (rén, 人) en el confucianismo	168
3.2.3.1	Análisis etimológico de caracteres de la benevolencia (Rén, 仁) y el hombre (rén, 人)	168
3.2.3.2	La benevolencia y los ritos bajo contexto confuciano	173
3.2.4	El fenómeno de “carácter intercambiable” y el confucianismo	178
3.2.4.1	¿Qué es el fenómeno de “carácter intercambiable”?	178
3.2.4.2	Palabras representativas confucianas y caracteres intercambiables	180
3.3	Análisis de las <i>Analectas</i> desde el punto de vista de la comunicación	184
3.3.1	Factores comunicativos de las <i>Analectas</i> y el papel comunicativo de Confucio	184
3.3.1.1	Factores básicos comunicativos de las <i>Analectas</i>	184
3.3.1.2	El papel comunicativo de Confucio en la antigüedad china	187
3.3.2	Análisis de fragmentos representativos del ámbito comunicativo de las <i>Analectas</i>	188
3.3.2.1	La actitud sobre la comunicación bajo el valor confuciano	188
3.3.2.2	La preferencia de reprimirse a sí mismo en la comunicación	192
3.3.3	La creencia en la magia de las palabras	194
3.3.3.1	La relación entre el lenguaje y el acto según confucionismo	194
3.3.3.2	La adoración a los nombres en las <i>Analectas</i>	196
3.3.4	Conceptos femeninos en las <i>Analectas</i>	202

3.3.4.1 El fondo histórico de la comunicación para las mujeres	202
3.3.4.2 La actitud de Confucio sobre las mujeres en la comunicación	205
CAPÍTULO IV: El taoísmo y sus huellas en la Retórica y en la comunicación	
china	210
4.1 Características comunicativas de Laozi en el <i>Tao Te Ching</i>	212
4.1.1 La palabra “Tao” y la palabra “Te”	212
4.1.2 El elogio de ser suave	214
4.1.2.1 El poder suave	214
4.1.2.2 La diferencia entre la suavidad y la debilidad	217
4.1.3 Pensamiento en sentido inverso	219
4.1.3.1 La creencia en un cambio permanente	219
4.1.3.2 El sentido inverso en la comunicación de Laozi	223
4.2 Conceptos sobre el lenguaje en <i>Tao Te Ching</i> y <i>Zhuangzi</i>	228
4.2.1 La relación entre el Tao y las palabras	228
4.2.2 La relación entre las palabras y el significado	231
4.2.2.1 El desequilibrio entre las palabras y el significado	231
4.2.2.2 “La comunicación sin palabras”	238
4.3 Actitudes sobre la Retórica y la Comunicación del taoísmo	242
4.3.1 La relación entre el significado y la Retórica para <i>Zhuangzi</i>	242
4.3.2 Obstáculos comunicativos de la escuela taoísta	248
4.3.3 La deconstrucción y el lenguaje al estilo taoísta	251
4.4 “La adoración femenina” y el concepto del amor compasivo de Laozi	254
4.4.1 “La adoración femenina” en el <i>Tao Te Ching</i>	254
4.4.1.1 La metáfora del agua	254
4.4.1.2 ¿Una “adoración femenina”?	256
4.4.2 El concepto del amor compasivo de Laozi y su influencia en las	

relaciones interpersonales	259
CAPÍTULO V. El budismo Chan, su Retórica y la comunicación al estilo budista ...	263
5.1 El budismo Chan de China	264
5.1.1 ¿De dónde viene el budismo Chan?	264
5.1.2 El Dhyāna, el budismo Chan y el Zen	266
5.1.3 Disciplinas básicas del budismo en la comunicación	268
5.2 Principios comunicativos del budismo Chan	270
5.2.1 La desconfianza hacia la comunicación lingüística del budismo Chan	271
5.2.1.1 ¿No letras?	271
5.2.1.2 La meta comunicativa como una religión	275
5.2.2 ¿No sagradas escrituras?	278
5.2.3 La fractura del pensamiento lógico	282
5.3 Las figuras retóricas del budismo Chan	283
5.3.1 La comunicación no verbal en la escuela Chan	284
5.3.1.1 Meditación en el silencio	285
5.3.1.2 “Palabras” o gestos escandalosos	288
5.3.2 La paradoja y el Koan	290
5.3.2.1 La paradoja	290
5.3.2.2 El Koan	293
5.4 El fenómeno del lenguaje poético en el idioma chino	298
5.4.1 La estrofa budista	298
5.4.2 La poesía clásica al estilo de la escuela Chan	301
5.4.3 El lenguaje confuso y la concepción estética del budismo Chan	304
CONCLUSIONES	308
BIBLIOGRAFÍA	313

RESUMEN

La presente investigación se centra en las características comunicativas chinas y su conexión con las escuelas filosóficas clásicas. Se parte del principio de que existe una gran interacción entre las ideas filosóficas y su cristalización en el lenguaje precisamente a través de la aportación que las escuelas clásicas han hecho a la cultura.

Se comienza con la constatación de la peculiaridad cultural de la concepción del *silencio*, como algo conectado con la palabra misma. El silencio caracteriza la comunicación y el pensamiento desde una perspectiva cultural específica. Esta cualidad del silencio se aborda como una cuestión que va más allá de la cultura china, por lo que se analiza también en la lengua japonesa, también marcada por el confucianismo.

Se pasan a analizar las principales escuelas filosóficas clásicas chinas en sus dimensiones retóricas y comunicativas, fijándonos en el valor de verdad que conceden a la palabra, la caracterización de los interlocutores (especialmente desde la autoridad social, que se refleja en el lenguaje, pero también desde el género), en la capacidad de representación del mundo (el signo y las cosas) y en relación con los otros (capacidad de comunicación).

Sobre esas tres cualidades principales, junto con los elementos que proyectan, se desarrolla la investigación estableciendo las diferencias entre las escuelas y su aportación a la peculiaridad cultural de China. La investigación muestra la profundidad de la conexión de la filosofía con la vida cotidiana gracias a la capacidad de hacerse presente en el lenguaje y en los hábitos comunicativos chinos.

Palabras claves: confucianismo, taoísmo, budismo Chan, lenguaje, retórica,

comunicación, escuelas filosóficas.

ABSTRACT

This research focuses on the chinese communication characteristics and their connection with the classical philosophical schools. It is based on the principle that there is a great interaction between ideas and their crystallization in the language precisely through the contribution that classical schools have made to the culture.

It begins with the verification of the conception of silence, a chinese cultural peculiarity, as something connected with silence itself. The silence characterizes the communication and thoughts from a specific cultural perspective. This quality of silence has become an issue that goes beyond the chinese culture, just like the analysis in the japanese language, which is also marked by confucianism.

Then we analyze the main chinese classical philosophical schools in their rhetorical and communicative dimensions, paying attention to the value of truth that they give to words and the characterization of the interlocutors (especially from the social authority, which is reflected in the language, but also from gender), to the ability to represent the world (the signs and things) and to relations with others (communication capacity).

On these three main qualities, together with the elements that they project, this research is developed based on the differences between this schools and their contribution to the cultural peculiarity of China. This work also shows the deep connection of philosophy and the daily life thanks to the ability of reflecting philosophy in the language and in the chinese communication habits.

Key words: confucianism, taoism, Chan buddhism, language, rhetoric, communication, philosophical schools.

INTRODUCCIÓN

i) Motivación

Siempre albergo un gran interés y pasión por el lenguaje. Después de elegir la Filología Hispánica como carrera, he elegido una vida destinada a tener interacciones con el mundo occidental. Durante esta experiencia larga y específica de la comunicación intercultural con los hispanohablantes, especialmente con los españoles, he encontrado progresos, placeres, desafíos y al mismo tiempo, inspiraciones de esta investigación. Como en comparación con la comunicación con otras poblaciones occidentales, tratarse con una comunidad de la cultura oriental siempre es un tema más delicado. Sin duda alguna, se trata de dos mundos totalmente distintos, pero bajo la globalización avanzada de hoy en día, estrechamente vinculados.

Frecuentemente, el pueblo chino es marcado como *silencioso, introvertido, pasivo, indirecto o humilde* en las actividades comunicativas con el mundo occidental, y estas etiquetas puestas tienen una función recíproca. En este caso, el fenómeno del estereotipo no solamente trata de una imagen previa de los interlocutores de los chinos, sino también una parte del autoconocimiento de esta comunidad a la que le han sido puestas las etiquetas mencionadas. Es decir, a mi juicio, no solamente los occidentales están por conocer y entender mejor los comportamientos comunicativos de los chinos. Asimismo, el pueblo chino también tiene la necesidad de comprender por qué ha sido así su carácter nacional en la comunicación.

Por lo tanto, con esta investigación, a través de analizar las raíces filosóficas de la

cultura tradicional y en el lenguaje chino, esperamos que no solamente el mundo occidental entienda mejor el modo comunicativo de los chinos, sino también que la población china pueda descubrir los elementos filosóficos que ha dejado la cultura tradicional china en su formación de la estructura psico-cultural.

ii) Objeto de la Investigación

Esta tesis tiene como objeto de su investigación conocer las variaciones que se introducen en la comunicación desde la perspectiva de las tres diferentes escuelas de pensamiento que constituyen la cultura clásica china. Hay otras, pero estas son las principales y son las que han dado forma a nuestro pensamiento.

La cultura china tiene como característica muy definida la sucesión y convivencia de diferentes influencias filosóficas. Estas se han ido produciendo a lo largo de su historia asentándose en el interior de la cultura y configurando el modo de pensar y ver el mundo desde sus perspectivas.

El mismo papel que ha jugado en Occidente el cristianismo podemos estudiarlo en la cultura china a través de los diferentes sistemas filosóficos que han dado al pueblo chino una forma de entender el mundo y la vida.

Estas escuelas -junto a otras de menor importancia- han sido esencialmente el confucianismo, el taoísmo y el budismo Chan, que es posible detectar a través de las diferentes manifestaciones culturales, pues han configurado la visión del mundo, los valores y el sentido de la realidad.

Cada una de estas escuelas tienen sus propios principios básicos en lo referido a la “palabra” o al lenguaje, Esto se refiere a su forma de *relacionarse* con el mundo, su *valor* como forma de intercambio simbólico y a los límites de sus posibilidades. Cada una, por sus diferencias en la concepción de la palabra, concede un valor distinto a la comunicación y se comunican de una forma distinta. La comunicación es tanto objeto

de interés indagatorio o de especulación como una práctica entre sujetos, entre maestros y discípulos o simplemente entre seres humanos. En esta categoría se establecen todo tipo de distinciones, desde la jerarquía familiar a la social o al género. El lenguaje da forma y refleja el mundo que es ordenado e interpretado desde esas palabras y su conexión con el pensamiento, al que también da forma. La palabra y el lenguaje son mediación entre mundo, sociedad y pensamiento.

Nuestro objeto es el análisis de las condiciones y valores que cada una de estas escuelas filosóficas principales asignan a la comunicación, al lenguaje y a las derivadas de estas interacciones con el mundo. Desde este punto de vista, se estudiarán, por ejemplo, la relación entre la palabra y el conocimiento, las posibilidades de conocimiento en la comunicación, el tipo de “verdad” que se le asigna al lenguaje y su papel en la comunicación, etc.

iii) Marco Teórico

Esta tesis se centra en el valor comunicativo desde estas tres escuelas, que tienen cada una de ellas una percepción del lenguaje y sus posibilidades muy diferentes. Ello implica establecer unas relaciones entre conceptos básicos como son “palabra” “silencio”, “lenguaje”, “mundo”, “verdad”, “conocimiento”, “idea” “intercambio”, “representación”, “símbolo”, “signo”, “metáfora”, etc. Es decir, los ejes sobre los que se construye el sistema de pensamiento en sí mismo y en su relación con los mediadores (signos) respecto a las verdades posibles o la transmisión de las mismas.

Esto es importante pues a veces se llega a la *verdad* por la palabra y la comunicación, mientras que en otras la verdad solo se encuentra al final del silencio, como ocurre en el taoísmo.

Nuestros marcos, pues, son de orden filosófico (doctrinas filosóficas), lingüísticos (la palabra y su valor respecto a la idea y al mundo) y la comunicación (posibilidades

de acceder al otro a través del lenguaje). Recurrimos a las teorías del lingüista F. de Saussure, del filósofo M. Foucault, del filósofo y lógico C. S. Peirce, del psicólogo C. G. Jung y del filósofo y lógico Wittgenstein como apoyo teórico.

Desde la perspectiva anterior, nuestro marco se mueve alrededor de la Historia de las Ideas, las Teorías del Lenguaje y del Conocimiento y las Teorías sobre la Cultura. La separación de estos aspectos es más formal que real, ya que en las doctrinas que forman nuestro corpus, en las tradiciones y textos recogidos, se manifiestan de forma unificada, lo que es característico de una cultura viva. Esto hace referencia a la propia complejidad del fenómeno que se analiza, que se manifiesta en su riqueza y fluidez. No analizamos simplemente un corpus doctrinal, sino su traducción como fenómeno comunicativo y cultural, su huella en lo cotidiano.

Las personas que viven en un entorno como la cultura china están absorbiendo formas de entender el lenguaje y sus límites, ya que estas ideas se encuentran alojadas en los mismos caracteres o en historias y refranes. Muchas de ellas tienen su origen en estas escuelas, que han marcado el carácter chino y su cosmovisión. Pocas culturas tienen tanta identificación con el lenguaje mismo, que ha quedado reflejado en los caracteres que se han transmitido durante miles de años. Las escuelas han llegado a la cultura y le han dado forma, ya que no son sistemas ajenos a ella, sino que tienen un papel esencial en la visión del mundo. Mucho de esto se produce y reproduce desde el lenguaje mismo.

Por eso es difícil en este caso separar las ideas de los signos, ya que estos han dado forma a las ideas de manera diferente a las escrituras fonéticas. Los caracteres son huellas culturales, conservan la visión y la transmiten acumulándose en las expresiones propias, dando lugar a una gran unidad cultural.

Líneas principales teóricas

1) Filosofía (en el sentido de las escuelas)

2) Teorías sobre el Lenguaje y el Conocimiento

3) La Comunicación y Cultura

4) Retórica

Como una cuarta línea, es especialmente importante el enfoque retórico (Comunicación + Lenguaje), ya que se trata de la eficacia comunicativa del lenguaje, definiendo esta desde los objetivos propios de cada escuela. La Retórica es el punto en el que se entrecruzan y entremezclan la visión del lenguaje y una visión de la comunicación posible o eficaz, que supone comprender los límites de ambos, lenguaje y comunicación. Por ello, no son campos separados -como hemos explicado- sino convergentes en el fenómeno en su realidad analizada.

Cada escuela supone un principio filosófico, su marca distintiva, por lo que necesitamos una visión interior (cómo se percibe) y cómo es vista desde el exterior (visión externa). Es esta visión externa la que nos permitirá tratarlas conjuntamente para el análisis comparado de los elementos señalados. Esto sería el campo de una especie de Filosofía Comparada, en donde unos mismos elementos (lenguaje, palabra, conocimiento, verdad, etc.) son objeto de análisis contrastado para ver sus diferencias conceptuales específicas.

Cada escuela tiene su propia concepción del Lenguaje y las posibilidades del Conocimiento, estableciendo las posibilidades de Comunicación en el seno de la cultura, lo que supone una Retórica específica en cada caso.

Este planteamiento supone el *ascenso* desde lo concreto (el hecho comunicativo-cultural, el texto, el diálogo, el rito, el silencio), marcado por un “estilo” propio del confucianismo, del taoísmo o el budismo, que puede ser analizado retóricamente. De esta forma se conectan en el análisis por un lado las ideas filosóficas, los principios, con los hechos fruto de la cultura, a los que dan forma las palabras u otras formas de semiosis.

No ocupamos, pues, de cómo las teorías dan forma a los hechos y cómo los hechos reflejan las teorías.

iv) Hipótesis y Preguntas de Trabajo

Nuestras hipótesis de partida son:

- El idioma chino conserva en el lenguaje y en sus expresiones la influencia filosófica de las escuelas principales, que se han convertido en material de uso cotidiano.

- La filosofía no solo se expresa con el lenguaje sino *a través* del lenguaje, de tal manera que las escuelas están presentes no solo como doctrinas sino como formas verbales, es decir, se manifiesta desde el signo que refleja una idea (confuciana, taoísta o budista) al texto (expresiones hechas, palabras fijas, refranes, modismos, etc.).

- El silencio del pueblo chino no tiene simplemente un carácter comunicativo, sino que conlleva una actitud que es herencia de la cultura y la filosofía clásica china. Es decir, el silencio tiene valor filosófico-cultural.

- La filosofía clásica china da lugar a materiales, reglas y órdenes del lenguaje y formas y prácticas de la comunicación.

v) Estructura de la Investigación y Metodología

Un trabajo de estas características necesariamente tiene que partir del análisis de las escuelas desde la pertinencia de sus criterios, en este caso los que relacionan los elementos señalados con cada una de estas formas filosóficas.

En una primera parte se trata de establecer los elementos globales que determinan la cultura comunicativa china. La función de esta parte es comprender los fundamentos y señalar su especificidad dentro del conjunto de la cultura de China y su desarrollo en el tiempo.

Tratamos de señalar los orígenes de las escuelas junto con sus características

diferenciales en el devenir cultural. En el capítulo I se trata de definir las características chinas desde la pragmática comunicativa, en donde se estudian factores como el silencio, el trato del parentesco u otros elementos que forman parte de la mente colectiva.

En el capítulo I se trata de describir, además, la forma práctica en la que se desarrolla la comunicación en el interior de la cultura. Nos ha parecido indicado la introducción también de algunas características japonesas de la comunicación para comprender mejor las diferencias con la comunicación en Occidente.

En el capítulo II, se aborda la cuestión del nacimiento de la filosofía clásica china, el nacimiento de la Retórica y una breve conexión con la retórica clásica occidental. No es objeto de nuestro análisis la comparación de las dos retóricas, la oriental y la occidental, algo que nos llevaría a una redefinición de objetivos. Nos ocupamos de la sofística china como doctrina sobre la palabra y el lenguaje como forma comunicativa y tratamos de definir las peculiaridades de su surgimiento.

El capítulo III nos lleva a una metodología analítica para llegar a los conceptos básicos que se desprenden de la filosofía y los textos confucianos. Dentro del sistema confuciano, las posiciones sociales son básicas para determinar las formas de comunicación interpersonales. Por ello, se analizarán las distintas posibilidades del lenguaje desde esas perspectivas de orden y jerarquía. El confucianismo es la escuela con mayor sentido “social” y “político”, ya que el orden del mundo se refleja en el lenguaje y el orden del lenguaje asegura el orden exterior. La comunicación, por ello, debe seguir su propio orden para mantener el equilibrio y las relaciones de poder.

El capítulo IV se centra en el estudio del taoísmo, una comunicación “anti comunicativa”. Escuela diferente de la confianza confucionista en la palabra, en el taoísmo, la palabra camina hacia el silencio. Hemos realizado análisis de los conceptos básicos, como el esencial del Tao y su relación con la comunicación y el auto

conocimiento. Aquí nuestro análisis se ha centrado en algunas metáforas básicas, como el agua, dado el carácter indirecto de la comunicación como forma de acercarse al conocimiento. En este sentido, al análisis conceptual se complementa con el retórico y las figuras del lenguaje (metáfora) y su valor revelador.

En el capítulo V, nos enfrentamos al reto de la escuela budista del Chan, que supone otra forma de entender la comunicación y los términos relacionados. El budismo Chan es una forma directa e indirecta de comunicación, ya que es transmisible pero en un sentido diferente que hace que el conocimiento sea siempre una aproximación que el sujeto finalmente hace suya, es decir, una apropiación. Los textos básicos y las obras representativas del budismo Chan nos sirven para comprender estos procesos comunicativos y valores y límites del lenguaje, y las figuras retóricas de esta escuela budista nos muestran una nueva forma de cumplir las metas comunicativas.

De ahí se pasará a las conclusiones finales.

vi) Corpus

En esta investigación, el corpus de análisis es variado en sus formas, ya que comprende desde expresiones de los caracteres a frases o refranes, textos específicamente filosóficos, como son los escritos de los maestros y discípulos de cada una de las escuelas.

Es importante señalar en este aspecto, que la misma producción de esos textos define las características comunicativas de las propias escuelas. En ocasiones serán las palabras y dichos de los maestros, en otras incluso poemas, en otras ocasiones historias o biografías. La variedad de materiales es grande y su uso diferente en términos de función y transmisión.

En este apartado se recogen las principales fuentes del corpus agrupadas por las escuelas de las que nos ocupamos, al igual que otras fuentes para temas señalados de

forma más general o como parte de la cultura china.

Los textos usados son en lengua china. Hemos utilizado las versiones que nos han parecido más autorizadas y en ocasiones varias de ellas. Hemos utilizado las versiones españolas o inglesas (en algún caso) eligiendo las que nos parecen más correctas o traduciendo al español las que nos parecían poco acertadas o las inexistentes. Todo ello se señala específicamente en cada momento.

- Para el confucianismo:

En este apartado, tenemos la obra más absolutamente clásica de la escuela confuciana, las *Analectas*¹ como materia del análisis. Hemos elegido una versión española traducida desde el inglés. Se trata de la versión de Simon Leyes (seudónimo de Pierre Ryckmans, 1935-2014) de 1997, quien fue un sinólogo belga importante del mundo occidental. Según sus traducciones y las notas de sus comentarios sobre cada capítulo, tenemos motivos para creer en su buen entendimiento de la obra y la fidelidad de su versión.

- Para el taoísmo:

Analizamos esta escuela con la obra *Tao Te Ching*² de Laozi y la obra *Zhuangzi* del mismo Zhuangzi. Como el taoísmo es muy abstracto, las traducciones sobre estas dos obras, especialmente sobre el *Tao Te Ching*, han sido un poco diferentes en algunos términos delicados. Hemos elegido varias versiones, en español y en inglés. Cuando extraemos fragmentos desde el *Tao Te Ching*, siempre comparamos las versiones que tenemos y elegimos la versión que nos parece más acertada. Con respecto a la obra de Laozi, la versión española de Iñaki Preciado Idoeta (sinólogo español, 1941-) ha sido la citada con más frecuencia.

En el caso de *Zhuangzi*, hemos elegido otra vez la versión española traducida

¹ En la antigüedad china hay 3 versiones de esta obra, y en este trabajo hemos utilizado la versión en castellano de la traducción de la versión actual de China.

² Generalmente se considera que hay 4 versiones de *Tao Te Ching* en la antigüedad china, y en esta tesis hemos utilizado la traducción de la versión actual, también la versión más usada en China.

por Iñaki Preciado Idoeta, considerando que es un experto en la traducción de la escuela taoísta. Por último, tenemos la obra *Cuentos de los Sabios taoístas* del escritor francés Pascual Fauliot como una agregación de materias.

- Para el budismo Chan:

Para entender la forma verbal y no verbal de transmitir concepciones del budismo Chan, tenemos unas obras magníficas, como *Introducción al Budismo Zen*, y *Ensayos sobre Budismo Zen* del filósofo japonés D.T. Suzuki, *Budismo Zen y Psicoanálisis* de D.T. Suzuki y Erich Fromm y el *Sutra del Sexto Patriarca* de la secta Chan como textos de apoyo. También extraemos enunciados ilustrados desde *Antropología del Budismo* del erudito español Juan Arnau y *Buda, Una Biografía* de la escritora inglesa especializada en religión Karen Armstrong. Aparte del Sutra que es en chino originalmente, otras obras son del inglés o del español. Especialmente la obra *Budismo Zen y Psicoanálisis* de D.T. Suzuki y Erich Fromm, un resumen de los discursos de una conferencia celebrada en 1957 en México (UNAM), su versión española ha sido muy fiable.

En cuanto al *Sutra del Sexto* de Hui Neng, como trata de una obra muy específica del budismo, no hemos encontrado una edición fiable en castellano. No obstante, hemos encontrado una versión inglesa llamada *The Sutra of Hui-Neng, Grand Master of Zen*, traducida por Thomas Cleary (Doctor en lenguajes y civilizaciones del Asia Oriental de U. Harvard) en 1998. De acuerdo con esta versión en inglés y dos versiones públicas de Internet en español, hacemos comparaciones persistentes durante la redacción. En ciertos casos, cuando no encontramos versiones satisfactorias, traducimos según nuestro entendimiento desde el prisma de este trabajo.

Además, en esta tesis se manejan diversos soportes para las ediciones.

1) Libros y revistas impresos, a los que se cita por su edición, año, página, etc.

2) Ediciones digitales. Carecen de páginas estables porque son escalables en su tamaño de letra (tipografía escalable) y se ajustan a las pantallas, por ello varía la numeración de sus páginas. En estos casos, se cita por la estructura visible del texto, es decir, capítulos, apartados, epígrafes, etc., localizables en el texto por estas referencias.

Hay ediciones digitales que se corresponden con un ejemplar impreso en su contenido, pero no en su formato. Muchas de ellas son descargables para los e-readers, por lo que se aporta información sobre su origen impreso (editorial, año, lugar) pero no se da información sobre las páginas.

3) Ediciones digitales facsimilares. Son documentos digitales que reproducen de forma facsimilar ediciones impresas, respetan por tanto las páginas y sus numeraciones. Se indican las páginas de la edición impresa y se señala su fuente digital (caso pdf).

Capítulo I

Características comunicativas de la cultura china y sus condiciones de habla

1.1 El silencio: un fenómeno ambiguo de multi-fachada

Como el silencio, o el carácter de ser silencioso, en cierto grado, puede ser considerado como una etiqueta de la impresión general de los occidentales para los orientales, y para explicar bien la idea de esta tesis, antes de desarrollar el corpus principal, quería analizar este fenómeno ambiguo desde el punto de vista de la comunicación. Antes de todo, quería clarificar el carácter de la palabra “silencio”. Desde el ángulo del lenguaje, ¿esta palabra nos parece positiva, negativa o neutra? Creo que la mayoría de la gente va a elegir neutra, porque aparte de utilizarla en el campo comunicativo para describir la conducta de un colectivo no tan activo como esperábamos, la palabra “silencio” sigue siendo usada en muchas otras ocasiones, e incluso, en algún contexto, puede ser considerada como una virtud, tanto en Occidente como en Oriente.³

No obstante, cuando esta palabra se relaciona con la comunicación, creo que la mayoría se va a inclinar a cambiar de opinión, porque cuando hablamos de la

³ Nota de la autora: Por ejemplo, cuando paseamos por un museo bastante nutrido de obras maestras mundiales como el Prado de Madrid, durante la contemplación del arte eterno, seguro que el silencio de otros visitantes acompañantes va a ser una gran conducta que todo el mundo apreciaría mucho. Ni mencionar en los espacios limitados y cerrados como la cabina del avión o el vagón del tren, el silencio siempre es una virtud bienvenida para la mayoría de la gente. Por cierto, en el tren de Inglaterra se puede elegir el vagón silencioso, y la gente de ese vagón tiene la preferencia y al mismo tiempo la obligación de mantenerse en silencio. A mí personalmente me gusta mucho ese detalle de diseño, y lo tomo como un punto en común entre los asiáticos y los ingleses, quienes siempre nos dan una impresión más seria, tranquila o discreta.

comunicación, generalmente estamos hablando de una comunicación con una lengua, es decir, con palabras. Por lo tanto, para mucha gente, en este ámbito, el silencio alude a un rechazo de la comunicación, aunque no directamente, pues supone poco interés por expresarse e intercambiar ideas. Podemos decir que, en una idea general de las sociedades humanas, con excepción de ciertas ocasiones determinadas, el fenómeno del silencio en la comunicación no se trata de una respuesta positiva. Especialmente nos interesa cuando se produce un contacto personal entre un occidental y una persona de origen oriental.

Pues, ya estamos de acuerdo en que el fenómeno del silencio en la comunicación tiene aspectos negativos. Además, cuando utilizamos su adjetivo “silencioso” para figurar el estilo comunicativo de algún individuo o colectivo, en la generalidad de los casos, sería el contrario de ser activo. A saber, para el público general, ser silencioso, con mucha probabilidad, equivale a tener un estilo comunicativo pasivo, e incluso significa que no sea una persona social, popular o públicamente bien recibida. Así que la gente común suele inclinarse a tener una imagen negativa sobre la índole de ser silencioso en la comunicación.

1.1.1 El silencio desde la Lingüística

Después de intentar clasificar la impresión general comunicativa del silencio, vamos a analizar el fenómeno del silencio desde tres aspectos, que son el aspecto del lenguaje, de la cognición y de la Psicología Social respectivamente.

Primero, hablamos desde el aspecto del lenguaje. Desde este punto de vista, el silencio supone una ausencia del sonido, aunque la comunicación siga existiendo. En este aspecto, sería interesante colocar a la vista la ansiedad por utilizar una lengua no materna, específicamente para los extranjeros quienes viven en un país de habla distinta,

con un sistema lingüístico totalmente diferente. Por ejemplo, dos personas del mismo sistema lingüístico latino se pueden entender el uno al otro un cierto contenido, aunque no compartan un mismo idioma, y en cuanto a las letras, más coincidencia entre dos distintos idiomas, pero del mismo sistema lingüístico. Y eso no sólo pasa entre países vecinos de la Unión Europea. También es muy probable que un chino y un japonés puedan comunicarse, en líneas generales por escrito. No totalmente, claro. Sólo por escrito, porque el japonés escrito contiene bastantes caracteres chinos. También comparten los dos idiomas una gran cantidad de palabras de pronunciaciones parecidas, aunque no tanto como el español y el portugués. Para el uno y el otro es como si se estuviera hablando su propia lengua, pero con un acento muy fuerte y peculiar. Los interlocutores siempre pueden captar bastantes informaciones, aunque a veces poco definidas.

Lo que pasa entre el chino, el japonés e incluso el coreano es que dominar una de estas lenguas, actúa en favor del aprendizaje de la otra. Por lo tanto, para una persona de otro sistema lingüístico, la ansiedad por utilizar una lengua no materna es más que la de una persona que provenga del mismo sistema, sea latino, eslavo, etc. Esa tensión nerviosa te persigue durante todo el proceso de la comunicación, sin abandonarte, y el silencio es como un descanso imprescindible para la fatiga de la lengua y del cerebro.

Entiendo perfectamente esa situación, porque yo soy una de esas personas que utilizan el silencio con frecuencia como un escudo indispensable y omnipresente en una comunicación informal. Pongo por caso, cuando me cruzo con algún vecino en el hall de nuestra vivienda, a veces, especialmente cuando no estoy en buen humor o haber tenido un día muy largo, fingiré parar un momento en la planta baja examinando el buzón, aunque sabía que no hay nada dentro porque lo acabo de ver. Todo esto es solamente para no tomar el mismo ascensor con el vecino que se me cruzó y nos obligaría charlar un poquito. No es que no me haya gustado algún vecino o tuviera

alguna mala experiencia antes, solo es que una conversación sin mucho sentido en un espacio pequeño y cerrado con una persona de otra lengua, es bastante embarazoso e incómodo en la comunicación intercultural para una persona que adora el carácter del silencio, y no importa que en la vida real siempre reciba comentarios como muy social, cien por cien activa y abierta, e incluso un poco habladora. Tampoco importaría decisivamente el nivel del español que tengo yo, porque es simplemente no quería hablar, y cuando se trataba de lo obligatorio de utilizar una lengua no materna, ni mucho menos.

No obstante, hay que aclarar que la voz pidiendo silencio de mi interior no está siempre tomando las riendas. A decir verdad, sólo en pocas ocasiones tiene dominio sobre mis sentimientos, y supongo que eso pasa a todo el mundo. La situación en la que el interlocutor se encuentra determina radicalmente cómo sale la comunicación, y en capítulos posteriores también voy a analizar el contexto comunicativo bajo el fondo de la filosofía clásica china. Y desde el punto de la lingüística, la ansiedad de utilizar una lengua no materna agudiza esa inquietud que antes queríamos ocultar tanto como fuera posible.

Aquí quería añadir un punto de interés. Durante la redacción de este párrafo, antes quería sustituir la palabra “ansiedad” por la palabra “estrés” para que no se repitiera una misma palabra demasiado, y de repente, me di cuenta de que no son exactamente iguales las dos palabras. Aunque ambas describen un estado inquieto, de nerviosismo, existen diferencias distinguibles. Son sinónimos de intensión, inquietud, angustia, preocupación, zozobra, etc. Sin embargo, aparte de las implicaciones mencionadas que tiene, considero que la palabra “ansiedad” implica un significado más, que es un deseo de hacer algo, pero desear con ansia.

La ansiedad por utilizar una lengua no materna en la comunicación, en mi opinión, es por el temor a equivocarse frente a los nativos. Aunque se abrigue sigilosamente un

deseo interior de expresarse, quizá impetuoso y vehemente, o una pasión ardiente de practicar su español o lo que sea, no se atreve a hablar y comunicarse. Porque se tiene más vergüenza que ese deseo y al final la parte ansiosa se mantiene dominada y la persona que se encuentra en una situación similar, no ha podido sacar ni una sílaba de su boca hasta que el silencio se convierte en el único mensaje que es capaz de transmitir al mundo exterior.

Sí, existe gente sin el menor temor a equivocarse, y tienen ganas inagotables de presentarse al público que no comparte el mismo origen. Creo que esa es precisamente la parte divertida de hacer una investigación sobre la comunicación.

Por un lado, se trata de un estudio que se vincula estrechamente con el ser humano; por eso siempre implica el sentimiento y la emoción, las conclusiones sacadas no podrían ser tan definitivas como en ciencias confirmadas con números.

Por otro lado, creo que la comunicación no es solamente una simple disciplina, sino un campo formado por conocimientos interdisciplinarios, como la sociología, la psicología, la filosofía, la lingüística, la antropología y demás. De ahí que tengamos muchos puntos de vista para investigarla y sacaríamos distintas conclusiones. Además, la conclusión de cada investigador siempre se relacionaría con un cierto grupo de personas, pero es muy difícil hacer una investigación de comunicación que se puede aplicar a todo el mundo, porque el ser humano y la sociedad es un tema demasiado inmenso para explicar, y mi tesis también tiene su limitación. Para aclarar, voy a poner énfasis en la comunicación intercultural basada en la filosofía clásica china.

1.1.2 El silencio desde la cognición

Volveremos para conocer mejor el fenómeno del silencio desde el segundo punto de vista, que es de la cognición. Analizaremos semánticamente las percepciones

principales del silencio, las cuales hemos dividido en dos grupos. El grupo A es de las percepciones más positivas del “silencio”, y al contrario, el grupo B es de las que tienen una tendencia negativa. Tenemos los dos grupos abajo:

A. Ser poderoso, ser fuerte, sentirse cómodo, meramente no hay nada importante que decir;

B. Ansiedad, desacuerdo, hostilidad, incompatibilidad, debilidad (inseguridad), timidez, falta de habilidades verbales, falta de voluntad para comunicarse, duda.

Vamos a analizar uno por uno. Antes de todo, las percepciones del grupo A son generalmente positivas, es decir, son situaciones en las que el silencio como una respuesta o una reacción no va a tomarse de una manera negativa. La gente no va a relacionar con la incapacidad de comunicarse con fluidez. Sin embargo, las del grupo B son lo contrario, y es verdad que las vinculan con problemas o dificultades de comunicación con mucha frecuencia. Así que vamos a enfatizar en el análisis del grupo B:

a) En el grupo B, la primera percepción es “ansiedad”, la cual la hemos analizado bastante detalladamente en la parte anterior. Se trata de la falta de confianza en sí mismo acompañando con el temor de cometer errores lingüísticos ante los hablantes nativos, si bien que abriga un deseo interior de comunicarse.

b) La segunda percepción es “desacuerdo”. Aunque a veces también somos silenciosos cuando estamos de acuerdo, eso lo clasifico como “no hay nada importante que decir”, que también es la cuarta percepción del grupo A, por consiguiente, no se opina nada. No obstante, cuando alguien está en desacuerdo, pero no ha dicho nada, ese silencio no es normal, hay palabras escondidas detrás. ¿Por qué no se opina cuando alguien está en desacuerdo? Quizá por la preocupación que el interlocutor se lo vaya a tomar mal, como con ánimo de ofender; quizá por el miedo de opinar públicamente, y

las razones del miedo se atribuyen a muchas otras causas. Pues, el silencio de una persona en desacuerdo es una respuesta negativa, pero no se relaciona con capacidades de comunicarse, sino con ser negativo comunicativamente por razones subjetivas.

c) La tercera percepción es “hostilidad”. La califico como una situación más grave que estar en desacuerdo, y pienso que la posibilidad es así: aunque se abrigue hostilidad, su fuerza de resistir o de luchar es inferior a la parte adversa, para ahorrar desgastes sin sentido, se ha elegido el silencio.

d) La cuarta percepción es “incompatibilidad”. Me surge una palabra inmediatamente al pensar en esta percepción, que es la palabra “inefable”, porque a veces las opiniones o las sensaciones son muy subjetivas, es muy difícil describir lo que tiene alguien en su interior. Eso es justamente la razón por la que inventamos la música, la pintura, la danza u otras formas artísticas y no verbales para expresar los sentimientos complicados y ricos. En el idioma chino hay un refrán que utilizamos con bastante frecuencia que, se traduce al español como: algo tiene un significado que el lenguaje no puede transmitir, pero la gente puede concebirlo sin palabras⁴. Supongo que eso le pasa a todo el mundo, cada uno tiene su momento inefable en el que todas las habilidades lingüísticas fallan y le parece no se puede explicar con palabras, se parece en algún sentido la ideología del filósofo lingüístico alemán Wittgenstein, los límites del lenguaje significan los límites de mi mundo (Tractatus).

e) La quinta percepción es “debilidad (inseguridad)”, y esta percepción es precisamente lo contrario de la primera y la segunda percepciones del grupo A, que es ser poderoso y ser fuerte. Esto es interesante, porque en cuanto al lenguaje, generalmente una palabra sólo contiene unos significados; claro, puede tener significados parecidos o extendidos, pero todo lo va a relacionar lógicamente con el significado original. En este sentido, el fenómeno del silencio es mucho más profundo

⁴ 只可意会 (zhǐ kě yì huì), 不可言传 (bù kě yán chuán): la traducción es propia.

y complicado, porque puede comprender dos situaciones totalmente opuestas. Y en cuanto a elegir el silencio por debilidad, considero que generalmente es por la idea de que no se tiene derecho a objetar (inseguridad) o que sus opiniones serían insignificantes.

f) La sexta percepción es “timidez”, y esta percepción lo voy a explicar profusamente en capítulos posteriores.

g) La séptima percepción es “falta de habilidades verbales”. Se trata de la percepción que es la más fácil para entender, se trata de que físicamente no se puede pronunciar sonidos.

h) La octava percepción del grupo B es “falta de voluntad para comunicarse”. Obviamente se trata de una razón subjetiva, y puede contener motivos incontables.

i) La última percepción es “duda”. En este sentido, el silencio es como una pausa enfrente a las preguntas de las que no se sabe sus respuestas exactas.

Hasta aquí, podemos ver que las razones por las que se elige el silencio como respuesta son muy variadas y complejas. Puede que haya otras muchas, pero lo anterior ya nos ayudará un poco para entender mejor este fenómeno que en la cultura oriental tiene un papel importante.

1.1.3 El silencio desde la Psicología Social

Por el último, voy a analizar el silencio desde el punto de vista de la Psicología Social, lo cual es mi enfoque específico. Porque considero que la comunicación que realizamos con el mundo exterior tiene una condición necesaria, que es la comunicación intrapersonal primero, la que realiza cada uno consigo mismo, hacia dentro, en nuestro cerebro. Aparte de ciertas ocasiones determinadas, reaccionamos con lo que pasa alrededor de nosotros primero en la mente, y hablamos después de pensar. La

comunicación intrapersonal es un diálogo interno, y no va a ser definida por la duración del tiempo de pensar. A mi juicio, aparte de acciones y respuestas inconscientes que reaccionan desde nuestro cerebro y cuerpo automáticamente en las ocasiones como el señalado hablar sin pensar o no le da tiempo de pensar a un individuo, el resto de la comunicación que realizamos siempre contiene una comunicación intrapersonal al principio, la cual se relaciona estrechamente con la Psicología. ¿Y cómo aparece el fenómeno del silencio en la Psicología, especialmente en la Psicología Social?

Afortunadamente, parece que el silencio ha sido mejor recibido en el campo psicológico. No como en el de la lengua y de la comunicación, el público las considera como deberían acompañar con sonidos o palabras. No obstante, en el ámbito de la Psicología Social, la gente no tiene ese prejuicio al tratar del fenómeno del silencio. Al contrario, aprecian más la virtud de escuchar y a favor de que el silencio puede ser más elocuente que las palabras, y el término de la comunicación no verbal en el campo de Psicología Social también tiene un puesto muy elevado.

El fenómeno del silencio no es simplemente una ausencia de sonidos, sino una parte de la comunicación como discurso; el silencio no es un problema, sino un fenómeno por entender, especialmente en una comunicación intercultural. Escuchar el silencio puede ser tan instructivo como escuchar las voces, tal vez más. Y cuando comenzamos a meternos en una escucha atenta, nuestra percepción del silencio cambiaría. Empezamos a notar más sobre las personas que nos rodean y las relaciones se volvería más ricas porque el silencio crea el espacio y tiempo para comprender mejor a los demás. Sí el silencio es una forma de comunicación y desempeña un papel imprescindible en cuanto a la comunicación no verbal.

Dividimos la comunicación en dos tipos, dependiendo de si se realiza con palabras o no, sean habladas o escritas. Obviamente la comunicación verbal es la comunicación en la que el emisor se expresa con palabras, no importa en qué forma, para transmitir

mensajes al receptor. Por ejemplo, comunicación oral: charlas, llamadas, conferencias, semanarios, etc., o comunicación por escrito: cartas, correos electrónicos, mensajes de texto, notas, leer libros, publicidad, etc. Vamos a hacer hincapié en la comunicación no verbal, incluyendo la expresión facial, gestos, posturas, lenguaje corporal, el volumen, el tono, la velocidad y otros aspectos de la voz, la distancia que mantienen los interlocutores, el tiempo y el lugar al realizar la comunicación, e incluso la apariencia del individuo que participa en ella, como la forma de vestirse, peinado, maquillaje, joyas, estilo de vida, etc. Claro que existen muchas más, aquí no lo voy a numerar todo.⁵

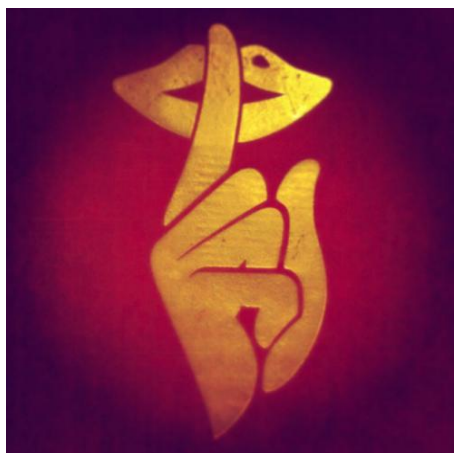
Lo que importa para este trabajo son las diferencias entre la comunicación verbal y no verbal. En la comunicación verbal se emplea palabras para enviar mensajes, generalmente son eficaces y claras. En comparación con la no verbal, el lenguaje tiene una obvia ventaja de ser más preciso y acertado por lo que no va a provocar malentendidos fácil y frecuentemente. Aunque la comprensión de las palabras es subjetiva, los significados del lenguaje son restringidos por el límite de la lengua.

Sin embargo, la interpretación o la explicación de la comunicación no verbal es más subjetiva que las funciones del lenguaje, porque en la comunicación no se utilizan señas, sino palabras, y lo cual es exactamente una de las razones radicales por la que necesitamos analizar y entender bien el fenómeno del silencio en la comunicación. Especialmente en la comunicación intercultural, con distintos orígenes, bajo el diferente fondo cultural y social, es bastante lógico y frecuente que la comprensión de la comunicación no verbal, del fenómeno del silencio, van a diferenciarse mucho entre cada individuo.

⁵ Tratan de teorías básicas de la Comunicación, resumen propio desde páginas desde 101 a 104 de un manual oficial de la Comunicación de la versión china. Aquí tenemos las informaciones de este manual: 陈力丹, 陈俊妮, 传播学纲要, 第二版, 中国人民大学出版社, 北京, 2014. Chen, Lidan y Chen, Junni, *Esquema de la Comunicación*, segunda edición, Editorial de Universidad de Renmin, Beijing, 2014.

1.2 El silencio es oro⁶

Después de analizar el fenómeno multifacético del silencio, voy a poner énfasis en el pueblo chino y las sociedades humanas que comparten un mismo origen cultural oriental, ¿cómo serían la apreciación y el uso del silencio en diferentes ocasiones para ellos? La cultura de ser silenciosos es ampliamente bien recibida para la nacionalidad china, y al mismo tiempo, ha dejado influencias profundas al tomar el cuerpo en el carácter nacional chino. Es algo nada llamativo en la maleta del largo viaje de la vida, y aunque poco notoria, siempre acompaña y sirve como escudo en diferentes situaciones comunicativas para un individuo. Este escudo a veces funciona positivamente, pero a veces da limitaciones. A continuación, empezamos por conocer este complejo y variado fenómeno del silencio, lo cual desempeña un papel irremplazable en la comunicación cotidiana.



En primer lugar, quería presentar la palabra “silencio” desde el punto de vista del pictograma. ¿Cómo escribir China en chino? De esta manera: 中国 (zhōng guó). “zhōng” significa “central”, “guó” significa “país”. Si prestamos atención a la escritura de 中 (zhōng), la cual es compuesta por un 口 (kǒu) y un trazo vertical. El carácter chino 口 (kǒu) significa “boca” y es muy obvio desde el punto de vista de los caracteres pictográficos.

A parte de conseguir una traducción muy directa del nombre chino de China, que es “país central”, llamamos la atención sobre la parte que se refiere a “boca”. Si imaginamos el trazo vertical como un dedo, ¿Cómo sale ese carácter 中 (zhōng)? -una

⁶ Aquí el sentido de “oro” no es exactamente como el “oro” del refrán “el tiempo es oro”. El tiempo es oro porque, objetivamente, el tiempo se puede invertir a trabajar y conseguir beneficios económicos. No obstante, en el enunciado “el silencio es oro”, el “oro” significa puramente una alta apreciación del valor del silencio.

persona se pone un dedo en la boca- un signo que generalmente es entendido como petición u orden de silencio por todo el mundo.

Si hemos estado alguna vez en China, seguro que se daría cuenta de que a la población china le gusta mucho sentarse junto a los amigos, vecinos o conocidos, charlar con contactos físicos de vez en cuando, en voz no muy baja y de repente reírse como si no hubiera nadie al lado. Creen que el bullicio en la calle es un testigo de la prosperidad del pueblo. Este fenómeno también lo podemos ver con mucha frecuencia en bares al aire libre, esquinas de la calle, o algún pasillo de una universidad aquí, en toda España, e incluso por toda Europa. En cuanto al tratarse con gente con la que tenemos relaciones buenas o íntimas, parece que los chinos y los occidentales coinciden perfectamente, y puede deberse a este punto en común a la naturaleza humana.

En algún sentido, todos somos abiertos y francos frente a las personas que queremos y de confianza, porque esencialmente, somos animales avanzados sociales, tenemos necesidades de trato social y cada uno tiene su lista propia de íntimas relaciones interpersonales. En el fondo, somos seres humanos y tenemos iguales necesidades sociales y actuamos de forma muy similar frente a un grupo definido. ¿Cómo es el caso de tratarse con gente fuera de esa cantidad pequeña por parte de la población china con los occidentales? ¿Siguen siendo casi iguales las relaciones?

A mi juicio, el pueblo chino se diferencia bastante en su actitud de comunicación en caso de tratarse con sus compatriotas o con extranjeros. Al contrario de su estilo de charlar con gente con la que tiene relaciones cercanas en público, su forma de comunicación, o sea, su filosofía de comunicarse con los demás, es generalmente un estilo indirecto, incluyendo sentidos escondidos detrás de las palabras, posibles significados implícitos o inefables, expresión facial tímida o embarazada, postura del cuerpo cohibida, etc.

El silencio o la voz baja en la clase, la sonrisa embarazosa frente a preguntas,

aunque incluso a veces sepan claramente cuál es la respuesta o la tengan en la punta de la lengua. En fin, un estilo indirecto y no activo en la comunicación de trabajos o tratamientos personales. El estudio sobre el carácter introvertido o poca iniciativa del pueblo chino o de la comunidad oriental no es nuevo. A mi juicio, el silencio puede considerarse como la clave de la filosofía china en el ámbito de la comunicación. Como el carácter chino 中 (zhōng), que nos presenta un dedo en la boca, y un refrán popular chino se reza así: “hablar es bueno, pero mejor es callarse, porque el silencio es oro”. Y ahora comenzamos a hablar sobre la actitud de este “el silencio es oro”.

1.2.1 Palabras hechas sobre la actitud de hablar

Primero, hablamos desde el punto de vista de la cultura filológica china. En el idioma chino hay muchos modismos (en este caso son dos palabras hechas con cuatro caracteres chinos⁷) relacionados con la actitud de hablar y callarse, y hemos elegido dos para este punto, los cuales son utilizados con mucha frecuencia por el pueblo chino. Son estos:

i) El que mucho habla, mucho yerra. (言多必失 [yán duō bì shī]: Careless talk leads to trouble.)

ii) La desgracia procede de la boca. (祸从口出 [huò cóng kǒu chū]: Out of the mouth comes the evil.)

En primer lugar, “el que mucho habla, mucho yerra” no significa que no hablar nada sea mejor, sino que hablar demasiado no es bueno. Es un asunto sobre límites, y

⁷ Generalmente las palabras hechas en el chino son de 4 caracteres, y suponemos eso es por razones rítmicas, porque los cuatro caracteres suelen ser considerados como más fácilmente para aprender de memoria, para una difusión de boca a boca más amplia en las épocas antiguas.

se refiere a la actitud de tener moderaciones, o mejor dicho, *sensatez* en las palabras o acciones de hablar. Si sobrepasamos el límite, nos llegan errores y problemas. Así surge la pregunta: ¿dónde está el límite? ¿cuál es su señal y cómo manejarlo en la comunicación?

Lamento que no podemos dar una respuesta muy clara y definitiva, porque se trata del arte de hablar y se cambia cada vez según las circunstancias que nos rodean, es decir, los contextos. Sin embargo, se recomienda pensar antes de hablar y saber bien distribuir el tiempo de expresarse, además, de escuchar atentamente a los demás en la comunicación. El pueblo chino también considera que saber escuchar con respeto a los demás es una de las mayores virtudes, lo cual se corresponde altamente a su actitud de abogar en favor de que el silencio es oro.

Al contrario de saber que *el que mucho habla, mucho yerra*, hay casos en los que ser hablador es un buen signo. Por ejemplo, cuando aprendemos idiomas extranjeros, se exige hablar lo máximo posible en cuanto tengamos oportunidades y esto nos ayudará llegar a un nivel más alto lo antes posible. Además, “hablador” no es una palabra totalmente despectiva, también contiene el sentido de ser conversador, que se refiere a personas elocuentes y comunicativas, que generalmente son más eficientes en la comunicación. Sin embargo, ser “un loro” es otro lado de ser hablador, ese lado significa que se ha sobrepasado el límite del *saber hablar*, porque, por lo regular, ser un “loro” se refiere a las personas que hablan mucho, demasiado, hasta que molestan. Nadie quiere ser evaluado como un “loro” en las actividades comunicativas, pero ser hablador no es la misma cosa.

Y sobre *la desgracia procede de la boca*, parece que no es tan manifiesto hasta que podamos entenderla solamente por las letras. Consideramos que esta frase la podemos entender desde el punto de vista de la probabilidad. Cuando hablamos más, posiblemente cometeríamos más errores, y los cuales causarían problemas. Eso es

inevitable, especialmente cuando estamos enfadados o nerviosos, aumenta evidentemente la falibilidad. Es lógico que es más fácil hablar descuidadamente; en inglés se llama “careless talk”. Por lo tanto, estas dos palabras hechas chinas se pueden combinar y ser entendidas como “hablar demasiado es peligroso”, porque “los fallos en la comunicación pueden traer líos e incluso desgracias”. Por lo anterior, la primera nota del *silencio es oro* es: conocer el límite de habla, y no hablar demasiado.

En segundo lugar, aparte de no hacer ningún sonido, el silencio también abarca muchos otros sentidos. Aquí hablamos de las dos situaciones que más frecuentemente ocurren en la comunicación. Primero, no saber la respuesta, que se trata del silencio más esencial. Segundo, saber la respuesta pero no haber encontrado palabras para contestar, hasta que no haber conseguido decir nada. En algún sentido, cuando no sabemos de qué podemos hablar, es literalmente lo que significa el silencio en la comunicación, pero la situación real siempre es más complicada. Como hemos analizado en la parte anterior de este trabajo, con las diferentes percepciones del silencio, en esa situación, existen muchas posibilidades.

Quizá por ser vergonzoso y no tener el valor de abrir la boca, quizá por ser muy introvertido y demasiado tímido para contestar ante el público, quizá porque los interlocutores en la comunicación ya han entendido muy bien la respuesta o a lo que se refiere y no hace falta aclararla por palabras; y también quizá por estar muy irritados, enojados o sentirse ridiculizados ofensivamente, así que no querer decir nada. Este último lo veo como un tipo de protesta o reclamación típica silenciosa de las personas educadas, porque en lo común, los más educados no prefieren discutir públicamente con los demás y se inclinan a emplear el silencio en su comunicación como un rechazo, debido a que la educación que han recibido no les permite discutir así, inadecuadamente, ante el público. Claro, cada situación es diferente, depende del contexto determinado.

Por lo tanto, como el silencio comprende una cantidad nada pequeña de otros

sentidos detrás de la ausencia de sonidos, se utiliza mucho por la población china (en este sentido los occidentales también coinciden parcialmente), lo cual corresponde a su estilo indirecto en la comunicación, y considerar que quizá dejar al receptor pensar por sí mismo sea mucho mejor que explicarse claramente. Aquí no podemos pasar por alto a los japoneses, que comparte un valor muy parecido con la nacionalidad china, y en cuanto a la preferencia por el silencio, son verdaderamente expertos en el arte sin palabras.

1.2.2 El silencio de los japoneses

La nación japonesa es un colectivo relativamente silencioso, incluso en el Oriente. No es porque no tenga nada que decir, sino que su carácter nacional se ha desarrollado en un entorno cultural específico y lo que tiene sus orígenes profundos y sus significados culturales. Si no se puede entender correctamente el silencio japonés, no puede llevarse a cabo una comunicación sin problemas con ellos, porque el silencio para el pueblo japonés es uno de los representantes de símbolos no verbales. Por lo tanto, decidimos añadir la actitud y el comportamiento silencioso de la población japonesa en el acto comunicativo para entender más completamente el fenómeno del silencio.

El silencio como un signo no verbal, en sí mismo es muy probable que conduzca a una interpretación errónea o, mejor dicho, a malentendidos en la comunicación intercultural. En comparación con otros grupos étnicos, la nación japonesa siempre es entendida como la más silenciosa, e incluso otras nacionalidades orientales opinarían lo mismo. Ellos tienen un culto al silencio que se ha convertido en una manifestación de educación, de estilo y de clase social en su vida diaria. A continuación, vamos a hablar principalmente del estilo japonés al tratarse con un grupo que no pertenece a su

cultura social, a saber, la comunicación intercultural con la nacionalidad japonesa, para que el contraste sea lo más vivo, y nuestro entendimiento sea lo más profundo posible. En los apartados posteriores, hablaremos más sobre el silencio japonés.

1.2.2.1 Comunicación no verbal en la comunicación intercultural y el pseudoambiente creado por los medios

En primer lugar, queríamos aclarar la definición de la comunicación intercultural, la cual se refiere principalmente a una comunicación entre los emisores y los receptores de diferentes orígenes culturales, como las actividades comunicativas entre distintos grupos lingüísticos, nacionales o étnicos. La comunicación humana se realiza utilizando diversos tipos de signos, por lo que tenemos un sistema de signos bastante completo para expresarnos según nuestros deseos de comunicarnos. En los estudios de la comunicación, estos signos se pueden dividir en dos categorías amplias, como hemos mencionado en la parte anterior, signos verbales y signos no verbales. Así que, dentro de una comunidad, las personas usan a menudo signos verbales para la comunicación, porque son más rápidos y precisos en cuanto a transmitir mensajes correctamente. No obstante, la comunicación entre comunidades de diversos orígenes culturales se basa más en signos no verbales, porque no comparten el mismo lenguaje y les cuesta entender las palabras recibidas de otro sistema de signos verbales. Por lo tanto, el papel de los signos no verbales en la comunicación intercultural no puede ser ignorado.

Los signos no verbales incluyen una amplia gama de contenidos, como los gestos, expresiones faciales y movimientos corporales⁸. Por lo consiguiente, para reducir

⁸ Tratan de teorías básicas de la Comunicación, resumen propio desde páginas desde 101 a 104 de un manual oficial de la Comunicación de la versión china. Aquí tenemos las informaciones de este manual: 陈力丹, 陈俊妮, 传播学纲要, 第二版, 中国人民大学出版社, 北京, 2014. Chen, Lidan y Chen, Junni, *Esquema de la Comunicación*, segunda edición, Editorial de Universidad de Renmin, Beijing, 2014.

malentendidos innecesarios en la comunicación intercultural, es importante comprender el significado de los signos no verbales en las diferentes culturas. Porque el tema y la clave de la comunicación intercultural radica en el entendimiento mutuo entre culturas desiguales, y el reconocimiento sobre la identidad cultural de la otra parte es un requisito previo para una comunicación intercultural con éxito.

La comprensión para los demás es un atributo personal (no queríamos decir capacidad, aunque si lo es, va a ser calificado como alta o baja, pero sí que existen personas que no tienen esos talentos naturales de captar significados bajo contextos), y seguramente hay bastante diferencia entre cada individuo. Ese atributo personal depende mucho de las influencias del entorno cultural en el que se ubica el individuo. Por lo tanto, para conseguir una mejor comunicación intercultural es necesario intentar entender diferentes orígenes culturales. Además, sería bueno si pueden comprender las connotaciones culturales antes de que puedan comunicarse realmente, e intentamos que para la gente que todavía no tiene, o tiene pocas oportunidades de tratar con otros que deriva de culturas disímiles, este trabajo podría servir de una investigación constructivamente útil para un entendimiento mutuo entre las dos partes desiguales.

No obstante, desafortunadamente, nuestros medios de comunicación de hoy en día, como televisión, periódicos y también incluidos los variados nuevos medios sociales que tenemos alrededor, para llamar más atención y provocar polémicas o debates calientes de su público o sus lectores, se inclinan a exagerar la parte desigual y a presumir la inaceptabilidad de algún colectivo diferente que ellos. Es muy decepcionante ver que los medios públicos dejan de lado su responsabilidad social de crear una circunstancia objetiva de transmitir informaciones que busquen el entendimiento. Especialmente en algunos temas determinados, cuanto menos experiencia tiene el público, más poder tiene los medios para crear sus ambientes de palabras.

Por lo tanto, para la mayoría, especialmente en cuanto a los temas desconocidos, conocemos y entendemos el mundo exterior principalmente a través de los medios de comunicación que nos rodean, y de ahí tendríamos un cuadro imaginario de este mundo desconocido en nuestro cerebro. Es decir, antes de tener verdaderos contactos con ese mundo, ya hay gente que nos cuentan y describen cómo es, aunque no cien por cien real. Por lo tanto, podemos decir que para la mayor parte del público, sobre los asuntos desconocidos, primero los imaginamos de acuerdo con los medios sociales, y luego los experimentamos personalmente si tenemos ocasiones. Así que tienen mucha responsabilidad los medios de comunicación al crear impresiones objetivas, porque de sus trabajos, nacen fácilmente los estereotipos sociales. Sin embargo, no estamos negando la objetividad de los medios, solo que vale la pena revisar su relevancia. A continuación, volvemos al silencio, que podría tratarse de una etiqueta del estereotipo social de los orientales.

1.2.2.2 El signo no verbal al estilo japonés

Para Occidente, los japoneses y su cultura siempre dan a las personas una sensación de ser “misteriosos”, e incluso en ciertas ocasiones, son un poco “incomprensibles” por su poco interés de hablar clara y directamente, acompañando sus sonrisas y saludos casi exactamente iguales para todos. En mi opinión, los japoneses tienen una tendencia a homogeneizarse en su modo de ser, como su típico inclinarse con veneración que se puede ver en cualquier lugar de la tierra japonesa. Esto en realidad tiene mucho que ver con la creencia en signos no verbales de los japoneses. Cuando una persona de otro círculo cultural se comunica con un japonés, el silencio al estilo suyo, las sonrisas apropiadas, los regalos y los rituales siempre son difíciles de calificar y comprender. No obstante, es muy fácil sentir su respeto al interlocutor a

través de sus comportamientos cultos en el acto comunicativo, aunque al mismo tiempo te daría una percepción de distancia durante el proceso del acto de habla, es decir, menos sentido de intimidad.

Entre ellos, la comunicación silenciosa de los japoneses a menudo forma ciertos obstáculos en la comunicación intercultural. Además, en algún sentido, comparte el pueblo chino una gran parte del origen cultural que los japoneses (eso principalmente por la misma inmersión de la cultura confuciana), sus comportamientos, sus actitudes, sus filosofías e incluyendo sus problemas de la comunicación, son por lo común similares a los chinos. No obstante, el mundo occidental siempre comenta positivamente la cultura y el arte japonés, así que podemos decir que ellos han conseguido un mejor reconocimiento internacional. Por lo tanto, consideramos que vale la pena dejar algún espacio para el estilo japonés de la comunicación, especialmente su preferencia por el silencio. Utilizamos este ángulo como el punto de profundizar el sentido del silencio y a continuación, desarrollamos más sobre “el silencio es oro”.

Antes que nada, queremos aclarar que el silencio tiene una diferencia entre su sentido amplio y su sentido estricto, y el sentido amplio incluye la comunicación más allá de los símbolos del lenguaje, digo, los signos verbales. Al contrario, el silencio estricto sólo se refiere a la expresión silenciosa, no sonidos ni elementos comunicativos complementarios. El concepto del silencio mencionado en este párrafo es principalmente el silencio estricto, literalmente silencioso.

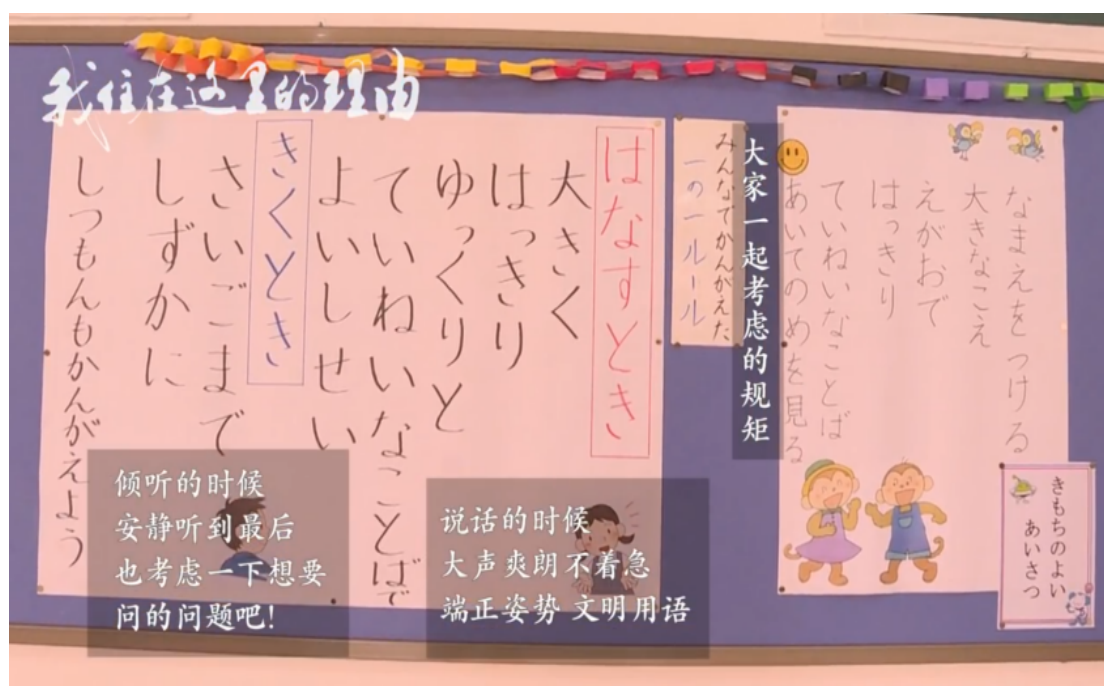
Japón es un país que respeta mucho el lema del “silencio es oro”, incluso más que el pueblo chino en algún sentido. Sus verdaderas intenciones son difíciles de interpretar completamente solo por el lenguaje, y los verdaderos pensamientos suyos deben comprenderse junto con sus tonos, expresiones, movimientos, voces, velocidades del habla, etc. Al momento de hablar, les gusta primero observar y observar más, tratan de averiguar las ideas de la otra persona para poder decir lo que sea más conveniente. Su

temor a cometer errores del lenguaje y causar sentidos ofensivos para los demás supongo que es el más representativo de todas nacionalidades.

Hay muchos proverbios relacionados con el silencio en Japón para certificar lo anterior, y de los cuales se puede deducir que su silencio proviene de su actitud extremadamente discreta sobre el lenguaje. Como “callarse es como las flores”, “el silencio vale más que las palabras”, “de demasiadas palabras se deduce incapacidad”, etc. Todos reflejan que Japón es una nación a la que no le gusta hablar mucho y tiene una adoración por el silencio. Hasta en las escuelas japonesas, se concentran principalmente en la educación de la cortesía verbal, y el volumen de la voz cambia según circunstancias diferentes en las actividades comunicativas.

1.2.2.3 La educación escolar japonesa sobre la cortesía de hablar

Aquí quería enseñar dos imágenes extraídas de un documental dirigido por un japonés. Este director japonés se casó con una mujer china, vive en China y él mismo también habla el chino perfectamente. Su serie documental se llama “*Los motivos por*



*las que vivo aquí*⁹". Se enfoca en las personas chinas que viven en Japón y también en los japoneses que viven en China. En el episodio 91 de su serie documental (tenemos un enlace de la serie en Internet abajo), la protagonista es una chica japonesa de 7 años, que vive en China con su madre y estudia en una escuela totalmente japonesa en la tierra china. Cuando el director entró en esa escuela completamente al estilo japonés (todos los profesores y los alumnos son japoneses y también sus materiales son iguales a los que tienen los estudiantes de Japón), se dio cuenta inmediatamente de los carteles puestos en la pared, el contenido de los cuales son sobre la cortesía de hablar y escuchar.

En esta primera imagen, hay tres enunciados traducidos del japonés al chino, y los vamos a traducir al español. Desde izquierda a derecha, la primera frase reza que "al escuchar, hay que escuchar silenciosamente hasta el final, y mientras tanto, se puede pensar anticipadamente qué preguntas quieres hacer a tu interlocutor". La segunda frase reza que "al hablar, hay que tener una voz clara y sin precipitación, mantener una postura decente y cuidarse de no decir nada palabras sucias". La tercera frase más corta reza que "hace falta establecer reglas, y las tienen que hacer todos juntos".

Por cierto, la última frase es un gran testimonio de una tendencia del colectivismo de los japoneses, y eso podría ser un punto en común de los orientales, especialmente las sociedades que comparte la cultura confuciana, las cuales conocen la existencia humana y el mundo como un conjunto. Es decir, el concepto de lo colectivo está delante del concepto de lo individual. Por ejemplo, en el chino cuando se expresan fechas, se dice primero el año, luego el mes, por último, el día. Como sabemos, resulta al revés en la expresión española. Además, en los nombres chinos, japoneses y coreanos (como se presta tanta atención a los nombres la escuela confuciana), el apellido está delante del nombre. Por lo tanto, podemos deducir que el concepto de la familia está delante del individuo en una mentalidad oriental. De acuerdo con este uso diferente del lenguaje

⁹ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=T9h9wkEUWso>

en las expresiones más básicas y al mismo tiempo muy necesarias, nos daría reflexiones sobre cómo el lenguaje ordena la mentalidad humana. Volvemos al análisis de la cortesía de hablar de los japoneses.

Sobre la segunda imagen extraída, su contenido es sobre el control de la voz en diferentes circunstancias. En la segunda imagen, la cortesía japonesa ha dividido en cinco (hay una etapa 0 en la imagen que es fácilmente ignorada) etapas el control de la voz:



i) La primera etapa es de solo un individuo, es decir cuando una persona queda solo o sola, hay que esconder lo que quiere decir en su corazón y no decir nada, solo pensarlo en el cerebro, volumen cero.

ii) La segunda etapa es desde 2 a 3 personas, esta vez para comunicarse entre sí se puede levantar un poco la voz, pero solo hasta que el interlocutor, quien supongo que está cerca, pueda oír bien lo que dice el hablante, volumen uno.

iii) La tercera etapa es la discusión grupal, como se enseña en la imagen, 4 niños sentados juntos hablando. En esta etapa ya se puede elevar un poco más la voz para que

todo el grupo pueda oír claramente, volumen dos.

iv) La cuarta etapa es en el aula, y consideramos que se refiere generalmente a espacios cerrados, donde una persona puede hablar en voz alta para transmitir tus mensajes correctamente, volumen tres.

v) La quinta y la última etapa es en espacios vastos o en aire libre. En esta etapa ya se puede hablar utilizando el volumen cuatro, pero de acuerdo con la cortesía japonesa, este volumen cuatro tampoco va a ser como gritos o va a ser una voz tan alta que podría molestar a los demás, especialmente en lugares públicos.

Desde estas dos imágenes, podemos ver que los japoneses en realidad dan mucha atención y mucho cuidado en el asunto de la cortesía de la comunicación, hasta que la han añadido en la educación primaria, para niños desde 5 o 6 años. Y su primera meta no es cómo hablar clara y eficientemente o de qué hablar, sino dónde y cuándo se puede o no se puede hablar, y al hablar, qué volumen de voz hay que tener en diferentes situaciones de las actividades comunicativas, o sea, las condiciones de hablar, sobre las cuales vamos a analizar más en la parte posterior.

Por lo anterior, la población japonesa recibe una educación sobre cómo hablar discretamente, que se trata de una virtud absoluta, desde la niñez. Por ejemplo, su filosofía del habla indica que, si una persona no nos ha preguntado algo, aunque lo sepamos todo, no nos permitiría contar nada, y solo de esta manera es considerado realmente notable. Por lo tanto, la cortesía de hablar, la discreción de las palabras, y el control de la voz, todo esto se relaciona con la educación del individuo en un sentido de valor del pueblo japonés.

Pues, dentro de la comunidad japonesa, con el mismo estándar para evaluar los actos comunicativos, no tendría muchos problemas. No obstante, en cuanto a la comunicación intercultural, ni siquiera a otros orientales, quienes provienen de una cultura social parecida, les resultaría difícil, y esta forma de comunicación es muy

probable que provoque malentendidos. Por consiguiente, en el intercambio intercultural con los japoneses, necesitamos entender su “cultura silenciosa” y su ley “el silencio es oro”, que, en cierto sentido, comparte el pueblo chino con el japonés.

Sobre la preferencia del silencio, también queríamos mencionar la actitud de los occidentales, porque el silencio es oro no es una actitud que solamente comparten entre orientales, solo es que generalmente los orientales lo aplican más frecuente y profundamente. Thomas Carlyle (1795 - 1881), filósofo, escritor satírico, historiador, ensayista y profesor escocés, señala en su obra *Sartor Resartus*:

Speech too is great, but not the greatest. As the swiss inscription says: Sprechen ist silbern, Schweigen ist golden (Speech is silver, Silence is golden); or as I might rather express it: Speech is of Time, Silence is Eternity.¹⁰

En español es: Hablar es plata, silencio es oro. En 1831, el escocés Thomas Carlyle lo tradujo del alemán al inglés en su novela *Sartor Resartus*, pues supongo que el origen de esta frase es un refrán alemán. A decir verdad, parece muy lógico por el famoso carácter serio y discreto de los alemanes.

1.2.3 Dos canciones populares desde Occidente y Oriente y refranes sobre el silencio

Como dicen que a veces lo más sencillo es lo más eficaz, el silencio en la comunicación, quizá también salga así. Al fin y al cabo, el fenómeno del silencio es un poco discutible en la esfera de la comunicación, pero en realidad nos influye profundamente en las actividades comunicativas para el pueblo chino y eso se refleja

¹⁰ *Sartor Resartus, the Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, Thomas Carlyle. A Penn State Electronic Classics Series Publication, The Pennsylvania State University, 2001, págs.155. Edición digital. URL: <http://ocw.knu.edu.tw/sysdata/doc/3/31b18b6ee2ca9faa/pdf.pdf>

en muchas partes de nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, hay una canción muy famosa en China, en cantonés, del cantante Cheung Kwok-wing (张国荣, 1956 - 2003). Fue un cantante, actor, productor cinematográfico de Hong Kong, y fue considerado como uno de los fundadores de la música pop en Cantón por haber conseguido un gran éxito en la carrera del cine y la música.

Aquí una de sus canciones más famosas, la cual se titula exactamente

como “silencio es oro” (tenemos la partitura con esta música escrita a la derecha). Esta canción fue una de las 10 mejores canciones y una de las 10 más populares canciones del año 1988 en Cantón, China. Aunque han pasado muchos años, como una parte imprescindible de su legado musical y cultural, esta canción sigue teniendo una gran aceptación en el público chino hasta hoy en día, no sólo por su melodía bonita, sino también por la letra de la canción, que ha revelado una actitud frente a la vida de la población china. Presentamos su letra en chino y al mismo tiempo la traducción al español:

沉默是金 ¹¹	(<i>chén mò shì jīn</i>)
夜风凛凛 独回望旧事前尘	(<i>yè fēng lǐn lǐn dú huí wàng jiùshì qiánchén</i>)
是以往的我充满怒愤	(<i>shì yǐ wǎng de wǒ chōng mǎn nù fèn</i>)
诬告与指责 积压着满肚子不愤	(<i>wú gào yǔ zhǐ zé jī yā zhe mǎn dù qì bù fèn</i>)
对谣言反应甚为着紧	(<i>duì yáo yán fǎn yìng shèn wéi zhe jǐn</i>)

¹¹ URL: <https://baike.baidu.com/item/沉默是金/5040273?fr=aladdin>

受了教训 得了书经的指引	(shòu le jiào xùn dé liǎo shū jīng de zhǐ yǐn)
现已看得透不再自困	(xiàn yǐ kàn dé tòu bù zài zì kùn)
但觉有分数	(dàn jué yǒu fēn shù)
不再像以往那般笨	(bù zài xiàng yǐ wǎng nà bān bèn)
抹泪痕轻快笑着行	(mǒ lèi hén qīng kuài xiào zhe xíng)
冥冥中都早注定你富或贫	(míng míng zhōng dōu zǎo zhù dìng nǐ fù huò pín)
是错永不对真永是真	(shì cuò yǒng bù duì zhēn yǒng shì zhēn)
任你怎说安守我本份	(rèn nǐ zěn shuō ān shǒu wǒ běn fèn)
始终相信沉默是金	(shǐ zhōng xiāng xìn chén mò shì jīn)
是非有公理 慎言莫冒犯别人	(shì fēi yǒu gōng lǐ shèn yán mò mào fàn bié rén)
遇上冷风雨休太认真	(yù shàng lěng fēng yǔ xiū tài rèn zhēn)
自信满心里 休理会讽刺与质问	(zì xìn mǎn xīn lǐ xiū lǐ huì fēng cì yǔ zhì wèn)
笑骂由人 洒脱地做人	(xiào mà yóu rén sǎ tuō de zuò rén)
少年行 洒脱地做人	(shào nián xíng sǎ tuō de zuò rén)
继续行 洒脱地做人	(jì xù xíng sǎ tuō de zuò rén)

Silencio es oro¹²

Vientos nocturnos son fríos, miro hacia atrás solamente;

Yo en el pasado estaba lleno de furia;

Calumnias y críticas me oprimen y me hacen estar irritado;

Los rumores me ponen nervioso;

Saco clases del pasado, y me guían los libros;

Ahora salgo del apuro y dejo de estar arrinconado;

Pienso que estoy destinado a experimentarlo;

¹² La traducción es nuestra.

No soy tan tonto como antes;
Seco las lágrimas y sigo adelante risueño;
Está destinado a ser rico o pobre;
El error no va a ser correcto y la verdad es para siempre;
Me da igual lo que digan, cumplo mi deber;
Y siempre creo que el silencio es oro;
El juicio siempre existe, y cuida tus palabras y no ofendas a los demás;
Relájate si encuentras lluvias frías y vientos violentos;
No hagas caso a las ironías e interrogaciones, ten confianza en ti mismo;
Deja a la gente que diga lo que quiera, y tú vive a tu manera;
Adelante, vive a tu manera;
Adelante, vive a tu manera.

Después de leer la letra en español, suponemos que será más entendible porque esta canción es tan popular durante casi treinta años y nada cambió la buena recepción de ella. No era fácil conseguir un éxito así en la época de “Reforma y Apertura” en la tierra china, porque se ha cambiado casi todo en la civilización material durante estos treinta años, como las tecnologías aplicadas, las formas de educar, el estándar de trabajar, etc. No obstante, la actitud sobre “el silencio es oro” en la comunicación y en la vida, no ha cambiado nada en cuanto a su aceptación entre el pueblo chino. La ideología china lleva cambiando durante estos 30 años, pero han conservado lo esencial de la cultura tradicional; la heredamos desde los padres y lo pasamos a la próxima generación naturalmente. Esta canción es un testigo de esta continuidad y sucesión silenciosa.

En Oriente es así, y ¿cómo ocurre en Occidente? Quería enseñar ahora una canción, popular también. Se trata de una canción inglesa, con un título exactamente igual que

la canción cantonesa. Es una canción de una banda inglesa que se llama *The Tremeloes*, que es una banda inglesa fundada en 1958 en Dagenham, Inglaterra. La canción está con su letra inglesa y traducción española (para ahorrar el espacio, sólo saco un fragmento que se relaciona más estrechamente con el tema del silencio).

Silence is Golden¹³

Silence is golden;
But my eyes still see;
Talking is cheap people follow like sheep;
How could she tell he deceived her so well?
Pity she'll be the last one to know;
Should I tell her or should I be cool?
Silence is golden, golden;
But my eyes still see.



Silencio es oro¹⁴

El silencio es oro;
Pero mis ojos todavía ven;
Hablar es barato, La gente sigue como ovejas;
¿Cómo podría ella decir que la engañó tan bien?
Lástima que sea la última en saberlo;

¹³ URL: https://es.wikipedia.org/wiki/Silence_Is_Golden

¹⁴ La traducción es nuestra.

¿Debo decirle o debo ser tranquilo?

El silencio es oro, oro;

Pero mis ojos todavía ven.

A través de esta canción inglesa, podemos deducir un matiz del sentido pesimista y peyorativo. Como que el cantante creía que no tiene sentido decir a la chica la verdad, por eso eligió el silencio. De ahí que en esta canción la evaluación del silencio en la comunicación no ha coincidido mucho con el valor oriental. Sin embargo, también es bastante normal, porque el ambiente comunicativo cambia depende de cada caso concreto, y lo cual es la parte interesante durante la investigación.

En resumen, “el silencio es oro” nos enseña que hablar demasiado no es bueno, y el silencio también puede contener otros sentidos por investigar. La actitud de “el silencio es oro” en la comunicación para la población china y generalmente sus vecinos orientales, los japoneses también, es como una parte de su modo de ser y se integra en su manera de vivir, lo cual abarca la sabiduría de generaciones y va a seguir así para el futuro.

A continuación, queríamos ofrecer una lista de refranes sobre el silencio de diferentes países, la columna izquierda es en inglés y la columna derecha es la traducción española, con el fin de revelar un acuerdo mundial de la importancia y la especialidad del valor silencioso en la comunicación.

REFRANES SOBRE EL SILENCIO

Silence is a fence around wisdom. Be silent, or say something better than silence. (German)	El silencio es un seto alrededor de la sabiduría. Cállate, o di algo mejor que el silencio. (Alemán)
---	--

He who cannot keep silence cannot speak. Noble deeds are done in silence. (Swedish)	El que no puede guardar silencio no puede hablar. Los hechos nobles se hacen en silencio. (Sueco)
A silent mouth is sweet to hear. (Irish)	Una boca silenciosa es dulce. (Irlandés)
Don't speak unless you can improve on the silence. (Greek)	No hables a menos que puedas mejorar en el silencio. (Griego)
Silence is more than just a lack of words. (Egyptian)	El silencio es más que una falta de palabras. (Egipcio)
Silence is the best answer to the stupid. Wisdom consists of ten parts – nine parts of silence and one part with few words (Arabic)	El silencio es la mejor respuesta para el estúpido. La sabiduría consta de diez partes: nueve partes de silencio y una parte con pocas palabras (Árabe)
Unspoken words are the flowers of silence. (Japanese)	Las palabras no habladas son las flores del silencio. (Japonés)
Talking comes by nature, silence by wisdom. (Yiddish)	Hablar previene de la naturaleza, silencio de la sabiduría. (Yídish)
Silence is music to a wise man. (Turkish)	El silencio es música para un sabio. (Turco)

(La elaboración es propia)

1.3 Condiciones de hablar para el pueblo chino

“El silencio es oro”, del que hemos hablado en la parte anterior, es más como una preferencia o una actitud que depende de cada individuo cuando se realiza actividades comunicativas. Es decir, hay gente que lo aplicaría más definitivamente en la vida diaria y al mismo tiempo, hay gente que no lo valora tanto, pero todo puede convivir

armónicamente bajo el reconocimiento de su común identidad cultural. ¿Qué es el reconocimiento de la identidad cultural para el pueblo chino? Primero vamos a ver ¿qué es la “identidad cultural”?

Como en la filosofía de formación de la Unión Europea, considero que la identidad cultural también encaja en la idea de una unidad en la diversidad, porque cada persona es un individuo único, uno no puede ser exactamente igual que otro, pero puede compartir puntos en común con los demás. Sin embargo, aquí lo común se refiere a algo más grande. Como dijo Jorge Luis Borges en su *Poema de los Dones*, somos un yo plural de sombra única¹⁵, y quería pedir prestada esta metáfora para describir la identidad cultural. Es una gran sombra que nos permite convivir pacíficamente bajo unos mismos principios y valores, y al mismo tiempo, nos da sentido de seguridad y nos quita la angustia de no saber de dónde venimos. Porque somos lo que hemos sido y la construcción de la identidad cultural de una nación siempre es un fruto de lo que ha experimentado culturalmente ese pueblo a lo largo de la historia.

1.3.1 La identidad cultural china y ¿Qué es Li?

La identidad cultural china, como todas las identidades culturales, es una construcción cultural con múltiples cambios y está en constante evolución. Por ejemplo, hoy en día estamos en una época en la que la globalización ha derribado fronteras de lenguas y culturas, así que un ciudadano moderno puede poseer identidades compatibles entre sí, pero la esencia queda hasta el final. Como la comunidad de estudiantes chinos en Madrid, son chinos, asiáticos, hispanohablantes y parcialmente cosmopolitas. Supongamos que dentro de ellos, lo que ha dejado la huella más profunda, es la educación que han recibido desde la niñez. No nos referimos estrictamente a la

¹⁵ El verso original es *¿Cuál de los dos escribe este poema de un yo plural y de una sola sombra?*

educación escolar, sino a una educación en un sentido más amplio, a saber, la educación familiar, escolar y social. Este punto lo vamos a analizar detalladamente en la siguiente parte de este capítulo.

La fisonomía cultural de este país no ha cambiado radicalmente frente a los masivos medios de comunicación que hoy en día nos rodean. Como China no es un país de inmigración, tampoco ha sufrido casos de intensa movilización social que alterara la orientación valórica y la manera de comprender el mundo. Así que se ha conservado bastante bien la adoración por la cultura clásica y tradicional de la población china, la cual construye en realidad la esencia de esta nacionalidad.

¿En qué consiste, entonces, esa esencia de la identidad cultural china? Personalmente, imagino que es la cultura clásica china, en la cual, entre muchos pensamientos brillantes, destacan el confucianismo, el taoísmo y el budismo. Dicen que la cultura occidental se basa en tres columnas: la cultura griega, el cristianismo y la cultura industrial, y en el caso de China, el confucianismo, el taoísmo y el budismo son considerados como los tres pilares de la cultura tradicional de este país.

Desde este punto, el confucianismo y el taoísmo ya no son meramente doctrinas de alguna escuela clásica, tampoco el budismo es tan sólo una religión de creencia. Todo se combina juntos a lo largo del tiempo y se han convertido en una actitud de carácter nacional que se puede emplear frente a diferentes situaciones de la vida cotidiana. El pueblo chino aprende el confucianismo y el taoísmo en la filosofía clásica china, conoce el budismo en los ambientes locales comunicativos, y los interpreta en la mente, los muestra en la lengua, y los utiliza en la comunicación. En este caso, el budismo tampoco existe solamente en templos entre monjes budistas; está en alguna parte de cada cuerpo chino e incluso dentro de una persona que manifiesta que no es de esta creencia. Porque se ha convertido en alguna parte de la esencia cultural de cada individuo chino, la cual forma esa sombra única que une y protege espiritualmente a la

comunidad china.

De entre los maestros del confucionismo, el taoísmo y el budismo, si tuviéramos que elegir uno como el representante único de la cultura clásica china, la respuesta sería Confucio. Es una elección del público y podemos añadir una prueba indiscutible, que los institutos nacionales con el fin de divulgar su lengua a nivel global de China es el Instituto Confucio, como el Instituto Cervantes, de España, y el instituto Goethe, de Alemania. Además, afortunadamente, entre las herencias que nos ha dejado Confucio, existe una parte no pequeña que tiene mucho que ver con la comunicación, y esta es precisamente la premisa y el hilo coherente de este trabajo.

Desde la perspectiva de la comunicación, podemos hablar de la comunicación interpersonal y de la comunicación intrapersonal. La comunicación que refleja en el confucionismo es principalmente sobre la comunicación interpersonal. El concepto de la comunicación interpersonal confuciana toma la estandarización ética como principio para cumplir con el fin de educar a la sociedad y a las mentes humanas. Y este concepto se ha indicado y enseñado desde tiempo inmemorial para la comunicación interpersonal y los comportamientos comunicativos del pueblo chino, lo cual hace que la comunicación interpersonal china siempre lleve una característica de ética social.

La comunicación confuciana participa amplia y activamente el proceso de la construcción de la cortesía de la comunicación interpersonal china junto con otros valores clásicos tomados desde el taoísmo y el budismo. Por lo tanto, la sociedad antigua china suele emplear la comunicación interpersonal para establecer y expresar normas éticas. Es decir, la comunicación interpersonal confuciana establece ciertas condiciones de valores al ser emisores y receptores en la comunicación. Lo explicamos más detalladamente.

Por ejemplo, en el confucionismo, se pide que no vea el mal, no se oiga el mal, no se hable mal y no se haga el mal. Y en el libro clásico de Confucio, las *Analectas*, el

mal se refiere a las cosas fuera de la ética social, a saber, fuera del “Li”, lo cual revela típicamente que Confucio cerró la comunicación entre las personas dentro de la ética social, porque no se puede recibir ni transmitir mensajes fuera de la normativa de la ética social por la que se abogaba en esa época. Un ejemplo más, en la cortesía confuciana, hay que comer con la boca cerrada y no comunicarse entre sí, aunque compartan una misma mesa. Además, hay que permanecer en silencio al acostarse y no hablar al dormir¹⁶. Todas estas normativas son conformes con la ética social y la cortesía de la comunicación confuciana. Las podemos llamar “Li”, y en mi opinión, Li es la esencia del confucianismo, y también forma gran parte de la herencia de la cultura tradicional china.

Pero ¿qué es Li (礼)? Li, que significa “ritual” y “cortesía” en español, fue originalmente una ofrenda para los antepasados en la comunidad china; más tarde se convirtió en objetos utilizados en los contactos interpersonales para mostrar afecto, respeto o cariño. Hoy se ha transformado en una ideología desde esos artículos, y se refiere a la cortesía, el ritual, la etiqueta, el protocolo, las formalidades y otros conceptos similares. Además, en cuanto a las condiciones de hablar que tiene la población china, no podemos pasar por el “Li” de la cultura tradicional china. Pero, “Li” no es un concepto que se derive del confucianismo; él mismo existe desde el principio de la construcción de las sociedades humanas, acompañando al progreso de la civilización y ha sido sometido a incontables modificaciones a lo largo del tiempo. A lo que me refiero es que la parte relacionada con el ritual y la cortesía en el confucianismo ocupa una posición principal e imprescindible en la formación histórica del “Li” tradicional chino, lo cual arrastra un ambiente cultural chino caracterizado por la tendencia a ser modesto, prudente y discreto. Por consiguiente, vamos a hablar más sobre este concepto, Li, clásico y moderno al mismo tiempo, y sus impactos en los

¹⁶ 食不言寝不语(shí bù yán qǐn bù yǔ): la traducción es nuestra.

aspectos comunicativos de la comunidad china. Empezamos por el fundador de la escuela confuciana, el mayor defensor del Li, el maestro y pensador Confucio.

1.3.2 El régimen de la comunicación confuciana: Li

Confucio (551 a.n.e. - 479 a.n.e.) nació en un estado llamado Lu que se encuentra en la provincia de Shandong actualmente, el noreste de China. La época en que vivía Confucio pertenece a la dinastía Zhou orientales, entre el 771 a.n.e. y el 256 a.n.e., cuando el emperador mantuvo un poder puramente nominal por una decadencia acelerada de la autoridad real. En aquel entonces, dentro del reino simbólico Zhou orientales coexistieron múltiples estados, los cuales eran independientes prácticamente, y el estado Lu puede contarse como uno de ellos. La época de la dinastía Zhou oriental en la historia china también tiene otros nombres por su situación política-social compleja, a pesar de que los años de comienzo y término no se encajan exactamente.

Se divide en dos períodos: el período de Primavera y Otoño (770 a.n.e. - 476 a.n.e.) y el período de los Reinos Combatientes (476 a.n.e. - 221 a.n.e.). De acuerdo con solo los nombres de aquella época, se puede deducir que Confucio no vivía en un momento pacífico de la historia china. Por el sufrimiento de guerras frecuentes y movilizaciones intensas de la vida personal, Confucio abrigaba un fuerte deseo de recuperar la paz y la armonía de la dinastía Zhou occidental (alrededor de 1122 a.n.e - 771 a.n.e.), cuando los tradicionales principios morales y los rituales sometidos al respeto de la jerarquía de la autoridad real todo seguía en pie, y el conjunto de los principios y rituales de la dinastía Zhou tiene un nombre llamado “Zhou Li” (周礼, zhōu lǐ). El “Li” que hemos mencionado antes en realidad es la abreviatura de “Zhou Li”.¹⁷

¹⁷ Hechos históricos e informaciones conocidas de esa época, resumen propio de un documental sobre Confucio: *General History of China Episode 13*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dAuvngs1Y4>

Acabo de contestar una parte de la pregunta sobre ¿qué es “Li” ? A continuación, vamos a revelar más sobre la relación entre Li y Confucio, para explicar con claridad las razones por las que el pueblo chino tiene estas condiciones de hablar, y principalmente en qué consisten.

Como hemos dicho, Confucio nació en el estado Lu durante el período de Primavera y Otoño. Entre los muchos estados y principados de la dinastía Zhou, este estado Lu tiene un punto especial. Su rey compartía el mismo apellido que la familia real de la dinastía Zhou occidental, porque el territorio Lu es el infantado que Wuwang, que era el fundador y primer emperador de la dinastía Zhou, regaló para el primogénito de su hermano menor. Por eso, el primer rey del estado Lu era el sobrino del emperador Wuwang. Las relaciones consanguíneas entre el estado Lu y la familia imperial de la dinastía Zhou hizo que el dicho estado mantuviera una relación íntima con la autoridad real y él también es el estado al que fue concedida más confianza de la familia imperial.

Así que en el estado Lu, los clásicos principios morales y protocolos con veneraciones a la jerarquía habían sido conservados y realizados casi completamente. Si bien con los años transcurridos, el colapso del poder imperial se agravaba, dentro del estado Lu, las costumbres y los rituales seguía siendo dinámicos entre el pueblo, e incluso una parte de los cuales alcanzan nuestra era. El territorio donde estaba el estado Lu, la provincia de Shandong, se caracteriza por su respeto a los mayores y su piedad filial para los padres. De ahí quizá se pueda imaginar un poco el gran impacto del ambiente social caracterizado por el “Li” en aquella época, en la que nació, creció y vivió la mayor parte de la vida Confucio. Por lo tanto, podemos presumir que la educación familiar y escolar del joven Confucio fue recibida ya en su estado natal. Su fondo personal ha influido en algún sentido intensamente en el proceso de la construcción de su ideología, la cual más tarde se convirtió en confucianismo.

Y el joven Confucio vivió en tiempos inestables. Las guerras y sufrimientos del

pueblo le hicieron no creer en dioses ni fantasmas; creía que la muerte estaba fuera del alcance del saber, sólo el hombre era el elemento más activo y dinámico en este mundo, y si querían cambios, se necesitaría el poder de lo ejemplar. Con una profunda creencia en la jerarquía, el gran maestro consideraba que los reyes de cada estado eran los mejores candidatos para ser esos ejemplos y poner en práctica su ideología.

En la ideología política de Confucio, con una meta final de conseguir la armonía universal, el emperador tiene la responsabilidad de tender sin cesar a la perfección de sus virtudes al gobernar el estado, como la benevolencia, la bondad, la lealtad, el respeto, etc. Mientras que el pueblo tiene la obligación de ser leal a su superior y mostrar su respeto y obediencia. Así que, si la parte superior y la parte inferior ambas pueden cumplir sus deberes, de acuerdo con la ideología de Confucio, va a haber una buena relación recíproca entre la clase gobernante y el pueblo hasta conseguir la paz permanente y la armonía social. En esta ideología, el “Li” juega un papel imprescindible porque la obediencia al superior y el respeto a la jerarquía eran la premisa del éxito del deseo político confuciano.

La ideología política de Confucio no fue muy práctica en un tiempo tan inestable y caótico. Por eso, después de intentar varias veces convencer a algún rey o príncipe para que le aceptara su ideología gobernante en casi todos los estados importantes en aquel entonces, se sintió frustrado completamente y volvió a su estado natal, Lu, para dedicarse a la enseñanza el resto de su vida. Además, por la creencia en el poder del ejemplar y especialmente en el de “Li”, los contenidos de su enseñanza e indicación siempre son clásicas obras de la cultura china, en las cuales, los principios morales, la orientación de valores, los rituales jerárquicos, todo son seguidores del concepto tradicional y clásico “Li”.

A pesar de que su ideología gobernante no fue aceptada en su época, Confucio realizó un hito en la historia de la enseñanza. Ha recibido el respeto de todo el mundo

por ser el gran maestro y sus discípulos han divulgado su ideología bastante ampliamente. Hasta que desde la dinastía Han, cuando la China antigua de aquella época entró en un período estable, las clases superiores empezaron gobernar su tierra con la ideología confuciana. Hasta hoy en día, el confucionismo ya trata de la parte más esencial de la cultura tradicional china, y sus concepciones sobre los rituales jerárquicos, las éticas sociales y otros aspectos del “Li”, aunque a veces no encajan perfectamente todo con la sociedad moderna, influyen en el pueblo chino en cada momento de su vida.

1.3.3 ¿En qué consiste el Li?

A continuación, vamos a dar respuesta a la pregunta de ¿en qué consiste el “Li”? No podemos pasar lo alto las seis artes de la antigua China, que son un conjunto de las destrezas y habilidades en una gama amplia de la vida social. Las seis artes formaron la base de la educación para hombres caballerescos durante la dinastía Zhou, con el fin de que después de cumplir una formación así, se podrían convertir en hombres de acción y sabiduría, sostenidos en:

Ritos (礼, lǐ)

Música (乐, yuè)

Tiro con arco (射, shè)

Equitación (御, yù)

Caligrafía (书, shū)

Matemática (数, shù)

Vamos a ver uno por uno. Evidentemente, el “Li” es lo más relevante entre las seis, porque en la cultura china el orden de numerar, de contar o de mencionar nombres o

asuntos tiene una clara indicación de la importancia de cada uno de acuerdo con el “Li”.

Música es la siguiente. Lo que debemos señalar específicamente es que aquí la música no se refiere meramente a la melodía o a la danza. En la antigüedad china, la música tenía funciones rituales y religiosas en las ceremonias de sacrificio, los funerales, las bodas, los ejercicios militares, las prácticas del estado, etc. Así que la música misma es una parte del rito tradicional, y se trata de un elemento insustituible al realizar los rituales clásicos para la población china de aquella época.



(Relieve de las seis artes antiguas de China, orden de izquierda a la derecha)

Los que ocupan la tercera y la cuarta posición son el tiro con arco y la equitación, que es conducción de carros de guerra. Ambas se relacionan con la física deportiva de caballeros militares, lo cual se coinciden con la situación política-social de la dinastía Zhou, especialmente en cuanto al período de Reinos Combatientes. La quinta de las artes es la caligrafía, la cual es considerada hasta hoy en día una formación del carácter y del gusto estético. La gente que tiene una escritura a mano muy bonita o de mucha elegancia suele ser bien recibida en la sociedad china porque se presume una buena educación, buen gusto artístico y un buen carácter. Como sabemos, se pide mucha paciencia y autodisciplina para contar con una destreza a mano.

La última de las seis es la matemática que, aparte de calcular los números, también incluye la adivinación antigua, que es un tipo de sortilegio o brujería local de la tierra china. Por el último, hay que clarificar que, aunque las últimas artes son de las mismas

letras en su pronunciación china, sus acentos son diferentes y así se pronuncian distintamente en el chino. Después de conocer a grandes rasgos las seis artes de la dinastía Zhou, fijamos los ojos en la primera arte, rito, que equivale a “Li”. ¿Qué componentes forman parte del “Li”? Afortunadamente, tenemos definiciones muy claras en la historia. “Li” se clasifica en cinco tipos por los motivos de realizar ceremonias rituales, consistentes en:

Ritos de bondad (吉礼, jí lǐ)

Ritos de adversidad (凶礼, xiōng lǐ)

Ritos de lo militar (军礼, jūn lǐ)

Ritos del huésped (宾礼, bīn lǐ)

Ritos de favor (嘉礼, jiā lǐ)

Como hemos mencionado en la parte anterior, el orden de numerar los asuntos es muy indicativo en la cultura china. Este orden de arriba para presentar los integrantes de “Li” es fijo, no se puede alterar sin motivos.

Primero, lo más importante y más esencial, los ritos de bondad, son los rituales que se utilizan en las ceremonias de sacrificio para el cielo, la tierra, el sol, la luna, las montañas, los bosques, la lluvia, el río, los antepasados y temas similares, y su objetivo de mostrar el respeto y la obediencia, que son de dos categorías, a la naturaleza y a los antepasados.

Segundo, los ritos de adversidad, que tratan de los rituales con temas relacionados con los funerales, calamidades naturales, fracasos en la guerra y rebeliones del estado.

Tercero, ritos de lo militar, es fácil de entender literalmente. Son rituales sobre casos militares; se realizan principalmente cuando los ejércitos van al combate, para que regresen triunfalmente y para hacer sus adiestramientos militares.

Cuarto, los ritos de huésped, que también se puede entender por su nombre. Son rituales para el momento de tener visitantes, pero en un nivel estatal o de relaciones parecidas. Por ejemplo, un rey de un estado va a recibir el rey de otro estado, un rey va a tener una visita de un ministro, un oficial va a ser inspeccionado por un superior, etc.

Quinto, los ritos de favor. Este último es el único “Li” que tiene un color civil, aunque la mayoría de sus actividades siguen siendo en torno a la familia imperial. Es sobre rituales relacionados con tratos personales para acercarse a las relaciones y conectarse entre sí. Por ejemplo, subir al trono un nuevo rey, conferir el título de príncipe, dar un feudo a un ministro o un marqués, las bodas de la familia imperial o de la clase aristocrática, banquete de todo el pueblo, celebración de ser adultos, y asuntos de géneros similares. Y más tarde, ritos de favor se refiere particularmente a bodas, de noblezas y de civiles.

A través de tener nociones sobre las cinco categorías de “Li”, no es difícil darse cuenta de que el “Li” es un conjunto de actividades rituales que aparecen casi en todos los aspectos de la vida imperial y también en la vida de la población china en cuanto a las bodas, ceremonia de adultos y celebraciones de todo por el alcalde o el pueblo. A pesar de que en nuestra era ya no existe una ceremonia de sacrificio, todavía se pueden ver ritos de favor en las bodas de los novios, tales como la veneración a sus padres de rodillas, y servir el té a sus padres con el fin de mostrar sus agradecimientos porque les han criado y educado hasta que se casan y tienen una familia independiente.

1.3.4 Los ritos en la comunicación

Seguimos con el “Li”, según lo dicho, podemos deducir que el pueblo chino presta mucha atención a los rituales desde la antigüedad, pero ¿qué relación tiene los ritos con la comunicación? Como lo hemos mencionado antes, los ritos son para casi todos los

aspectos de la vida estatal y civil, seguramente también ha dejado una huella profunda en las actividades comunicativas de la comunidad china.

En primer lugar, con la obediencia a la clase superior e imitación al mismo tiempo, es imposible la clase civil no sepa la importancia del “Li”. En segundo lugar, los actos Rituales de ellos, hemos hablado en la parte anterior, dan a conocer que el mundo se mueve y funciona de acuerdo con jerarquías. ¿Cuál es el primer rito de todos? ¿Cómo es el orden de los ritos? Todas las actividades de la familia imperial y de la clase aristocrática están transmitiendo mensajes de este tipo. El emperador respeta a la naturaleza, a un poder misterioso y desconocido en aquel entonces, especialmente al cielo.



En Beijing, la ciudad capital de China, hay un Templo del cielo, donde se realizaban ceremonias de sacrificio al cielo en la antigüedad. Los temas de las ceremonias son en torno a

pedir un buen clima el año que viene para tener una buena cosecha, pedir el triunfo en una guerra o pedir lluvia para aliviar las sequías. Peticiones como estas estaban motivados porque, en comparación con nuestros días, en aquella época faltaban técnicas y ciencias desarrolladas, por lo que la naturaleza cuenta con un poder relativamente más formidable e irresistible. Al mismo tiempo, en las ceremonias pasadas en el Templo del cielo también se trata de una comunicación llena de ritos y jerarquías. El orden desde arriba hacia abajo era el Dios, el emperador, los nobles y el pueblo. La población china de la antigüedad creía que solo el emperador se merecía comunicarse con el Dios y a los nobles se les otorgaba el informar al pueblo sobre el

emperador. Así que se trata de una comunicación ordenada en dirección vertical, y repleta de aplicaciones de conceptos como los ritos y la obediencia.

Después de la naturaleza y la familia imperial, la fuerza más poderosa es la clase gobernante, y entre la cual, también existe jerarquía estricta y no se actúa pasando por encima de ella. Si se ignora o viola, sería una actividad fuera de “Li”, que es incorrecta moral y prácticamente. Va a tener entonces serias consecuencias, porque para los gobernantes el régimen del “Li” es la base de la soberanía monárquica. Violar el “Li” equivale a la violación de su soberanía absoluta, y frecuentemente las personas involucradas van a pagarlo con sus vidas. El rito, según la ideología de Confucio, por un lado, es una garantía de que la clase gobernante es el ejemplo moral, que rige el estado por su fuerza ética; por otro lado, puede contarse como un arma, porque la persona que viola los rituales va a recibir primero el castigo espiritual propio por no haberse comportado como un “Junzi” (君子, caballero ideal de confucionismo).

Aquí las palabras son pálidas. Tengo un ejemplo muy vivo y explícito para evidenciar la irremplazable posición que ocupa la percepción de la jerarquía de ritos, que se trata de dos fragmentos de las *Analectas*, la obra maestra de la escuela del confucionismo (que no se limita a ser una escuela; mucha gente y algunos eruditos lo toman como una religión, aunque personalmente no lo pienso así). Esa insistencia por respetar y obedecer al complejo régimen del “Li” conduce a que muchos aspectos de la vida de la gente de esa época han sido sometidos a impactos profundos e incontables. En este trabajo enfocamos los aspectos comunicativos.

Extraemos el primer y el segundo párrafo del capítulo 10 de la dicha obra. El capítulo 10 de las *Analectas* se concentra en registrar los comportamientos, palabras, reacciones y otros aspectos de la vida cotidiana de Confucio, tales como ropa, comida, casa..., para certificar que Confucio era un gran maestro que ha encarnado el “Li” en todos los aspectos de su vida, que era un hombre verdaderamente conforme a los ritos,

y era un ejemplar real de la conducta apropiada para ser un “Junzi”. Además, el ejemplo mencionado sobre condiciones de hablar en la parte anterior, sobre “no debe conversarse durante las comidas ni en la cama” es precisamente lo que proviene de la número 1 y la número 2 de dicho capítulo 10, y es una de las disciplinas sobre las palabras que Confucio aplica en su vida diaria. Tenemos el texto de la versión española:

10.1. En su lugar natal, Confucio era modesto en sus maneras y hablaba con cautela, como si no supiera expresarse.

Sin embargo, en el templo de sus antepasados y en la corte, su discurso era elocuente, aunque circunspecto.

10.2. Cuando en la corte conversaba con los funcionarios inferiores, era afable; cuando conversaba con los funcionarios superiores, era respetuoso. Frente al soberano, era humilde, aunque sereno.¹⁸

Desde estos dos párrafos, podemos percibir la clara disciplina de jerarquías de Confucio. Analizamos frase por frase. En el primer fragmento cuando Confucio estaba en su pueblo natal, entre sus paisanos del mismo pueblo, ¿por qué hablaba con tanta prudencia y discreción? Porque en su lugar natal, todos eran sus mayores o de su edad (se refiere a los adultos varones). Las mujeres, los niños y los jóvenes no iban salir a la calle a discutir asuntos grandes con los hombres adultos y mayores; los respetaban como a sus padres o hermanos mayores. Sin embargo, en el templo de los antepasados y en la corte, era elocuente y al mismo tiempo discreto. Porque cuando le tocaba hablar y eran sus deberes u obligaciones hacer o decir algo, era elocuente por su responsabilidad, y era discreto por su prudencia aplicada en los deberes. Además, según lo anotado en las *Analectas*, Confucio considera que un caballero debe ser capaz de

¹⁸ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

expresar cualquier cosa que conciba. Por lo tanto, ser elocuente en lugares correctos se trata de una de las cualidades básicas de ser un “Junzi”.

En el segundo fragmento, es más evidente que las actitudes de la comunicación de Confucio se diferenciarían de acuerdo con las personas que trataba. Es decir, las relaciones interpersonales, en cierto sentido, deciden qué actitud tomaría la persona que realiza el acto de comunicación. Por consiguiente, al superior, respetuoso, al inferior, amable y frente al rey, humilde y severo; con paisanos locales, modesto con cautela, en el templo y en la corte, elocuente y circunspecto.

Dicho de otra manera, las suposiciones del emisor sobre sus relaciones con el receptor y la situación del hablante en la que realiza el acto de habla funcionan como orientación de condiciones de hablar para Confucio en los dos fragmentos extraídos de las *Analectas*. Todos en la corte eran de la clase gobernante, pero entre ellos también existen una clasificación de jerarquía muy clara. Confucio sabía su posición en la pirámide jerárquica y actuaba conforme al cumplimiento del “Li” y, lo más esencial, a las distintas relaciones interpersonales que tenía con otros. Porque la sociedad de aquella época tenía un panorama jerárquico muy estricto, y esta peculiaridad también ha dejado huellas en el empleo del lenguaje, ya que reconocer el estatus social del otro y la autoevaluación son conceptos básicos para vivir sin problemas comunicativos en cualquier sociedad, sea antigua o moderna.

También tenemos otro detalle para confirmar la importancia y la influencia del “Li” en la vida cotidiana de los orientales. En las aulas chinas y japonesas, antes de empezar a dar las clases, los estudiantes se levantan, y se saludan ellos y el profesor o la profesora que va a dar la clase. En Japón, la orden para que se levanten y saluden sólo tiene una palabra, que es “Li”, e incluso la pronunciación es igual que la pronunciación china sin acento. Es incuestionable que la cortesía verbal y los ritos para diferenciar identidades o jerarquía sociales, provienen de la ideología confuciana, y lo han conservado en el

lenguaje y a las actividades comunicativas. Ni mencionar que en el caso de China, el chino antiguo todavía tiene sus ocasiones de uso en la China de hoy. Existe como una parte indispensable de la Filología China en la educación obligatoria, y la gente lo considera como una forma verbal elegante y clásica, pruebas de ser un erudito el hablante.

Cada niño en edad escolar aprenderá de memoria versos clásicos de todas las dinastías históricas chinas como parte del aprendizaje del chino moderno. Es decir, el lenguaje chino, y la cultura tradicional detrás de él, son inseparables desde el principio. Podemos decir que, cada vez que una persona aprende esta lengua, está reviviendo la mentalidad y el pensamiento de Confucio, de Laozi, de Zhuangzi o de la escuela budista Chan, y el idioma chino mismo, se trata de una variante de los ritos en la comunicación para la nacionalidad china.

1.3.5 La cortesía verbal y la lengua honorífica

Por lo anterior, si nos preguntamos ¿cuáles son las condiciones del hablar en la cultura china? No vamos (tampoco somos capaces) a contestar la pregunta numerando una lista de condiciones diciendo que no esto ni eso, y punto. No es así. Consideramos que debemos captar la esencia de la pregunta. Aparte de las frases indicativas y directas como reglas sociales, ¿existe una ley general en la comunicación de la población china por la cual surgen las condiciones del hablar por el efecto y la restricción (lingüística y éticamente) para el pueblo chino?

Si la respuesta es positiva, consideramos que sería la presuposición de la relación entre los interlocutores. Aunque cualquier sociedad culta de todo el mundo respeta esta ley de la comunicación; seguramente, la diferencia de las relaciones es principalmente en torno a la intimidad, o mejor dicho, a la distancia social y psicológica. No obstante,

en la cultura tradicional china, la relación entre interlocutores es un asunto relacionado más con la jerarquía por edades.

Un ejemplo común: en España podemos tutear a los profesores conocidos o los mayores miembros familiares sin causar sentidos ofensivos (aunque en la mayoría de las ocasiones, los estudiantes chinos preferían más utilizar el “usted”) por la familiaridad con ellos. No obstante, en algunas provincias del norte de China, los hijos suelen utilizar el trato de usted cuando hablan con sus padres, incluso en casa, y creemos que no hace falta calificar el trato preferido con sus profesores.

Y una pregunta: ¿por qué el norte de China? No olvidamos que Confucio es del estado Lu. Lu estaba en el noreste de China. Además, ese fenómeno no tiene que ver con la prosperidad económica o la modernidad de la ciudad, porque se incluyen grandes ciudades cosmopolitas como Beijing y Tianjin en la lista de una fuerte inclinación a utilizar “usted” antes que “tú”, e incluso en la casa propia hablando con padres o abuelos sin compañía de otros testigos.

Sobre el trato entre las relaciones interpersonales, se trata de la cortesía verbal en la comunicación. Queríamos añadir otra vez un ejemplo de otro país oriental que comparte la cultura confuciana, Corea (del sur o del norte da igual aquí, siempre que se hable coreano, supongamos que tampoco tiene algo que ver con el desarrollo democrático y el nivel de la modernización). En el coreano, cuando se trata de hablar con alguien mayor que el hablante, aunque sea inferior en cuanto a la posición social, es obligatorio utilizar el lenguaje honorífico.

Cuidado, aquí no se refieren a las palabras honoríficas que existen en cualquier lengua y las utilizamos cuando queremos expresar agradecimiento, petición, o pedir perdón. Dicho de otra manera, las palabras de cumplido y el lenguaje honorífico coreano (en realidad el japonés también) son dos conceptos totalmente diferentes, porque uno se refiere a las palabras sueltas fijas, y el otro es una variante del propio

lenguaje. Si uno no ha estudiado particularmente el lenguaje honorífico, a pesar de que una persona pueda hablar el coreano estándar (se utiliza cuando el hablante y el oyente son de la misma edad o son amigos muy íntimos de edades casi iguales), no sabe cómo hablar correctamente en modo honorífico, porque lo cual implica cambios de casi cada palabra de una frase.

Un ejemplo es la palabra “gracias” en coreano para personas con mucho respeto, que generalmente son para mayores, progenitores y profesores. Se necesita obligatoriamente utilizar la variante honorífica con el nivel más alto. Luego para desconocidos y personas que son un poco mayores que el hablante se suele usar el modo honorífico estándar. Por último, para amigos íntimos de la misma generación se puede hablar un coreano normal, y al mismo tiempo, es considerado un coreano informal. Porque las relaciones íntimas son muy limitadas en comparación con la inmensa red social que nos rodea hoy en día, en la que tratamos con desconocidos casi en cualquier momento.

Y lo mismo pasa en Japón. En el japonés, las variantes del lenguaje honorífico pueden dividirse en tres categorías generales y cinco categorías específicas. Aquí no detallamos las diferencias entre las categorías del lenguaje honorífico japonés, ya es suficiente conocer la prioridad de edad cuando se realizan actos comunicativos en su cultura.

1.3.6 Diferente rito, diferente acto

Así que tenemos un choque cultural de gran interés. Bajo el ambiente cultural de Oriente en el que se respeta mucho la jerarquía de edad, preguntar la edad de alguien incluso en el caso de que sea una chica, no es un acto que significa que sea mal educado. Aunque con la influencia de la globalización, la gente de ahora ya tiene la conciencia

de que es mejor no preguntar la edad a una señorita o señora. Sin embargo, en Japón eso pasa muy pocas veces, porque la edad se trata de una premisa imprescindible para empezar un acto de habla.



Aquí tenemos dos imágenes de un dibujo animado japonés muy famoso. Se puede ver que cuando sale el subtítulo para presentar un personaje, sale su edad también, sea chica o chico. En realidad, también sea mayor o menor, señor o señora.

Es un fenómeno muy común en los medios japoneses de comunicación, por ejemplo, televisión, periódicos, internet, etc. Si sale el nombre o una identidad, sale detrás su edad en paréntesis. ¿Por qué?

Porque la edad en Japón no se puede considerar como una privacidad, ya que en Japón es muy importante hablar en forma adecuada, por eso se ha sacrificado el atributo de privacidad de la edad. El sistema del lenguaje honorífico es básicamente un buen



servicio para la prioridad de la jerarquía de edad. Cuando se encuentra a alguien por primera vez, no puedes juzgar a una simple vista quién es el mayor si el hablante o el oyente, de modo que cuando los japoneses se presentan entre sí, la edad es una indicación muy importante que principalmente sirve para los otros interlocutores con quienes comparten un mismo acto de habla. Porque en realidad se trata de una reacción de ser educado, para reducir la carga psicológica de los demás y dejar que la otra parte sepa cómo tratar con el individuo. Es decir, utilizarlo al modo del lenguaje honorífico

en las actividades comunicativas.

Volvemos a la cortesía y los ritos del pueblo chino. La cortesía, generalmente, puede ser entendida como un conjunto de normas sociales, establecidas por cada sociedad, que regulan las conductas y palabras de sus miembros. Como el famoso filósofo francés Michel Foucault dijo en *El orden del discurso*¹⁹, existe un enfrentamiento entre el deseo de decir y la represión institucional que ordena lo dicho. El mundo real se basa, en gran medida inconscientemente, en las normas lingüísticas de la sociedad, y esa imposición puede ser de control externo o interno. Entre los procedimientos de control externo, señalados por Foucault, existen los ritos de circunstancia, tabú del objeto y derecho exclusivo-privilegio del sujeto.

Se ve muy claro en las obras de la filosofía clásica china sobre estos controles. El acto ritual es muy obvio porque se trata del tema principal de las *Analectas*, y sobre el tabú y el derecho exclusivo-privilegio, también se puede encontrarlos en dicha obra. Por ejemplo, nunca se ha hablado de la sexualidad en ninguna obra clásica de confucianismo o taoísmo, y en el budismo ni hace falta señalarlo. Además, personajes femeninos aparecen muy raras veces en las obras clásicas, por lo tanto, dar un discurso era un privilegio solamente para hombres en aquella época. Los análisis de dichas obras van a ser el corpus del capítulo III, IV y V, y lo detallaremos en los capítulos posteriores. Giramos a la cortesía otra vez.

Los actos corteses como el saludo, el agradecimiento, la petición, la disculpa, en todos idiomas se consideran “cortesía”, sin excepciones. Cuando no se cumplen, se considera como falta de cortesía. Eso no existe diferencia a nivel global, es más como sentido común de la humanidad. En cuanto al ámbito comunicativo, la cortesía pone imposiciones de palabras y conductas corporales durante el proceso en el que se realiza el acto de comunicación, y lo que se conforma a las normas sociales se considera cortés,

¹⁹ FOUCAULT, M, *El orden de discurso*, México, Tusquets, 2013.

y lo que no se conforma es considerado como descortés. Pero, ¿qué consecuencias va a tener ser descortés?

A decir verdad, parece que no va a tener sanciones prácticas, y por lo común serían críticas por la educación impropia o baja estimación por los demás. Porque ser grosero no equivale directamente a ser incorrecto. Hay modos de ser poco refinados o decimos rústicos, y la definición y la interpretación de la cortesía debería modificarse de acuerdo con el fondo sociocultural del hablante.

Francamente, a mi juicio, no considero que ser elegante y educado sea siempre lo más correcto, porque son resultados de una educación adquirida no innata, también son frutos de la sociedad culta y al mismo tiempo sofisticada. No todo el mundo cuenta con acceso a las habilidades para adaptarse a la vida de las sociedades avanzadas, aunque pensemos que vivimos en la misma tierra, en realidad vivimos en mundos paralelos, y en cada mundo toman la rienda sus propias maneras de vivir, incluyendo diferentes formas y estrategias de la comunicación. Porque esas reglas, quizá no muy refinadas, funcionan prácticamente en su entorno, aunque su cortesía distinta no encaja con la de otros, se trata de trucos beneficiosos de la comunicación para una cierta parte social.

No estoy defendiendo ser inculto tranquilamente, solo es que si al hablante no le queda otra forma alcanzable para conseguir su meta comunicativa, creo que los demás, los privilegiados por haber recibido una educación con buena calidad, debemos prestar más empatía y entendimiento. Se dice que la mejor educación de una persona no es hacer todo perfectamente conforme a la cortesía más estricta, sino aquellos que hacen sentirse cómodos a los demás especialmente cuando los acompañantes no comparten la misma cortesía con ellos. La cortesía no debería ser una imposición ajena para cualquier persona, y no existe cortesía buena o cortesía mejor, solamente son cortesías diferentes.

Como hemos mencionado anteriormente, la cortesía cambia de acuerdo con sociedades distintas, y al mismo tiempo, con épocas diferentes. Por ejemplo, en el chino

antiguo, había palabras honoríficas muy nutridas y han sido ampliamente usadas por la población china. Sin embargo, en el chino moderno de hoy, el chino mandarín, muchas expresiones honoríficas anteriores han sido abandonadas o han tenido cambios semánticos, y otro tipo de expresiones se han popularizado en nuestra época. No obstante, el fondo de la cortesía en realidad sí sigue siendo activo, es el concepto jerárquico del chino antiguo.

Es decir, las formas de expresar la cortesía han sido modificadas con el transcurso del tiempo, pero su concepto tradicional no se ha alterado tanto, lo cual es particularmente esa sombra única (mencionada en la parte anterior, metáfora del poema de Borges) de un yo plural. Ese yo plural puede ser interpretado como una comunidad; todos los miembros que pertenecen a esa comunidad tienen puntos en común, de la misma nacionalidad o con la misma lengua materna, y esa sombra única es el fondo cultural que tenemos y al mismo tiempo construimos siempre. No como conocimientos aprendidos con intención, son más como sentimientos parecidos a instintos desde el interior.

Por lo anterior, podemos presumir que, aunque las palabras de la cortesía y el rito son sinónimos, existe una diferencia al hablar de la cortesía clásica y el rito clásico chino, porque ser cortés es dentro del ámbito de ser culto y decente, pero actuar según los ritos clásicos es un problema de principios, se puede utilizar correcta o incorrectamente para juzgarlo, y el castigo moral y la crítica ética puede ser una carga psicológica bastante pesada y duradera. Porque ser grosero y no cumplir adecuadamente con los ritos tradicionales de los chinos son dos conceptos diferentes.

La cortesía a menudo está vinculada a la educación personal. Las personas con buena formación suelen ser más educadas, por lo cual usan más destrezas comunicativas en la comunicación verbal, con apoyos de un abundante vocabulario honorífico. Cuando culpamos a una persona por ser grosera, a menudo cuestionamos

su educación. Sin embargo, pese a que un campesino rural con un bajo nivel de educación no es competente en el uso de cultas palabras honoríficas y no entiende la expresión elegante, todavía tiene un concepto claro de la jerarquía social. Respeta a los ancianos y a sus paisanos locales mayores y evita ofenderlos o violar el rito clásico. También educa a sus hijos para que lo hagan igualmente conforme al “Li” clásico en la historia de China. Eso es el matiz que deberíamos conocer.

Además, el uso del lenguaje cambia con diferentes generaciones. Eso es porque cada año se agrega en el diccionario oficial palabras nuevas, pero algunos conceptos culturales, tradiciones morales, y los juicios de valor formados sobre su base, están determinados por el núcleo cultural de los ciudadanos del país. Este trabajo no trata sobre el uso de la cortesía verbal del idioma chino, lo cual pertenece al campo de la lingüística pragmática. Lo que investigaremos con esta tesis son las razones culturales detrás de este fenómeno comunicativo, las cuales se deberían a la identidad cultural formada bajo la influencia de la filosofía clásica china y sus relaciones recíprocas entre sí.

Por lo tanto, analizaremos las tres ideas que forman los tres pilares de la filosofía y cultura china desde la perspectiva de la comunicación. Son respectivamente el confucianismo, el taoísmo y el budismo. El representante del confucianismo debe ser Confucio. Sobre el taoísmo hemos elegido a Laozi y Zhuangzi desde la perspectiva de la filosofía y la retórica, y en cuanto al budismo sería el budismo Chan, conocido también por Zen en Occidente. Todos estos maestros son para comprobar que esa *sombra única* que nos protege psicológicamente, y al mismo tiempo nos dirige detrás de las palabras, son un conjunto inmenso de conceptos clásicos desde la filosofía cultural china. Y en las partes posteriores, vamos a revelar sus contenidos uno a uno.

1.4 Estructura cultural-psicológica de la nacionalidad china

En este subcapítulo, voy a seguir con la idea de cómo la filosofía clásica china funciona como una conciencia cultural común para toda la comunidad china en la formación de sus estilos y características de comunicación. Después de explicar en la parte anterior el “Li”, los ritos clásicos derivados de la dinastía Zhou, que en cierto sentido deciden los principios del valor del pueblo chino, hemos captado la imprescindible posición del régimen ritual en la tierra china durante estos 2.500 años. Por ejemplo, el pueblo chino tiene un refrán diciendo que *Preferiría morir de hambre antes que perder la reputación*²⁰. La dicha reputación se refiere a una apreciación pública o una estima social según los valores confucianos, mejor dicho, si es cualificado para ser un “Junzi” o no.

De este modismo podemos ver cómo el pueblo chino evalúa si sus conductas y palabras son convenientes de acuerdo con los ritos confucianos, porque los principios o los estándares para evaluar siempre son desde la ideología de Confucio, y este gran maestro es indiscutiblemente el representante más ilustre de la cultura china, sea antigua o presente. Por lo tanto, en el apartado siguiente, empezamos con el confucianismo otra vez para clarificar bien la estructura cultural- psicológica de la nacionalidad china.

1.4.1 El papel de la educación escolar y la lengua materna en la filosofía clásica china

En primer lugar, hablaremos un poco de la educación escolar china, porque la filosofía clásica tiene un peso irremplazable en las asignaturas sobre la lengua, la literatura, la historia, el arte e incluso la política en la educación escolar pública (a

²⁰ 宁饿死, 不失节 (nìng è sǐ, bù shī jié): la traducción es propia.

diferencia de lo que ocurre en Occidente, una mayoría abrumadora de los niños chinos entran en colegios públicos, y la calidad de ellos es generalmente muy buena). Al fin y al cabo, creemos que es por la educación, sea escolar o familiar, porque la educación nos ayuda a construir el carácter y conceptos sobre el mundo. Se trata de una maleta que llevamos toda la vida; nos da huellas tan profundas en la formación del carácter, la personalidad y las concepciones del mundo, del valor y de la vida, especialmente durante la juventud, en la que la mayoría de los niños chinos reciben una educación escolar pública que comprende muchos contenidos relacionados con la filosofía clásica china.

Además, no hace falta mencionar que algunas escuelas de la filosofía china ha sido la ideología gobernante de muchas dinastías en su larga historia. Entre las asignaturas relacionadas con la filosofía clásica, como la lengua es la manifestación visible de la mente, el medio de las ideas y la herramienta de la comunicación, el lenguaje chino ha recibido una abundante herencia de la filosofía clásica china, especialmente del confucianismo.

Por lo tanto, esta filosofía, que tiene la lengua materna como el medio de transmisión, la aceptamos como una clase más natural de la madre, y lo aprendemos de memoria por los refranes, modismos, proverbios, leyendas coloquiales, etc. Pues en el chino existen muchas palabras hechas de cuatro caracteres, provienen de diferentes dinastías con distintos orígenes, que se usan igualmente con mucha frecuencia en la vida cotidiana del pueblo chino. Veremos una parte de ellos en los capítulos siguientes.

No exactamente como los proverbios occidentales que generalmente se tratan de una frase corta y lógica, las frases hechas chinas sólo tienen cuatro caracteres (en casos generales) y hasta muchos nativos, sin aprender de antemano, no saben claramente el significado y la historia detrás de ellas. Y lo más importante: muchos cuentos escondidos e implícitos en las palabras hechas tienen sus orígenes en las obras sobre la

filosofía clásica china, como las *Analectas*, *Tao Te Ching* y *Zhuangzi* (obras que vamos a analizar detalladamente en capítulos posteriores).

Por consiguiente, el idioma chino se nutre y se enriquece por la sabiduría de los antiguos filósofos chinos. De boca a boca, de abuelos a nietos, con el transcurso del tiempo, la flor y nata de los cuales entra en la mente de la población china y queda inserta hasta la médula; enseña, insinúa, guía e indica invisible e inconscientemente en cada momento de la vida del pueblo chino. También le influye en la forma de comunicarse con el mundo exterior. Lingüísticamente, ha dejado huellas profundas en la retórica; de forma invisible, ha determinado la forma de comunicarse con los demás, incluyendo la cortesía del habla, el estilo comunicativo, la comunicación no verbal, y más.

Este fenómeno lingüístico y comunicativo va a ser una parte muy ilustrativa de este trabajo. Los dichos como la sabiduría de los antepasados, y cuando muchos dichos o frases hechas salen de la filosofía clásica china, la nacionalidad china la toma como manuales de principios naturalmente. Nadie va a ponerla en duda e incluso cuando ya tiene su propio juicio o es un adulto que cuente con su propio título académico. Como cualquier comunidad humana, el pueblo chino cambia y progresa con el tiempo, pero muy poca gente, la duda, la disgusta o la crítica, porque la conocen y aceptan ellos como la leche de la madre desde tiempo inmemorial.

Por lo tanto, la filosofía clásica china ha influido y está influyendo muy profundamente en la formación del carácter nacional, más específicamente, la formación de la estructura cultural-psicológica, y la cual no solamente influye, sino también determina, en algún sentido, los variados y al mismo tiempo parecidos comportamientos en la comunicación de la población china con el mundo exterior y también por dentro, con ellos mismos.

Así que el lenguaje no es sólo una herramienta para realizar la comunicación, sino

también se trata de un medio de transporte sin figura que contiene informaciones culturales específicas, porque al fin y al cabo, el lenguaje es un producto de la sociedad humana y lleva rasgos de la vida cotidiana. El lenguaje y la cultura son inseparables, especialmente en el caso del lenguaje chino y la cultura tradicional china. Por un lado, la cultura es heredada por medio del lenguaje. Por otro lado, la cultura se infiltra en el lenguaje y divulga sus impactos en la composición y el uso del vocabulario que tenemos.

1.4.2 Comparación de tratos de parentescos españoles y chinos

A continuación, ponemos un ejemplo bastante ilustrativo para ver la diferente atención prestada al trato entre de parientes en el chino y el español, alegando las dos herramientas, dos idiomas que se diferencian muchísimo, que utilizamos en la comunicación en ambos países, para comprobar la prioridad de respetar al orden de los mayores y los menores del pueblo chino. Por ejemplo, el estatus del hermano mayor es significativamente más alto que el del hermano menor, e incluso hay un proverbio diciendo que *el hermano mayor es como padre*²¹. No obstante, en español, sólo hay una palabra “hermano” para tratar con los hermanos, independientemente de su diferencia de edad, a menos que el hablante quería diferenciar el orden, se añadiría la palabra “mayor” o “menor” como adjetivo para el nombre, así sale una locución. Sin embargo, en el idioma chino hay palabras específicas y particulares para todo tipo de relaciones familiares, cada trato es muy preciso y contiene suficiente información para que el hablante mantenga la relación con el interlocutor y la posición que supone que debe tener en la comunicación.

A continuación, tenemos el formulario con una comparación de los tratos de parentescos utilizados con más frecuencia en el chino y el español:

²¹ 长兄如父(zhǎng xiōng rú fù); la traducción es propia.

COMPARACIÓN DE TRATOS DE PARENTESCOS

	Chino Masculino	Chino Femenino	Español Masculino	Español Femenino
Padres	爸爸 padre	妈妈 madre	Padre	Madre
Abuelos	爷爷 abuelo paterno	奶奶 abuela paterna	Abuelo	Abuela
	外公 abuelo materno	外婆 abuela materna	Abuelo	Abuela
Hermanos	哥哥 hermano mayor	姐姐 hermana mayor	Hermano	Hermana
	弟弟 hermano menor	妹妹 hermana menor		
Primos	堂哥 primo mayor de la familia paterna	堂姐 prima mayor de la familia paterna	Primo	Prima
	堂弟 primo menor de la familia paterna	堂妹 prima menor de la familia paterna	Primo	Prima
	表哥 primo mayor de la familia materna	表姐 prima mayor de la familia materna	Primo	Prima
	表弟 primo menor de la familia materna	表妹 prima menor de la familia materna	Primo	Prima
Tíos	叔父 hermano de padre	婶婶 cónyuge del hermano de padre	Tío	Tía

	姑妈 hermana de padre	姑父 cónyuge de la hermana de padre	Tía	Tío
	舅舅 hermano de madre	舅妈 cónyuge del hermano de madre	Tío	Tía
	姨妈 hermana de madre	姨父 cónyuge de la hermana de madre	Tía	Tío
Sobrinos	侄子 hijo de hermano	侄女 hija de hermano	Sobrino	Sobrino
	外甥 hijo de hermana	外甥女 hija de hermana	Sobrino	Sobrino

(elaboración propia)

Desde esta tabla podemos ver claramente que en el lenguaje chino se distinguen muy detalladamente las relaciones de parentesco entre los miembros familiares. Existe un trato específico para cada tipo de relación familiar, y solo por el trato, podemos saber el orden por la edad, el sexo y de cuál rama de la familia es el interlocutor. Por ejemplo, desde la palabra 姨父 (yí fù), que significa cónyuge de la hermana de la madre, podemos captar informaciones como que es un tío materno y no tiene relación consanguínea con la persona quien lo llama así.

También se puede deducir que en la mentalidad china antigua (ahora sigue, pero no tanto) se cuida mucho la diferencia entre las relaciones familiares de la rama paterna o materna, y si nos fijamos en las palabras de 侄子 (zhí zǐ) y 外甥 (wài shēng), que significan el hijo del hermano y el hijo de la hermana respectivamente, se nota más esa

noción de compartir el mismo apellido paterno. Como que en el español es solamente el trato de sobrino, pero depende de si este sobrino comparte el mismo apellido que el hablante o no, en el chino se divide en dos tratos independientes y con caracteres totalmente distintos.

Además, igual que los tratos de 外公 (wài gong) y 外婆 (wài pó), que significan abuelo materno y abuela materna respectivamente, el trato de 外甥 (wài shēng). Estos tres tratos todos contienen una sílaba, “wài” en su pronunciación china, y el carácter 外 (wài) significa “afuera”, “exterior”, “fuera de” originalmente, y se utiliza aquí componiendo palabras para suponer parientes de la madre de alguien, implicando un matiz de rechazo de reconocer relaciones estrechas.

Aunque la igualdad no es el tema central de este trabajo, creo que sí deberíamos representar un aspecto pequeño y detallado para que se pueda conocer un poco más sobre la cultura clásica china, la cual, contiene elementos no tan agradables desde tiempos pasados y, a decir verdad, todavía se frente a dificultades para arrancar la parte que no encaja ni beneficia a la época moderna, porque el poder de tradiciones y costumbres están muy arraigadas. Especialmente en un país como China, se otorga una gran importancia a la experiencia histórica, se registran diversas experiencias y lecciones de muchos siglos, y se abriga la esperanza de poder aprender algo del pasado. La abundancia de libros y anotaciones históricas de China, que casi no tiene paralelo en el mundo, pueden ser pruebas de lo que he dicho. El pueblo chino cree que partiendo de la experiencia acumulada, de los hechos pasados y la historia real, se podría saber lo nuevo, y la raíz de esta creencia práctica, sin duda alguna, tiene su origen en la escuela confuciana.

La ideología confuciana no cree en milagros, no piensa en especulaciones, y tiene una racionalidad histórica. Con esta racionalidad fijada en hechos históricos, por un lado, el pueblo chino trabaja diligentemente porque confía en que todos sus sacrificios

van a fructificar; por otro lado, también tiene una tendencia fuerte de conversar y seguir todas sus tradiciones y costumbres, incluyendo algunos conceptos que no son cien por cien correctos de acuerdo con los principios del mundo moderno y la sociedad avanzada. No obstante, las tradiciones y costumbres no son algo que esté en contra de nosotros. De hecho, estamos nosotros inmersos en ellas, las cuales son un medio de una comunicación muy transparente, al igual que los peces no pueden detectar el agua, porque la cultura es un sistema compartido.

La historia y las tradiciones comunes ayudan a todos a responder a la pregunta de “¿quién soy yo?” Además, la comprensión del mundo se obtiene a través del sistema cultural en el que vivimos, y vemos el mundo con una precomprensión que tenemos desde el principio. Porque la cultura tradicional y la filosofía clásica china, podemos tomarlas como una comprensión previa de su población, que se trata de una experiencia colectiva. Esta comprensión previa es como una explicación propia antes de tener un entendimiento nuevo sobre un determinado concepto o asunto. Es irrechazable, que es una auto-sucesión personal de la cultura y la historia, y se conserva en el lenguaje cotidiano.

El lenguaje guarda las tradiciones culturales e históricas, y preserva la interpretación habitual de ciertas cosas. Los pensamientos, sentimientos y las actividades cognitivas del ser humano, tienen una etapa de buscar interpretaciones previas, decimos precompresiones en el registro del lenguaje cuando intentan entender algo por primera vez. Claramente están modificando la cultura y las tradiciones en cada momento, aunque poco a poco, día a día, porque la historia es fluente y cambiante. Volvemos a los tratos familiares chinos e intentamos encontrar los rasgos demostrados por ellos, y según los cuales podemos conocer bien la raíz cultural de cómo conforma y funciona la estructura cultural-psicológica del pueblo chino.

Por lo anterior, podemos enterarnos de los tratos familiares chinos, que no se han

cambiado mucho durante tantos siglos, también son frutos de la percepción de la jerarquía, sólo que ahí es la jerarquía familiar, no la social como principios por los que Confucio actuó diferentemente en la corte, en otros ministerios y con el emperador. Además, como hemos mencionado anteriormente, la cultura se infiltra en el lenguaje y lo influye, lo cambia, y al revés, el lenguaje, como el cuerpo físico de la mentalidad, influye y profundiza cada momento la comprensión de las informaciones recibidas cuando lo empleamos como una herramienta de la comunicación.

1.4.3 La *Hipótesis de Sapir-Whorf* y el inconsciente colectivo

Desde la comparación anterior, sabemos que el lenguaje no sólo refleja la cultura, sino que también construye la cultura en cierta medida. El ser humano no sólo vive en un mundo de las actividades sociales, también vive en un mundo donde el ser humano está bajo el control del lenguaje específico que es el medio de expresar de una sociedad. El mundo real está construido en gran parte por el lenguaje humano, es decir, por el acto de hablar de todos nosotros. Cada idioma no es sólo un instrumento para expresar ideas, en realidad, es el lenguaje el que les ha dado forma. ¿Y cuánta importancia para el lenguaje? Muchísima.

Hay una hipótesis famosa en la lingüística llamada *Hipótesis de Sapir-Whorf*²², que defiende que el lenguaje no sólo responde al pensamiento humano, sino que también lo estructura, que el vocabulario y otras partes del lenguaje determinan en gran medida los aspectos más profundos como el pensamiento, las creencias y los valores de la cultura. Esta hipótesis, también conocida como “relatividad lingüística”, es una teoría

²² Resumen propio de la página 216 de un manual oficial de la Comunicación de la versión china. Aquí tenemos las informaciones de este manual:

陈力丹, 陈俊妮, 传播学纲要, 第二版, 中国人民大学出版社, 北京, 2014.

Chen, Lidan y Chen, Junni, *Esquema de la Comunicación*, segunda edición, Editorial de Universidad de Renmin, Beijing, 2014.

importante sobre la relación entre el lenguaje, la cultura, el conocimiento y el pensamiento. Aboga en favor de que bajo diferentes ambientes culturales, las diferencias en la estructura, el significado y el uso de diferentes lenguajes han afectado enormemente la forma en que los hablantes piensan.

Dicho de otra manera, es una teoría presunta a favor de la influencia del lenguaje en el pensamiento de la gente. La alegamos aquí para brindar un apoyo teórico para la formación de la estructura cultural-psicológica de la población china. No vamos a decir definitivamente como el antropólogo-lingüista estadounidense Edward Sapir (1884-1939) que el lenguaje mismo es la cultura²³, porque nadie puede dar una definición clara para un concepto tan grande y complicado.

La cultura es una representación de la conciencia colectiva de una sociedad particular. Se forma a través de generaciones de acumulación y en cierta medida, es innata a los individuos sociales. La gente y la sociedad se infiltran en tradiciones culturales específicas. La cultura es, por lo tanto, una fuerza normativa (moral y psicológicamente) que ejecuta funciones de control imperceptible. En lo que respecta al proceso de comunicación, la cultura es el factor contextual de las actividades de comunicación. El significado de la cual proviene más de una situación específica en la que se realiza el acto comunicativo que del significado determinado por el símbolo lingüístico en sí, y al mismo tiempo, como símbolos que lleva y representa significados, el texto comunicativo mismo es también un producto de la cultura. Por lo tanto, la cultura como marca de nacimiento de los humanos tendría un enorme y potencial control social sobre la comunicación.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) tiene una teoría bien conocida

²³ Resumen propio de la página 216 de un manual oficial de la Comunicación de la versión china. Aquí tenemos las informaciones de este manual:

陈力丹, 陈俊妮, 传播学纲要, 第二版, 中国人民大学出版社, 北京, 2014.

Chen, Lidan y Chen, Junni, *Esquema de la Comunicación*, segunda edición, Editorial de Universidad de Renmin, Beijing, 2014.

llamada Inconsciente Colectivo o Inconsciente Cultural. Se trata de una terminología psicológica, una especie de sedimento depositado en la psique colectiva de un cierto grupo de personas de la misma nación de generación en generación, sin ningún tipo de enseñanza explícita. Es un reconocimiento de corazón generalmente bien acogido, y también cuenta con la capacidad de realizar autodesarrollo de los valores centrales.²⁴

Además, según la teoría de *la jerarquía de necesidades* de Abraham Maslow (1908-1970), cada persona tiene la necesidad de la *pertenencia*, la cual se encuentra entre las necesidades de nivel superior, tales como: la necesidad de la amistad, el amor y la afiliación. Y si ponemos el inconsciente colectivo y la necesidad de pertenencia juntos, podemos decir que la estructura cultural-psicológica china es la necesidad de afiliación al colectivo chino de su pueblo, porque necesita signos para saber de dónde proviene y contestar la pregunta de ¿quién soy yo?

Así que el inconsciente colectivo es un retorno a la patria espiritual humana de cada sociedad particular, y, además, es un símbolo primitivo con apariencia repetida para cada individuo que pertenece a un cierto grupo determinado, sin tener mucho que ver con su posición social o nivel de educación. Los estudios lingüísticos culturales muestran que la estructura lingüística restringe el inconsciente colectivo nacional. Además, las expresiones gramaticales y lingüísticas reflejan el modelo de pensamiento, la psicología cultural común y la vista del mundo de una nacionalidad, es decir, la vista del mundo de una cultura específica. Por lo tanto, consideramos que el lenguaje chino también ha contribuido mucho como un apoyo consistente para la herencia de la cultura clásica para las próximas generaciones, y hablamos en la parte siguiente sobre las funciones de la estabilidad del lenguaje.

²⁴ Resumen propio de la página 216 de un manual oficial de la Comunicación de la versión china. Aquí tenemos las informaciones de este manual:

陈力丹, 陈俊妮, 传播学纲要, 第二版, 中国人民大学出版社, 北京, 2014.

Chen, Lidan y Chen, Junni, *Esquema de la Comunicación*, segunda edición, Editorial de Universidad de Renmin, Beijing, 2014.

1.4.4 Funciones de un idioma relativamente estable y la formación de la estructura cultural-psicológica de la nacionalidad china

El chino, siendo un idioma, ha sufrido cambios durante miles de años como otros idiomas, pero no han cambiado tanto hasta parecer otro idioma y la generación de esta época no puede entender nada sin estudiar específicamente. Por ejemplo, casi cada individuo que ha recibido una educación básica dentro del sistema educativo chino, puede leer y comprender chino clásico hasta cierto nivel con ayuda de notaciones sin mucho problema. Para algunos que tienen un buen nivel, sin notaciones también vale. Tomamos las *Analectas* como ejemplo. Lo sorprendente es que las palabras de Confucio, es decir, el lenguaje oral en su época, después de anotarse en un chino antiguo de hace unos 2.500 años, se puede leer y comprender sin muchas dificultades por un lector de nuestra era. Sin embargo, una mayoría abrumadora de la gente de hoy no puede leer el inglés del siglo XI, ni mencionar el inglés antiguo del siglo V.

Así que la continuidad, la estabilidad y el desarrollo sostenible por sí mismo del idioma chino funciona como un factor indispensable en cuanto a cultivar la inteligencia del pueblo chino (habilidad de memoria, capacidad de comprensión del chino antiguo y modo de pensar conforme con la cultura que enseña el lenguaje), asimilar etnias cercanas y penetradas, uniformar dialectos variados (se siguen conservando y utilizando los dialectos chinos hasta el presente, pero el chino mandarín sirve para todos), y especialmente construir la estructura cultural-psicológica de la comunidad china. El idioma chino y sus caracteres unitarios juegan un papel invaluable para la sucesión histórica de conservar y adaptar la cultura clásica china para la nueva década.

En esta base, la filosofía clásica, la racionalidad histórica, el unitario idioma y caracteres, y sus influencias recíprocas, una estructura cultural-psicológica se ha formado entre el círculo de la cultura china. La cual afecta ampliamente al comportamiento, la etiqueta, la moralidad, los conceptos políticos de los miembros de

esta misma cultura, e incluso el éxito o el fracaso del poder político. La cultura en sí misma es un tipo de la comunicación acumulada, y esta acumulación trata de una parte de la formación de la estructura cultural-psicológica.

Por ejemplo, el rito del funeral es extremadamente importante para todas las culturas y sociedades. Los antropólogos modernos piensan que cuando las personas entierran a los muertos o dan a los difuntos un cierto ritual funerario, es el comienzo de la conciencia social de la raza humana. Es decir, la primera auto-conciencia del ser humano. El rito del funeral hace posible confirmar que un individuo pertenece a un grupo étnico. Así que el funeral es la primera conciencia social y el comportamiento emocional. Los ritos tienen muchas más funciones de lo que parecen, y una gran parte de las cuales están detrás de la interpretación desde perspectivas de las Humanidades y Ciencias Sociales, y claro no se puede pasar por encima del punto de vista de la comunicación.

Si leemos las *Analectas*, nos damos cuenta de que Confucio y sus discípulos han teorizado la tradición del legado histórico de la población china y lo han convertido hacia el interior. Lo externo es el “Li” (ritos), y lo interno es la “benevolencia” (humanidad), y la “benevolencia” es un concepto fundamental de la escuela confuciana, lo vamos a detallar en el capítulo 3.

Las *Analectas* de Confucio es tal como lo explica Cheng Yi (程颐 1033-1107, filósofo chino de dinastía Song), que antes de leer las *Analectas* de Confucio es una persona así, y después de leerlo, sigue siendo una persona así, pues nunca lo ha leído.” Es decir, leer las *Analectas* de Confucio debería hacer que la gente cambie algo del temperamento, y no sólo para adquirir conocimiento. Como Qian Mu (钱穆 1895-1990, historiador y filósofo chino) enfatizó que leer las *Analectas* es aprender a ser un ser humano.

Hay opiniones occidentales que señalan que las *Analectas* de Confucio son como

lemas de la vida, y a decir verdad aparentemente sí lo parece, pero estos lemas de la vida están relacionados con el reconocimiento del valor de los seres humanos. Con lo cual, ha atribuido a la construcción de la estructura cultural-psicológica de la comunidad china, aunque la apariencia quizá no siga igual, la parte interior cambia gradual pero irresistiblemente.

En comparación con las culturas y sociedades occidentales, que relativamente son más abiertas y extrovertidas a lo largo de su historia, la China antigua es básicamente introvertida. Hay dos características obvias del *continente* chino: el área inmensa y las condiciones severas del entorno. Un mar extenso se encuentra al este de China; desierto al oeste; mar y montañas al sur y praderas al norte. Relativamente hablando, existe más espacio para el pueblo chino a desarrollar las zonas del norte. Sin embargo, las etnias nómadas que vivían en las praderas siempre constituían una gran amenaza a la comunidad china quien vivía en la llanura central durante la historia. Por lo tanto, desde el Período de Primavera y Otoño (770 a.n.e. - 476 a.n.e.), el pueblo chino empezó a construir la Gran Muralla para defenderse, lo que hizo la cultura china convertirse, en algún sentido, en introvertida, con una defensa completa. La economía natural agrícola de China y la cultura confuciana también tienen caracteres fuertes de un desarrollo solo, sin necesidad de involucrar a otros.

No obstante, creo que la mayor cualidad de la cultura china es su capacidad de romper el patrón introvertido para aceptar una nueva civilización con los brazos abiertos. El desarrollo de la historia de la civilización china es precisamente un proceso en el que el pueblo chino absorbía y aceptaba constantemente nuevas culturas mientras transformaba las viejas por su bien, así la cultura china ha mantenido su vitalidad durante miles de años. En breve, existen tres períodos de mayor apertura en la historia china y la primera integración se cultural produjo durante los Períodos de Primavera y Otoño y Reinos Combatientes (770 a.n.e. – 221 a.n.e.). Las culturas de distintas

regiones del norte o del sur de la antigua China quedaron perfectamente integradas y los logros culturales alcanzados durante ese período pueden ser comparables con otros brillantes de la civilización humana.

1.5 Conclusión parcial

En resumen, la filosofía clásica china, especialmente el confucianismo jugó un papel irremplazable e insuperable en el proceso histórico de la construcción de la estructura cultural-psicológica de la nacionalidad china. Desde la dinastía Han a la dinastía Qing, durante dos mil años de la monarquía absoluta, el confucianismo siempre ha sido una materia primaria y obligatoria en el camino de ser funcionarios u oficiales, y se ha convertido en la base fundamental de las palabras y los hechos históricos de los intelectuales y literatos.

Además, a través de la difusión amplia, salieron una variedad de “reglas de la casa”, “la disciplina de la familia”, “normas del pueblo”, “leyes locales”, “acciones normativas”, etc. por lo tanto, muchas de las ideas básicas del confucianismo se han convertido en pautas para la conducta social, la vida pública y privada, y la conciencia ideológica de toda la sociedad china antigua. Sea entre alfabetizados o entre analfabetos, sea el primer ministro, el emperador o la población civil, e independientemente de la consciencia o inconsciencia, las “doctrinas” y “reglas” defendidas y difundidas por el libro las *Analectas* han sido transmitidas de generación en generación. Han penetrado a largo plazo en los sistemas políticos y religiosos, las costumbres sociales y los hábitos psicológicos de China, y también en las conductas, los pensamientos, los discursos y las actividades de la gente a lo largo de tantos siglos.

Por lo tanto, la filosofía clásica china no es sólo una cultura de élite, sino también una cultura popular, y al mismo tiempo, las dos están estrechamente vinculadas, y se

han convertido en una parte insustituible de la estructura cultural-psicológica de la nación china. Esta cultura no es innata, pero su influencia para su comunidad particular tiene la naturaleza de lo innato. Nadie puede decir “no” al principio, y nadie quiere abandonar sin motivos muy persuasivos, porque es una parte de su identidad humana en un mundo tan multicultural y multidisciplinar como el que tenemos hoy en día.

Por el último, hablando sobre las doctrinas anteriores, tenemos que mencionar al filósofo francés Michel Foucault otra vez. Él opinó que el discurso está en el orden de las leyes e “instituciones” sociales, y los procedimientos de control se dividen en externos e internos. La imposición de un orden social es algo externo; por el contrario, la doctrina de Confucio es interna, y la educación también. No obstante, esos llamados controles no están en el otro lado de la continuidad del lenguaje, los cuales desarrollan el contenido del lenguaje, fortalecen la popularidad del idioma y al mismo tiempo, limitan el contenido y las condiciones del hablar. Y Foucault también mencionó en *El orden del discurso* que como los sabios (los sofistas) y sus influencias fueron expulsados, los pensamientos occidentales intentaban asegurar cuidadosamente que el comportamiento del discurso sea solo un puente entre el pensamiento y el hablar para limitar lo máximo como sea posible el azar al realizar los actos comunicativos.

Con respecto a la comunidad china, al igual que los occidentales, dio la bienvenida a la edad de los sabios durante el proceso de la búsqueda del orden de las palabras, los cuales han desarrollado su fonología, retórica, dialéctica, etc., aportando vitalidad al idioma y también aportando una experiencia vívida de la comunicación. Sobre este fenómeno cultural y retórico, vamos a analizar más detalladamente en el capítulo II.

CAPÍTULO II

El fondo histórico del florecer de la filosofía clásica china y el nacimiento de su sofística y retórica

A través del capítulo anterior, podemos obtener unos aspectos básicos para formarnos un panorama general de cómo es el pueblo chino en la comunicación y cómo la cultura tradicional china, especialmente su filosofía clásica, ha influido en la formación de su carácter nacional y estilo comunicativo. Más concretamente, en cuanto al ámbito de la comunicación de este pueblo, la filosofía clásica china, que en este trabajo principalmente incluye el confucianismo, el taoísmo y el budismo Chan, juega un papel imprescindible en la formación de la estructura cultural-psicológica de su pueblo, la cual es como una disciplina bien recibida que enseña cómo es el comportamiento del pueblo chino en las actividades comunicativas. En los capítulos siguientes, explicaremos detalladamente la escuela confuciana, la taoísta y el budismo local de China, la escuela Chan.

No obstante, antes de analizar parte por parte cómo sus influencias se infiltran en la mente de la comunidad china como leche de la madre, sin signos de una educación con intención, sino invisibles y alcanzables como el aire para todos, hablaremos primero en este capítulo sobre el fondo histórico del nacimiento del corpus de la filosofía clásica china en una época bastante turbulenta e inestable, y además, también intentaremos clarificar las razones por las que pudo florecer hace casi 2.500 años y conservar su dinámica hasta nuestros días la filosofía clásica china. Asimismo, es

sabido que la gente actúa como cree, y habla como prefiere. Según Wittgenstein (1889-1951), la filosofía no es meramente una ideología, sino una actividad. Por lo tanto, podemos decir que la filosofía clásica china no es solo una ideología antigua, sino también un conjunto de actividades culturales de su pueblo, y debería tener sus razones históricas.

Además, al igual que en el desarrollo occidental de la Retórica, en China este arte también proviene de la sofística antigua, como la occidental proviene de los sofistas griegos. No lo veo como una pura coincidencia, sino como una prueba de certificar la importancia y la función de la sofística, que no se trata puramente de una simple habilidad oral, sino un paso ineludible para conocer mejor y utilizar más correctamente el lenguaje. Por ejemplo, aclarar la relación entre la entidad y el nombre de las palabras, trata de la tarea principal de los sofistas chinos en esa época de intentar definir los caracteres del lenguaje. Desde este punto de vista, la destreza de palabras de los sofistas no son simplemente un desorden o una opacidad para el desarrollo del discurso humano, sino un intento de buscar una definición relativamente más completa, y ahora vamos a echar una mirada retrospectiva para conocer las proyecciones del pasado con más profundidad.

2.1 El fondo histórico del florecer de la filosofía clásica china

El filósofo alemán Karl Jaspers realizó una propuesta bastante conocida con el nombre de *La era axial* o *Tiempo-eje*²⁵. Dijo que entre el año 800 a.n.e. y el año 200 a.n.e., especialmente entre 600 a.n.e. y 300 a.n.e., se produjo *la era axial* de la civilización humana, que se trató de un gran avance para el desarrollo de toda la civilización humana. Por ejemplo, la antigua Grecia tenía a Sócrates, Platón, Aristóteles,

²⁵ JASPER, K. *Origen y Meta de la Historia*, págs. 20. Barcelona: Acantilado, 2007.

Israel tenía a los profetas judíos, la antigua India tenía a Sakyamuni, y la antigua China tenía a Confucio, Laozi, y Zhuangzi. Los principios ideológicos propuestos por estos grandes mentores espirituales de todos los seres humanos, han formado diferentes culturas y tradiciones, y han afectado el ser humano y la vida humana hasta nuestra era. Entre las cuales, la filosofía clásica china, que implica abundantes escuelas de pensamiento, incluyendo las enseñanzas de Confucio, Laozi y Zhuangzi, impregnaban e influían el desarrollo del pensamiento chino desde los últimos 2.500 años.

La época del florecer de la filosofía clásica china pertenece al período de los Reinos Combatientes (475 a.n.e. - 221 a.n.e.). La cultura de esa época es considerada como de una gran prosperidad cultural de la civilización oriental y humana, que nos ha dejado riquezas y herencias culturales sin par. Se trata de una época culturalmente espléndida y políticamente turbulenta, y podemos decir que hay un antes y un después para la cultura tradicional china por la aportación incomparable de esa era axial, especialmente en el ámbito de la comunicación. Por ejemplo, apareció sobre el siglo V al siglo IV a.n.e. el pensamiento de la corrección de los nombres (正名 *zhengming*). Según el nombre de este pensamiento, podemos imaginar que sería una corrección sobre la entidad y el nombre, es decir, sobre el significado y el significante, quizá lingüísticamente, quizá pragmáticamente. Sin embargo, lo seguro es que este pensamiento construyó un clímax del desarrollo cultural y una liberación ideológica en la cultura antigua china.

Además, unos famosos pensadores chinos, como Confucio, Laozi y Zhuangzi, eran representantes de la era axial china, los cuales sorprendieron al mundo con el brillo de su sabiduría que no tenía par con ninguno de antes. Pues, ¿por qué esta prosperidad cultural apareció en el período de los Reinos Combatientes y construyó una parte de la era axial del desarrollo del ser humano? En los apartados siguientes intentaré dar datos convincentes que permitan una respuesta amplia y razonable a esta pregunta. A

continuación, lo analizaremos desde 4 aspectos, que son el político, cultural, económico y social respectivamente, aunque por supuesto existen razones de muchos más aspectos sociales detrás de este fenómeno cultural.

2.1.1 Razones políticas



Mapa de China, durante la época de los reinos combatientes.

Si estudiamos un poco el proceso del desarrollo de esta prosperidad cultural, no es difícil darse cuenta que tiene una órbita así: apareció con una intensa competencia política y decayó acompañada por un fortalecimiento de la monarquía autocrática. En el período de los Reinos

Combatientes, la corrección de los nombres emergió en las postrimerías de la época de Primaveras y Otoños cuando el emperador de la dinastía de Zhou oriental solo se trataba de un cargo nominal. Bajo el nombre de Zhou oriental, varios reinos poderosos brillan en la escena histórica de la antigua China, y se denominó esa época como “Reinos Combatientes” porque fue un período en el que los dominadores de reinos se anexaron otros más pequeños a su alrededor y así consolidaron su mandato.

Varios reinos existieron en las cuencas del Río Amarillo y del Río Yangtsé. En realidad, cada reino era independiente. Por lo tanto, la diversificación política de la China de aquel entonces se parece un poco al sistema de Ciudad-Estado de la antigua Atenas, lo cual contribuyó mucho al desarrollo de los artes y de la cultura. Como

consecuencia, durante esa época, surgieron las escuelas más importantes de la cultura china como el confucianismo, el taoísmo, el legalismo, el moísmo, y la escuela de los nombres. Cada escuela veía y estudiaba el mundo con su propia perspectiva y mostraba la ambición por explicar el cosmos, la naturaleza y la humanidad con su epistemología y metodología.

Situados en una competencia política intensa, aunque no había nacido una política democrática, la red del sistema patriarcal, hereditario y jerárquico se unieron por un nexo a base de lazos de sangre en el régimen feudal. Había abierta una brecha nada pequeña hasta que a los gobernadores de reinos no les quedó otra opción que aplicar una administración de benevolencia (idea general de confucianismo, hablaremos detalladamente en el siguiente capítulo, políticamente, se refiere a reducir impuestos y penas) para soltar un poco del control al pueblo y ganar el apoyo popular. Aunque las políticas específicas de cada estado eran distintas, la tendencia general era igual: una tiranía absoluta ya no podía seguir y una dominación benévola sería bienvenida por todo el pueblo. Así apareció un ambiente libre que se vio por muy rara vez en la historia antigua china.

Ese ambiente político libre en la China antigua promovió una emancipación del pueblo en muchos sentidos. Bajo esta circunstancia, el público era libre no solo físicamente, sino también mentalmente. La posición social de la plebe aumentó y se convirtió en la clase social más activa. Xunzi (荀子, 312 a.n.e. - 230 a.n.e., filósofo chino, seguidor del confucianismo, que vivió durante el período de los Reinos Combatientes), declaró una vez que el gobernador era como una barca y el pueblo común era el agua; el agua era capaz de hacer flotar la barca, también de inundarla²⁶. Quería decir que el pueblo común ya funcionaba con un papel decisivo en la sociedad antigua china.

²⁶ Palabras hechas del chino: 水能载舟 (shuǐ néng zài zhōu), 亦能覆舟 (yì néng fù zhōu), la traducción es propia.

Aparte de la importancia del pueblo frente a la clase dominadora, en aquella época, la gente también estaba estudiando la relación entre la naturaleza y ella misma. Surgió una voz que abogaba por las fuerzas humanas, creía que la cual podían vencer a la voluntad del cielo, al llamado fatalismo, incluso a la naturaleza²⁷. Desde mi punto de vista, esta declaración era exactamente una explicación de la realidad social del período de Reinos Combatientes, que los aristócratas no serían siempre nobles, y la plebe tampoco sería siempre humilde. Además, Mencio (孟子, 370 a.n.e. - 289 a.n.e., filósofo chino, el más eminente seguidor del confucianismo) pronunció que el pueblo era el más noble, luego venía el Estado, y el último es el emperador²⁸, lo cual ha reflejado ideas radicales de la liberación civil políticamente desde aquel entonces.

Pues, ¿cuánta libertad tenía la población de la antigüedad china? Hasta los eruditos y sabios disfrutaban de la misma libertad de comentar la política. Podían discutir lo que quisieran sin ningún recato y criticar cualquier aspecto de la sociedad sin restricciones. Por ejemplo, Confucio pronunció una vez a sus discípulos que la tiranía era más feroz que un tigre²⁹. Mencio se opuso a los gobernadores por su explotación y la opresión de los pueblos, repitió que la gente languidecía bajo el gobierno de un tirano, e incluso condenó públicamente a los militares estatales y criticó dando nombres al Rey Hui del Estado Liang, a quien clasificó en la categoría de “dominantes sin benevolencia”.

No obstante, al igual que Aristófanes (comediógrafo griego, 450 a.n.e. - 385 a.n.e.), nadie sufrió nada por estas opiniones aparentemente reaccionarias. Una libertad como ésta antes de la unificación por Qin Shi Huang (秦始皇 260 a.n.e. - día 10 de septiembre del 210 a.n.e., el rey del Reino Qin y después el primer emperador de una China unificada del 221 a.n.e. al 210 a.n.e., reinando bajo el nombre de “Primer Emperador”)

²⁷ Palabras hechas del chino: 人定胜天 (rén dìng shèng tiān), la traducción es propia.

²⁸ Palabras hechas del chino: 民贵君轻 (mín guì jūn qīng), la traducción es propia.

²⁹ Dicho famoso de Confucio: 苛政猛于虎 (kē zhèng měng yú hǔ), la traducción es propia.

era un gran estímulo para brotar una prosperidad cultural como la de Grecia antigua. Desgraciadamente, después del 221 a.n.e., la circunstancia social ya no era favorable para el desarrollo cultural por una alta presión y fuerte control del gobierno de la dinastía Qin sobre el pueblo. Uno podía ser decapitado por leer un libro no pasado por la censura o enterrado vivo por discutir algo no adecuado en la calle. Ha sido un contraste muy irónico, también ha reflejado lo decisivo del ambiente político para el desarrollo cultural.

Por todo lo anterior, la aparición de esta prosperidad cultural de la antigua China se relaciona estrechamente con la circunstancia política y social libre de aquella época. Sin la garantía de un ambiente abierto, nada saldría. En el apartado, veamos las razones económicas de la era axial china.

2.1.2 Razones económicas

private	private	private
private	public	private
private	private	private

La China antigua del siglo V a.n.e. era una sociedad feudal. Dicen que la base económica determina la superestructura. Por lo tanto, diferentes superestructuras deberían tener diferentes bases económicas. En la China de la dinastía Zhou, la tierra era una propiedad estatal. Había dos tipos de tierra en aquel entonces: la tierra

pública y la tierra privada. Cada familia tenía la obligación de trabajar en una tierra pública, y al lado de esa pública habría una tierra privada autorizada por el gobierno. Cada familia tenía que entregar la cosecha de la tierra pública cada año, y si la cosecha no hubiera alcanzado una cantidad establecida, su tierra privada no sería suya el año siguiente. Esta cosecha de la tierra pública era como un impuesto material. Sin embargo, con el desarrollo de aperos férreos y la popularidad de la labranza con bueyes, en las

postrimerías del período de Primavera y Otoño, la gente empezó la roturación de tierras eriales y no vivía ya solo por las tierras que les habían otorgado bajo condiciones.

Una parte de ellos, que trabajaron en tierras eriales, se enriquecieron en seguida y se convirtieron en nuevos terratenientes a través de alquilar sus verdaderas tierras privadas a otros campesinos pobres. El progreso de los instrumentos agrícolas condujo a un cambio de clases sociales en la China antigua. Algunos campesinos de antes se transformaron en terratenientes y al otro lado, más personas que antes pertenecían a la clase aristocrática perdieron su posición social alta porque les habían disminuido los impuestos materiales, es decir, la cosecha de la tierra pública. En comparación con la nueva clase rica, no tuvieron nada más que sus conocimientos por la educación que habían recibido en colegios específicos para aristócratas. Porque en el siglo V a.n.e., la educación todavía era un privilegio absoluto de la clase superior, a la que los niños del pueblo no tenían nada acceso.

Y ahora, con la emergencia de los nuevos terratenientes y el declive de la aristocracia vieja, éstos comenzaron a buscar nuevas formas de mantener su vida de calidad. Como los mencionados en la parte anterior, no tenían ninguna habilidad práctica excepto sus conocimientos aprendidos en la escuela real, así que se dedicaron a ser consejeros de gobernadores o maestros del pueblo común. En primer lugar, viajaron por los reinos haciendo la propaganda de su ideología de administración estatal para llamar la atención de algún emperador y realizar sus ambiciones, y generalmente eran oradores elocuentes con características de sofistas. En segundo lugar, llevaron la educación al público y vivieron con lo que se les pagaban o les regalaban sus discípulos. Además, como la circunstancia social de la dinastía Zhou respetaba mucho a la sabiduría, así que los maestros famosos siempre fueron invitados a la corte para enseñar a los niños de la familia real o ser consejeros directamente de algún emperador. En fin, se dedicaron al profesorado con la intención de ganar fama y apoyo público con la meta

de volver a la clase superior.

Por lo tanto, en la antigua China alrededor de siglo V a.n.e., mucha gente se esforzó por lo que persiguió económicamente a través de ser sabios o eruditos. Los de la plebe podían aprender con maestros en sus escuelas privadas solo por diez barras de tocino. Si tenían talento político o alguna habilidad imprescindible para ser un gran emperador como la elocuencia, iban a ser promovido rápidamente hasta el lado del propio emperador y no importaba nada a qué clase hubiera pertenecido antes. Este fenómeno puede ser descrito como “un plebeyo por la mañana, el primer ministro por la noche”. En pocas palabras, en un ambiente libre social, un hombre de la clase inferior se podía convertir en gran oficial estatal dentro de muy poco tiempo siempre cuando tuviera talentos y habilidades para la administración estatal.

Y los de la clase superior también aprendieron con mucho afán para mantener siendo aristócratas porque el conocimiento y la sabiduría ya se convirtieron en una medida más importante en cuanto a la elección de oficiales estatales. Para sintetizar, todo el ambiente social de aquella época estimuló mucho a la aparición de las cien escuelas de pensamiento y el nacimiento de la prosperidad cultural.

2.1.3 Razones culturales

La situación social del período de los Reinos Combatientes era muy complicada, porque políticamente se encontraba en una época de caos, repleta de batallas y anexiones estatales. Cada día surgieron nuevos problemas, y el pueblo tenía que conocerlos, entenderlos y hacer una reacción adecuada para seguir vivir. La competencia sangrienta entre los estados no solamente dependía de materiales y recursos, sino también de inteligencias, de talentos y de personas hábiles. Abandonar conocimientos equivalía a un suicidio para cualquier emperador sensato. Por lo tanto,

como hemos mencionado anteriormente, en el período de los Reinos Combatientes de la antigua China toda la sociedad adoraba mucho la sabiduría y respetaba a los eruditos, quienes generalmente poseían una alta posición social y alabanzas del público.

Además, la China antigua en aquel entonces se hallaba en una transición de un cambio de época, que se trataba de la víspera de un país unificado por primera vez en la historia china. Y una nueva época necesitaba nuevas ideologías para adaptarse a las modificaciones, antes el pueblo fue clasificado por su sangre, y hasta el siglo V a.n.e., lo cual empezó a buscar una forma para demostrar o certificar su valor social aparte de su origen de clase. Toda la sociedad empezó a apreciar más la sabiduría que la sangre aristocrática, y la importancia de los conocimientos fue impulsada a una posición más llamativa que nunca en la historia. Bajo una circunstancia social como ésta, nació un nuevo concepto en las postrimerías del período de Primavera y Otoño sobre una combinación de la carrera política y logros académicos.

Este nuevo concepto tomó el conocimiento y el saber cómo la medida del valor para la selección de funcionarios estatales, y este fenómeno puede ser considerado como una negación de la ideología de solo concentrarse en el origen de clase desde la dinastía de Yin y de Zhou, y un reflejo persuasivo de lo popular de los conocimientos en el campo político. En los Reinos Combatientes del siglo V, los sabios de la antigua China, casi todos tuvieron experiencias en dar discursos públicos o historias de peregrinar por los reinos. Eran peregrinos y viajaron de un estado a otro para pronunciar discursos, dar clases y lo más principal: elegir un rey que hiciera caso a su pericia o ideología para servir a su estado, pero raras veces un estado fijo.

En este caso, la China antigua de la era axial tenía un ambiente social abierto que siempre estaba preparado a dar la bienvenida a las comunicaciones intelectuales, como debates de diferentes escuelas de pensamiento. Por consiguiente, a los sofistas, quienes eran famosos por su elocuencia, les resultó más asequible alcanzar un puesto oficial.



Todo esto tenía la generalización de la educación como una de las causas, sobre la cual deberíamos mencionar la aportación de Confucio para el desarrollo intelectual de la China antigua.

Como hemos dicho, antes de las postrimerías del período de Primavera y Otoño, solo tenían oportunidades de recibir la educación los aristócratas en colegios preparados para la clase superior por el gobierno. Hasta aproximadamente el siglo V a.n.e., los colegios privados emergieron y el público empezó a tener acceso a la educación gracias a Confucio, porque fue el primero en fundar colegios privados para el pueblo común, lo cual significaba que cada uno podía ser discípulo suyo. Él consideró que no había personas que no merecieran la educación, aunque fueran ladrones o estafadores. Cuando le reconocían como maestro, solo pedía un requisito mínimo. Los discípulos debían entregar diez barras de tocino como símbolo de respeto, y con el tiempo, esas diez barras de tocino se convirtieron en una costumbre al tomar a alguien como profesor, como un rito entre el maestro y sus discípulos. Así los conocimientos y la sabiduría circularon hasta la plebe y de allí salieron muchos eruditos quienes no pertenecieron a la clase alta que contribuyeron enormemente a la prosperidad cultural de la antigua China.

2.1.4 Razones sociales

En primer lugar, el surgimiento de la escuela privada ha cambiado el flujo de la jerarquía social. Antes del advenimiento de los colegios privados, el flujo de las clases sociales solo había una dirección: de arriba abajo. Porque el título aristocrático

solamente lo iba a heredar a un hijo, en la mayoría de los casos era el hijo primogénito. Aunque sus hermanos podían obtener alguna riqueza desde la herencia, sería muy difícil conseguir una vida tan buena como antes viviendo con los padres bajo un título aristocrático. Con el transcurso del tiempo, las generaciones posteriores, las que no pudieron heredar títulos de la clase superior, se redujeron a una clase llamada caballero erudito o académico (士, shì). En la sociedad tradicional china, las personas se dividieron en aristócratas y civiles, y los pueblos civiles se dividieron en cuatro categorías: “caballero erudito” (士, shì), “campesino”, “trabajador” y “comerciante”³⁰. Hay que mencionar que el orden de estas cuatro categorías es fijo, como se mostró anteriormente, por eso esta división por las ocupaciones del pueblo también se ha reflejado la preferencia común por la sabiduría del período de Primavera y Otoño.

“士 (shì)” trataba de un término general para los estudiosos, incluyendo tanto a los académicos de la nobleza (la clase del propietario) como a los civiles que no tenían títulos oficiales. El surgimiento de la educación privada permitió a un gran número del pueblo de clases inferiores ir a la escuela y alcanzar a una clase superior. Primero se necesitaba ser erudito para subir a un círculo más alto que su origen, y luego tendrían posibilidades de conseguir posibles puestos altos en la corte debido a su conocimiento o estrategia política. Por lo tanto, los caballeros eruditos pertenecían a una clase que era la intersección del flujo de las clases sociales de aquel entonces. Asimismo, el número de los caballeros eruditos aumentó con una velocidad exagerada por la expansión de escuelas privadas, y las composiciones de ellos también cambiaron repentinamente. Al final este grupo grande y significativo para el desarrollo estatal se convirtió en una nueva clase social extremadamente activa e independiente durante esas épocas.

Además, por un lado, la situación de la violenta competencia social ha provocado

³⁰ 士农工商 (shì nóng gōng shāng): una palabra china para referirse a diferentes ocupaciones del pueblo de la antigüedad china, proviene del período de Primavera y Otoño.

una gran demanda de talentos, y lo cual era un gran estímulo para la formación de esta nueva clase social de “caballero erudito”. En el período de Primavera y Otoño y el de los Reinos Combatientes, los distintos estados lucharon entre sí por una hegemonía absoluta. Todo tipo de fuerzas sociales se expandieron vigorosamente. La feroz competencia obligó a los emperadores a reclutar más personas con talentos y reputaciones sociales para mantener el avance de sus estados. Por ejemplo, en esas épocas, la mayoría de las personas con poder y riqueza solían sostener un grupo de caballeros eruditos en sus casas por si acaso algún día uno de ellos podría ser útil para el propietario, y la cantidad más exagerada podía ser más de tres mil caballeros eruditos al mismo tiempo. Finalmente, las clases superiores de la sociedad feudal fueron obligadas a abrir la puerta para un grupo de la clase baja.

Por otro lado, la demanda de caballeros con talentos en toda la sociedad también ha proporcionado un amplio mercado para las escuelas privadas. La relación entre los propietarios de poderes con los caballeros eruditos era una relación recíproca de oferta y demanda. Los caballeros eruditos proporcionaron sabiduría y conocimientos para satisfacer las necesidades intelectuales del desarrollo social. Mientras tanto, la sociedad proporcionó empleos para satisfacer las necesidades de esta clase y también mejorar su estado económico. Por eso, podemos decir que las necesidades de ambas partes eran tan urgentes que constituyeron un intercambio sólido de las dos partes, y estimuló la prosperidad cultural de la era axial china.

Por último, quería dar razones sobre la facilidad de la comunicación entre los estados en todos los ámbitos, porque el intercambio de ideas y el choque de pensamientos siempre impulsan a la prosperidad cultural. Como hemos dicho, la realeza de la familia real de la dinastía Zhou era débil y había muchos estados grandes o pequeños prácticamente independientes. Sin embargo, los pueblos de todos los estados podían realizar la comunicación tal oral como verbal con el mismo lenguaje, el

chino antiguo. Además, el tráfico y el comercio eran de libre acceso, e incluso con un grado de libertad era mucho mayor que en la Unión Europea de hoy. Por lo tanto, este trasfondo histórico dejó una huella profunda de ser relativamente indiferente al concepto de la familia, de la ciudad o el estado natal para el pueblo, también para los caballeros eruditos. No importaba la idea de viajar y vivir en otros estados, y el flujo de la población sin obstáculos ha contribuido mucho al desarrollo cultural.

¿Y por qué hablamos particularmente de la clase de “caballeros eruditos”? Las razones principales son las siguientes. Primero, como hemos mencionado, Confucio es un gran ejemplar en el ámbito de la educación privada de la antigüedad china, la cual puede considerarse como un motivo indispensable para la formación de la comunidad de los caballeros eruditos y la generalización de conocimientos y culturas. Segundo, Laozi y Zhuangzi, a quienes vamos a analizar detalladamente en los capítulos posteriores, en cierto sentido, pertenecen a esta comunidad académica. Solamente es que ellos dos son caballeros ermitaños, sin puestos oficiales, pero muy eruditos y bien conocidos. Por lo tanto, el fenómeno de la nueva clase social de “caballeros eruditos” está relacionado estrechamente con la aparición de las “cien escuelas de pensamiento” de esas épocas y la formación del corpus de la cultura y filosofía clásica china.

Hasta aquí, hemos hablado de las razones políticas, económicas, culturales y sociales de la aparición de la prosperidad cultural de la era axial china y a continuación, empezamos a hablar de la exploración inicial de la retórica china.

2.2 El nacimiento de la sofística y retórica china

2.2.1 Comparación entre sofistas griegos y la escuela de los nombres

En la historia occidental y oriental, existen algunas concurrencias culturales que se comunicaban con la ayuda del progreso de tráfico y de técnicas. Como Zhang Qian

(张骞, 164 a.n.e.- 114 a.n.e., dinastía Han), un enviado imperial llegó hasta al Asia central para abrir la Ruta de la Seda en el s.II a.n.e., y Zheng He (郑和, 1371? -1433, dinastía Ming), un marino y explorador chino que realizó siete expediciones navales y el viaje más largo hasta el canal de Mozambique del este de África en el año entre 1405 y 1433.

No obstante, hace dos mil quinientos años, es decir, siglo V a.n.e., no había caravanas ni flotas que fueran capaces de realizar un viaje del Oriente Lejano al Mar mediterráneo de una vez. Aun así, encontramos una coincidencia cultural entre estos dos continentes: dos prosperidades culturales en el siglo V a.n.e. de la antigua Atenas y de la China antigua. Aparecieron casi en el mismo período, cultivaron abundantes herencias culturales para toda la comunidad humana, y la parte más asombrosa es que de esas dos épocas, salieron sabios y eruditos con características bastante similares. Entre ellos, nos sorprenden la semejanza entre los sofistas griegos y la escuela de los nombres (Ming Jia) durante los períodos de Primavera y Otoño y de Reinos Combatientes de la antigüedad china.

Si prestamos atención a los nombres de estas dos comunidades académicas, no es difícil descubrir que tienen un punto en común en cuanto a la denominación de “sofista” y “Ming Jia”. Desde el punto de vista de la etimología: ambos se relacionan con “sabiduría”. Creo que no hace falta detallar más cómo la palabra “sofista” se conecta con ella, y sobre “Ming Jia”, podemos entenderlo desde dos caracteres chinos separados.

Ming (名, ming), literalmente significa “nombre”, “denominar”, “fama”, “famoso”, etc.; Jia (家, jiā), tiene varias definiciones como “familia”, “casa”, “experto”, “escuelas académicas”, “doméstico”, etc. Por lo tanto, la traducción española de “Ming Jia” es “la escuela de los nombres”. En realidad, “el nombre” sí es el objeto principal del estudio para los eruditos que pertenecían a Ming Jia (名家, míng jiā), y como se vio con anterioridad, la palabra “Ming Jia” también puede ser entendida como un

tratamiento de respeto a los sabios. Sea en el chino antiguo o en el chino moderno, era un título muy genérico, porque “Jia” también significa “experto” y se puede comprender la palabra como “experto famoso” o “experto con fama”. Así este significado se parece mucho a la definición de “sabio” en la antigua Atenas: quien disponga de una inteligencia práctica o domina una pericia en un sentido genérico.

Pues, ¿podemos decir que los sofistas griegos y Ming Jia son parecidos? y ¿los eruditos de Ming Jia son sofistas chinos? En cierto sentido, sí, porque ambos se pueden traducir como “sabios” en su época correspondiente, y luego con el tiempo, una parte de los sofistas griegos tendía a ganarse la vida a través de enseñar la habilidad en los debates por su pobre situación económica. Al mismo tiempo, los sofistas chinos se dividieron en dos ramas, una rama con riquezas, que ofrecían su sabiduría a emperadores, como Hui Shi (390 a.n.e. - 317 a.n.e.). Mientras tanto, la otra rama de los sofistas chinos tenía una vida modesta, pero no les importaba nada, como a Zhuangzi (369 a.n.e. - 286 a.n.e.).

2.2.2 La sofística y la retórica

Ya sabemos que casi en la misma época de los sofistas griegos, en el Oriente Lejano, la antigua China estaba experimentando una época entre los fines del período de Primavera y Otoño (722 a.n.e. - 481 a.n.e.) y los comienzos del período de los Reinos Combatientes (siglo V a.n.e. - 221 a.n.e. en el que el estado Qin unificó la China antigua). Estas dos épocas se tratan de quinientos años plagados de batallas y anexiones entre los estados en la tierra china, pero también se trata de una era conocida por una gran expansión cultural e intelectual. Porque es la edad de oro de la filosofía china por un amplio rango de pensamientos e ideas que se desarrollaron e intercambiaron libremente. Así se aparecieron las cien escuelas de pensamiento, y Ming Jia, como un

representante de ellas, tiene su nombre traducido como “escuela de los nombres”.

Como una escuela, curiosamente, Ming Jia no tenía una ideología común que defendieron. Su mayor similitud entre cada sector de esta escuela era su mismo objeto de estudio: Ming, que es el nombre. Además, tenían un gran punto en común, que eran hábiles oradores y estudiaron la relación entre la entidad y el nombre. Por su visión relativista de materias y su famosa dialéctica espontánea, también han sido reconocidas sus aportaciones al desarrollo de la lógica en la historia filosófica china.

Ming Jia brotó alrededor de los fines del período de Primavera y Otoño, y los representantes de esta escuela, como Gongsun Long (公孙龙) y Hui Shi (惠施), siempre son considerado tener la capacidad de hablar de dos extremos en una forma equivalente, tomar algo torcido como directo, tratar una falsedad como una verdad e inventar palabras infinitas para probarse a sí mismo. Sin duda, desde las características lingüísticas, la escuela de los nombres es experta en el uso sofisticado de palabras y es la escuela que comparte más puntos en común con los sofistas griegos. Pero ¿qué relación tienen los sofistas con la retórica?

Sobre esta pregunta quería contestar con un análisis desde el punto de la etimología. Según estudios calificados³¹, la palabra “retórica” proviene de la palabra griega “ρητορικὴ”, que significa “el arte civil de dar un discurso público”. Por lo tanto, obviamente, las actividades comunicativas de los sofistas explican inmejorablemente la denominación original de la retórica. Además, la contradicción y la paradoja, figuras importantes retóricas, se tratan de formas principales de la manifestación verbal de la sofística. Para conocer el mejor el nacimiento de la retórica, a continuación, acompañando con ejemplos similares de los sabios griegos, analizamos las aportaciones de los sofistas chinos para el desarrollo del lenguaje y el nacimiento de la retórica.

³¹ KENNEDY, George A. *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p.3.

Especialmente en cuanto a la lógica lingüística, ellos son verdaderos pioneros y maestros que han contribuido al progreso de la comunicación humana.

2.2.3 Estudios de la relación entre la entidad y el nombre de Ming Jia

2.2.3.1 El concepto y el objeto

Gongsun Long (320 a.n.e. - 250 a.n.e.), filósofo famoso de la dinastía Zhou Oriental, representante de Ming Jia, la escuela de los nombres durante el período de Reinos Combatientes, era consejero del emperador del estado Zhao. Entre los pocos textos suyos que perduraban hasta nuestro día, Gongsun Long tenía un tratado sobre el significado y el significante, que se trata del capítulo III de la colección de sus obras *Gongsun long zi*³². Este capítulo es muy corto, pero su interpretación nunca ha tenido una afirmación. Es considerado como uno de los textos más difíciles y complicados de la historia filosófica china. Especialmente la primera frase de este tratado, hay demasiados eruditos que querían explicarla, pero no lo consiguieron porque no podían convencer a la mayoría. Por lo tanto, aquí solo explico mi entendimiento sobre esta frase esencial de este tratado, que se llama *Zhi Wu Lun* (《指物论》).

Lun (论, lùn) significa “tratado” aquí, y *Wu* (物, wù) significa “las cosas”. Lo complicado es la palabra *Zhi* (指, zhǐ), tiene varios significados como “dedo”, “apuntar”, “significar”, “significado” y “significante”. Como que todavía no hay una versión oficial de la interpretación sobre este tratado ni siquiera en chino, en este trabajo lo traduciré en la forma al que lo comprendo yo personalmente. Considero que la traducción del título de este tratado puede ser “el tratado sobre el significado de las cosas y sus significantes”, y la primera frase 物莫非指 (wù mò fēi zhǐ), 而指非指

³² Aquí tenemos un enlace de la traducción española sobre este capítulo, que se trata de informaciones públicas, URL: <https://gongsunlongzi.wordpress.com/3-tratado-tercero-significar-las-cosas/>

(ér zhǐ fēi zhǐ) se puede traducir como: las cosas del mundo, ninguna expresa su significado por su significante, pero el significante no es la misma cosa. Para que sea más entendida, añado una versión española aquí:

Ninguna cosa, no está significada, entonces, significar no es significar. Ninguna cosa no es lo mismo que aquello que le apunta, y apuntar a tal cosa, es no apuntar a las cosas.³³

Sea como sea lo abstracto y lo especulativo de la traducción filosófica de esta frase esencial del tratado *Zhi Wu Lun*, ya sabemos que está hablando del nombre y de las cosas, del concepto y el objeto. Siendo un representante de la escuela de los nombres y un sofista chino quien vivía aproximadamente 2300 años antes, a mi juicio, ya tenía las ideas primitivas sobre la famosa teoría del lingüista F. de Saussure. Y ¿cómo podemos subestimar la aportación al progreso del lenguaje de esta escuela?

2.2.3.2 Lo particular y lo general

Acabamos de hablar sobre la ideología de Gongsun Long en el apartado anterior. Sobre este maestro elocuente, sus dos tratados más importantes y famosísimos son el Tratado sobre el caballo blanco³⁴ y el Tratado sobre la dureza y la blancura³⁵. El tratado de “un caballo blanco no es un caballo” (un caballo blanco no es un caballo porque un caballo puede ser un caballo negro, y un caballo negro no es un caballo blanco, así que un caballo blanco no es un caballo) era y es más conocido porque Gongsun Long se

³³ Traducción a cargo de Nuño Valenzuela, extraída de su publicación en Internet, URL: <https://gongsunlongzi.wordpress.com>

³⁴ 白马论 (bái mǎ lùn): concepto filosófico básico de la escuela de los nombres, y el desarrollo es propio.

³⁵ 离坚白 (lí jiān bái) : concepto filosófico básico de la escuela de los nombres, y el desarrollo es propio.

hizo famoso por este mismo tratado, pero el Tratado de la dureza y la blancura le hizo convertirse en un representante del sector de lo particular de la escuela de los nombres. Por consiguiente, hablamos más sobre el Tratado de la dureza y la blancura.

Se trata de un debate sobre una piedra. Supongamos que tenemos una piedra blanca y dura. Podemos decir que es *blanca* porque la vemos así y ella misma también lo muestra así. Desde el sentido visual, tenemos dos informaciones definidas: es una piedra y es blanca. Y ¿cómo sabemos que es una piedra dura? Tenemos que usar el sentido táctil para asegurar la dureza suya. Sin embargo, dejando el sentido común, solo con el sentido de la vista no somos capaces de saber si es una piedra dura o no, y solamente con el sentido táctil, tampoco podemos decir que es blanca. Por lo tanto, Gongsun Long consideró que la dureza y la blancura son dos factores independientes de una piedra. Delante de la misma piedra que suponíamos antes, para él, es una piedra blanca, o es una piedra dura, pero nunca una piedra blanca y dura.

Este filósofo había separado cada atributo de una misma piedra. Este tratado de Gongsun Long separa los atributos de una misma entidad, y también aísla los atributos para negar que sean una unidad. Filosóficamente, quiere decir que lo general no existe en lo particular, sino que existe aisladamente independiente de lo particular. Desde aquí ya podemos imaginar por qué Gongsun Long es el representante del sector de lo particular de esta escuela. Aunque podemos juzgar fácilmente que el tratado de Gongsun Long viola el sentido común y no tiene nada que ver con la realidad, no podemos pasar por alto su aportación a la lógica y el pensamiento dialéctico a través de su visión relativista.

Y ahora veamos otro maestro de la escuela de los nombres, que es el Hui Shi (390 a.n.e. - 317 a.n.e.), filósofo del período de Reinos Combatientes, el representante del sector de lo general de esta escuela. Era político del estado Song y tenía un puesto alto en la corte. Entre tantos estados de aquella época de la China antigua, el estado Qin era

el más poderoso y ambicioso. Hui Shi abogó por unir otros estados menos poderosos para luchar juntos y resistir al ataque del estado Qin. Por lo tanto, siempre acudía a otros estados para convencer a emperadores para que asistieran su plan de unirse por la defensa nacional de cada uno, y esta característica profesional se parecía al cargo de Gorgias (485 a.n.e. -380 a.n.e.), sofista griego de la misma era axial, porque al principio, Gorgias fue enviado a Atenas para pedir ayuda política. Así que ambos tenían tendencias diplomáticas (y siempre decimos que los diplomáticos son sofisticados, pues algunas cosas cambian, y algunas no). Como político con el encargo de convencer a otros, o sea, vender y realizar sus estrategias, la elocuencia y la oratoria serían sus herramientas radicales e indispensables.

Como la explicación del tratado de la piedra blanca y dura, Gongsun Long prefería destacar la diferencia entre las cosas y prestaba más atención a lo particular; no obstante, Hui Shi subrayó más el punto en común entre las diversas realidades, tendía a creer la fuerza de la unidad y el carácter de lo general. Por ejemplo, para demostrar que dos extremos de una cosa son realmente cercanos y pueden transformarse el uno en el otro, una paradoja suya es como la siguiente:

El sol, apenas llega al cénit ya declina; las cosas, apenas nacen ya mueren.³⁶

Desde este enunciado de Hui Shi, podemos ver su ideología del cambio permanente. Creía que la aurora y el crepúsculo eran parecidos; la cuna y la tumba estaban juntas. En fin, el énfasis en el carácter general de Hui Shi y el en el carácter particular de Gongsun Long contribuyeron enormemente al desarrollo de la lógica china, porque todo se trata de una epistemología de conocer las cosas. Aunque a veces

³⁶ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada. Las obras de Hui Shi se perdieron con el transcurso del tiempo, solo podemos sacar una parte pequeña de su brillante sabiduría de la cita de otros sabios chinos de la misma época o posteriores, especialmente de Zhuangzi, quien era su buen amigo y acompañante de interlocutor en muchos debates.

los tratados de los sofistas no convencerían a todo el mundo, su función de provocar dudas ya puede contarse como una parte de su aportación.

Desde mi punto de vista, si solo se ve una habilidad pura de hablar en la retórica, o incluso solo una herramienta verbal para manipular a los hombres, entonces se menospreciaría mucho las funciones de la retórica y la sofística, las cuales nos ayuda conocer mejor lo que pensábamos conocido y formarse conceptos más correctos sobre el uso de las palabras.

2.2.3.3 La dicotomía

Generalmente, la dicotomía es la separación en dos partes de una determinada cuestión. Filosóficamente, a mi juicio, es dividir en mitad a una serie de actividades continuas, y tenemos ejemplos clásicos no solo del sofisma occidental, sino también del sofisma oriental de las épocas del nacimiento de la lógica. En primer lugar, si hablamos de la dicotomía, no podemos pasar por alto el gran sofista griego Zenón de Elea, quien nació en el año 490 a.n.e., al sur de la península itálica, donde pertenecía al mundo helénico en el siglo V a.n.e.

Fue llamado el *inventor de la dialéctica*, y solo pocos fragmentos suyos perduran, pero las obras de Platón y Aristóteles se nutrieron de referencias textuales de los escritos de Zenón. Había dejado más o menos diez paradojas famosas sobre el problema de lo continuo y las relaciones entre espacio, tiempo y movimiento. Como “Aquiles y la tortuga”, supongo que se trata de una paradoja familiar para los lectores occidentales, y también es un ejemplo perfecto de la dicotomía. No obstante, aunque parezca lógica al principio su paradoja, la situación planteada por Zenón contradice a cualquier experiencia cotidiana: todo el mundo sabe que un corredor con los pies ligeros alcanzará a una tortuga lenta sin duda alguna, ni siquiera le dé una ventaja a la hora de

empezar. Se trata de un sofisma, un razonamiento parece correcto aparentemente, pero en realidad no lo es.

Hoy en día podemos decir que esta carrera imaginaria proviene evidentemente de un problema matemático: lo pequeño infinito. Zenón es reconocido no solo por sus paradojas, sino también por establecer los debates filosóficos que favorecen la discusión razonada y el desarrollo matemático. Por lo tanto, decimos que contribuyó mucho al desarrollo de la lógica y el lenguaje.

En el Oriente Lejano, Zhuangzi creó una coincidencia ideológica con Zenón de Elea. En el libro nombrado con su propio nombre, hay una frase corta, pero corresponde ajustadamente a la paradoja de Aquiles y la tortuga. Se reza así:

A un palo de un pie de largo, si cada día le van quitando la mitad, en diez mil generaciones aún no se habrá terminado.³⁷

¿Parece lógico? El primer día queda un palo de medio metro; el segundo día, un cuarto de metro; el tercero, un octavo; el cuarto, un decimosexto y así sucesivamente, de forma indefinida, no importa qué corto o pequeño ya sea el palo, siempre queda un palito para dividir por la mitad. Esta paradoja también se relaciona estrechamente con el concepto de la infinitud, como la anterior de Zenón de Elea. Estos dos sabios occidental y oriental, nos muestran que el brillo de la sabiduría, existe en todas partes en nuestra vida diaria, y especialmente que cuando hablamos de la filosofía estamos hablando de un amor por los conocimientos porque “filo” es un prefijo que significa amante de algo. Seguramente Zenón y Zhuangzi, ambos, eran amantes de la sabiduría, y el sofisma, significa mucho más que el uso sofisticado del lenguaje.

³⁷ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

2.2.3.4 El movimiento y el estado quieto

Físicamente el movimiento se refiere al cambio de ubicación en un espacio a lo largo de algún tiempo, y el estado quieto es una materia en donde el cuerpo no se mueve. Sobre estos dos conceptos muy básicos e indiscutibles, ¿qué dirían los sofistas? Zenón de Elea tenía una paradoja conocida sobre la flecha caminante. Este sofista propuso que una flecha lanzada estaba quieta bajo la hipótesis de que el tiempo era infinitamente divisible:

Un arquero lanza una flecha y ésta recorre una distancia finita del punto A al punto B. Durante esta trayectoria, en cada instante de un tiempo determinado, la flecha está en una posición específica, y si ese instante es suficientemente pequeño, la flecha no tiene tiempo para moverse. Por lo tanto, queda en reposo en ese instante y durante los siguientes breves períodos del tiempo, la flecha también estaría en el estado quieto por el mismo motivo. De esta forma, la flecha estará siempre en reposo. Porque una flecha debe permanecer siempre en un sitio, sea cual sea, aunque está moviéndose, y si no se mueve en dicho espacio, entonces está quieta, inmóvil, es decir, en reposo.

A los sofistas chinos también les atribuimos la aportación de reflexiones filosóficas sobre el movimiento y el estado quieto. Tenemos el siguiente ejemplo de Hui Shi mencionado en el libro *Zhuangzi*:

La sombra del pájaro que vuela nunca se mueve.³⁸

Hay dos explicaciones sobre esta paradoja. Una es de la misma razón de la flecha caminante de Zenón de Elea. La otra es un poco diferente, no parte de la división infinita del tiempo, sino que cambia el concepto de movimiento. Lo explicaré ahora:

³⁸ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

generalmente, decimos que hay dos tipos de reposo: el absoluto y el relativo. El reposo absoluto es cualquier cuerpo en el espacio estático. Teóricamente, no existe el reposo absoluto, todas las cosas de la tierra está siempre moviéndose porque la tierra misma está en un movimiento para siempre y sin parar. Por lo tanto, tenemos el concepto de reposo relativo, y estudiamos el movimiento con la ayuda de algunas inmovilidades relativamente. En el caso de la sombra del pájaro que vuela, Hui Shi pensaba que la sombra estaba en reposo relativo porque había tomado el pájaro volando como objeto de referencia. Supongamos que el pájaro esté siempre en la misma altura y que mantiene una misma distancia con la sombra; pues así, para la sombra, tomando el pájaro volando como objeto de referencia, nada ha cambiado durante el vuelo, por lo tanto, se ha sacado la conclusión de que la sombra de un pájaro volando está en reposo, aunque relativo.

Sean como sean las explicaciones de estas paradojas sobre el concepto del movimiento y el reposo, en aquella época parecían absurdas y no podían convencer a la gente racionalmente. Más de veinte siglos después, cuando la fotografía ya estaba inventada, sabemos que lo que llamamos “el tiempo se puede dividir en instantes numerosos” y “las cosas parecen en un proceso de movimiento tienen sus instantes quietos”. Pero una propuesta antes de casi 25 siglos antes, tenemos que dar el respeto supremo al pensamiento dialéctico y la búsqueda de la verdad de los sofistas antiguos.

2.3 Conclusión parcial

Los sofistas eran las personas a la vanguardia de su época, los pioneros de hace veinticinco siglos para conseguir el orden mental a través de la palabra, para llegar a la claridad y eficiencia de la lengua que nos ayuda a comunicarnos mejor. Aunque a veces parecía que vivían al margen de la cognición general, nos han dejado herencias

culturales de valor incalculable.

Se hallaban en un período en el que todo todavía acababa de empezar, estaba en sus etapas primarias, incluyendo la lengua y la escritura. Los sofistas creían que ordenar el lenguaje es ordenar el mundo, y con ganas de cambiarlo por debates, disputas, discursos, etc., se dedicaron al sofisma, para que la lingüística se convirtiera en una disciplina más rigurosa, sin demasiadas ambigüedades como obstáculos para una comunicación eficiente y clara. Cuando un concepto todavía no tiene límites claros, tenemos que discutirlo una y otra vez para que se forme en conceptos más definidos, genéricos y hasta que más gente lo sepa y lo acepte. Durante el proceso de discusiones y búsquedas, se producirían bifurcaciones, pero no podemos negar el valor de los errores que nos conducen a lo correcto, no podemos así eliminar la contribución a la retórica y a la comunicación de los sofistas.

A diferencia de los grandes arquitectos que tienen obras conservadas hasta nuestros días, de los matemáticos que tienen reglas y principios que indiquen a generaciones posteriores, a los sofistas les faltan testimonios visibles y materiales de cómo el mundo ha cambiado culturalmente por ellos y sus frutos intelectuales; pero sus aportaciones a la lógica, a la filosofía, a la literatura, a la lingüística y al desarrollo de la especulación son hechos indiscutibles.

En primer lugar, los sofistas chinos durante el período de Reinos Combatientes han fomentado el avance de la educación popular en la antigua China, con lo cual también han apoyado la generalización de cultura clásica y han ayudado la conservación y el heredar de ella. En segundo lugar, lingüística y comunicativamente, como los sofistas griegos, han aclarado parcialmente la limitación del lenguaje, han fundado la base de la retórica china y han elevado la eficiencia y abundancia del acto de hablar. Por el último, filosóficamente, han contribuido al pensamiento relativo y al desarrollo de la lógica y dialéctica espontánea de aquella época.

Por lo general, los sofistas son considerados con frecuencia llevando tendencias al individualismo, subjetivismo, relativismo o escepticismo. En casos peores, la retórica y la lingüística académica se transformaron en juegos vulgares de palabras en sus manos y ellos mismos también cayeron en un idealismo subjetivo. De allí salió el sentido peyorativo de los sofistas, jugar con conceptos y engañar por razonamientos falsos. Se podía convencer a la gente oralmente, pero nunca racionalmente.

Abogo por las aportaciones suyas, y tomo las bifurcaciones inadecuadas de los sofistas como el coste mínimo que tenemos que pagar por una exploración de los caracteres del lenguaje. En el idioma chino, muchas leyendas de los sofistas se convirtieron en refranes o expresiones fijas, y adornan nuestra lengua de un modo diferente, como las poesías filosóficas de Zhuangzi y las expresiones retóricas de Gongsun Long.

Para mí, siempre creo que la lengua y las ideas pueden cambiar el mundo, y me gustaría terminar este capítulo con unas palabras del profesor John Keating en la película *El Club de los Poetas Muertos*:

No leemos y escribimos poesía porque es bonita. Leemos y escribimos poesía porque pertenecemos a la raza humana, y la raza humana está llena de pasión. La medicina, el derecho, el comercio, la ingeniería... son carreras nobles y necesarias para dignificar la vida humana. Pero la poesía, la belleza, el romanticismo, el amor, son cosas que nos mantienen vivos.³⁹

³⁹ *Dead Poets Society*, una película estadounidense de 1989 dirigida por Peter Weir con guión de Tom Schulman.

Capítulo III

Análisis del confucianismo y las *Analectas* desde el punto de vista de la comunicación

3.1 Conceptos de la comunicación en la época de Confucio

3.1.1 La comunicación interpersonal en la antigüedad china

En el siglo XX, el campo de la comunicación se convirtió en una rama de las Ciencias Sociales. Así que si queremos analizar el estilo o las características de una comunicación de épocas antiguas, un punto muy claro es que tenemos que utilizar teorías modernas para interpretar fenómenos comunicativos de la antigüedad. Por lo tanto, muchos conceptos del ámbito de la comunicación que solamente pertenecen a sociedades modernas como la comunicación digital o la comunicación intercultural no existen en un colectivo cerrado de una determinada época antigua, y lo que vamos a hablar es particularmente un caso así.

Es sabido que Confucio vivió casi 2.500 años antes que nuestra era, a saber, en la China antigua del siglo V a.n.e., cuando la sociedad feudal de aquel entonces estaba pasando desde la Edad del Bronce a la Edad del Hierro. En su época, aunque la generalización de instrumentos agrícolas de hierro ya empezó con el afán de roturar y cultivar en tierras privadas, el concepto de la racionalidad instrumental todavía no había ocupado la mente común de aquel entonces. Así que el pueblo chino seguía viviendo en una racionalidad histórica, dicho de otra manera, creía en los hechos históricos pasados, que se trata justamente de una característica que no se puede pasar por lo alto

en la ideología confuciana.

Desde el punto de vista de la comunicación, la comunicación de la antigüedad era más pura y sencilla en comparación con las nuevas libertades (al mismo tiempo quizá sean nuevas esclavitudes) que nos han traído el gran progreso de los nuevos medios con la expansión de técnicas informáticas. Generalmente, la comunicación de la antigüedad china es una comunicación interpersonal⁴⁰. Se puede dividir en dos categorías, como comunicación grupal y comunicación individual, según la cantidad de personas que lleva un acto comunicativo determinado. Pero no importa el número de personas contadas, la distancia física de los hablantes siempre sería corta, a saber, se trata de una comunicación cara a cara en la mayoría de los casos. Por consiguiente, sobre la comunicación de la época de Confucio, decimos que es preferentemente una comunicación interpersonal cara a cara, grupal o individual, y ambas dependen del número de los hablantes participantes. Aunque también existe la comunicación social, como colocar un cartel en la puerta de la muralla de una ciudad para informar todo el pueblo, las *Analectas* se concentra en diálogos entre Confucio y sus discípulos o él y una persona determinada. Por lo tanto, en las siguientes partes, nos centraremos en la comunicación interpersonal de la antigüedad china.

3.1.1.1 La palabra “diálogo” desde la etimología y los significados de “palabra” desde la Lingüística

Como hemos dicho, en las *Analectas* se recogen las palabras y conductas de Confucio; los diálogos entre el gran maestro y otras personas han ocupado la mayor parte, pero ¿qué es un diálogo? ¿Solo se refiere realmente a la comunicación oral entre dos o más personas? Desde el punto de vista de la etimología, la palabra “diálogo”

⁴⁰ No entramos en la comunicación administrativa aquí.

proviene de la palabra latino “dialogus”, y esta palabra se deriva de la palabra griega “διάλογος”. Sobre esta palabra griega, el prefijo “dia” significa “a través de algo”, y “logus” significa “palabra” o “el significado de la palabra”. Por lo tanto, básicamente la palabra griega “διάλογος” significa “a través de las palabras”.

Antes de estudiar la palabra “diálogo” etimológicamente, es muy fácil interpretarla como una conversación entre dos personas, porque probablemente pensábamos que el prefijo era el “di” que significaba “dos”, y el “logo” quizá tuviera alguna relación con la palabra “lógica”. Por lo tanto, esta palabra puede conllevar un significado de “una conversación entre dos personas que están cambiando verdades relativas desde sus propios criterios y lógicas”. No obstante, por lo menos etimológicamente, no es así. De acuerdo con lo que hemos analizado anteriormente, la palabra “diálogo” significa “a través de palabras” literalmente. Así que el significado de diálogo sería un proceso de intercambios de los significados que contienen las palabras utilizadas en actos comunicativos. Por consiguiente, los diálogos entre Confucio y sus discípulos u otras personas, serían un proceso circular e itinerante de las palabras.

Sin embargo, ¿quién ha determinado el significado de cada palabra? ¿Es el hombre mismo? El gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857 - 1913) nos ha dado una pista hace casi cien años antes para ampliar las posibles respuestas a esta pregunta. Aunque las circunstancias sociales han cambiado mucho, sus estudios siguen siendo firmes y convincentes. De acuerdo con la teoría lingüística de F. de Saussure⁴¹, el lenguaje es un sistema de signos, y los cuales se dividen en dos grupos de componentes como significantes y significados:

SIGNIFICANTE: uno sensible, puede ser acústico (los sonidos de las palabras) o

⁴¹ Para mayores detalles sobre la teoría lingüística de F. de Saussure ver: *Curso de lingüística general* (2008) Buenos Aires: Losada. La obra original en francés fue editada en 1916 por algunos alumnos del gran lingüista suizo.

visual (letras de la escritura), pero siempre es algo material y puede ser percibido por los sentidos del ser humano;

SIGNIFICADO: uno inmaterial, no tiene una naturaleza física para ser percibida por los hombres. Es la idea o concepto evocado en nuestro cerebro y es cambiante bajo una general estructura social según diferentes mentalidades de cada uno.

Así que ¿qué relación tienen el significante y el significado? F. de Saussure cree que no tiene ninguna relación y se trata de solo un acuerdo común entre todos formado con el transcurso del tiempo. A saber, en la teoría lingüística del gran maestro de Ginebra, se considera que la relación entre los dos componentes dichos es arbitraria. La arbitrariedad supone que el significante no tiene una conexión lógica con el significado y además, la relación entre los dos no necesita ser explicada porque se trata de un consenso social sin motivación.

Como hemos mencionado antes, etimológicamente, “logus” significa “palabra” o “el significado de la palabra”, y si lo relacionamos con los términos del “significante” y el “significado” de F. de Saussure, inmediatamente nos daríamos cuenta de que la palabra “logus” equivale en cierto sentido el conjunto del “significante” y “el significado”. Por lo tanto, desde el punto de vista de la lingüística, la palabra “diálogo” comprendería muchas connotaciones más que un simple proceso comunicativo a través de palabras. Así que podemos deducir que los diálogos entre Confucio y sus discípulos y él con otras personas también llevan sentidos más profundos que transmitir informaciones con palabras.

3.1.1.2 Estructurar la sociedad confuciana a través del lenguaje

Como se ha dicho ya, la comunicación de la época de Confucio es más pura y

sencilla; en la mayoría de los casos, la gente de aquel entonces adquiere informaciones a través de hablar con los demás. Es decir, muy probablemente, las informaciones se transmiten boca a boca. Se puede decir que las personas construyen el mundo a través del lenguaje y están actualizando el mundo constantemente con sus interacciones comunicativas, que generalmente son comunicaciones interpersonales y orales (aunque existen la escritura, pero se trata de una habilidad que poca gente domina en aquel entonces, además, la gente de aquella época utiliza la escritura principalmente para anotar historias, no para comunicarse por escrito). Por consiguiente, cuando una sociedad humana falta de medios de comunicación y está emergiendo en una comunicación social formada con múltiples comunicaciones interpersonales, el origen de las informaciones, el criterio de juzgar los alrededores, el poder de nombrar los asuntos y definir los significados de las palabras, todo esto es una responsabilidad, un privilegio y al mismo tiempo un liderazgo incomparable e invisible de llevar la dirección del progreso de la dicha sociedad.

El origen de las informaciones y el criterio de juzgar lo que pasa en los alrededores son fáciles para entender, pero ¿qué tiene que ver Confucio y las *Analectas* con el poder de nombrar y definir las palabras? Considero que cuando se usa un lenguaje para definir un asunto e incluso a una persona, un símbolo que antes no tenía entidad, puede producirse una energía tremenda a través de la comunicación.

Por ejemplo, en gran sentido, la palabra “junzi” en el lenguaje chino es como “gentleman” en inglés y “caballero” en español, pero a diferencia del caso de lenguajes occidentales, no la utilizan como un tratamiento en un contexto chino. En el idioma español podemos tratar a un hombre como “caballero”, generalmente desconocido, para demostrar cortesía y respeto; es un poco parecido al tratamiento actual de “señor”, pero no tan formal. No obstante, el uso de “junzi” es más estricto que los casos anteriores, porque la gente que proviene de la cultura confuciana la relacionaría estrechamente con

las cualidades de una persona, y no puede utilizarla sin saber el estado moral o la cualidad ética de una persona. Por consiguiente, el término “junzi”, como un signo lingüístico en chino que se utiliza para nombrar personas de moralidad, se ha convertido en una etiqueta para definir hombres decentes, y su contrario “fei-junzi” (“fei” significa “no” aquí) también se ha sido considerado como una palabra que lleva característica adjetiva para describir una falla ética.

Así que, aunque etimológicamente esta palabra no tiene su origen en la ideología confuciana, que originalmente se refiere a los hijos de reyes y se trata de una palabra que muestra altas posiciones de las clases sociales, el pensamiento de Confucio la ha dotado de un significado nuevo y al final ese significado llega a ser la primera connotación de esta palabra. Por lo tanto, desde el caso de la palabra “junzi”, podemos percibir que en la época de Confucio, con la divulgación y buena recepción de su pensamiento, en cierto sentido, Confucio y sus ideologías tienen el privilegio de definir o redefinir un grupo de palabras, y por lo regular, estas palabras se relacionan con la reputación social y las cualidades personales.

Además, esta corriente ha llegado hasta nuestros días, hasta hoy. El carácter “jun” y sus variantes siguen indicando buenas cualidades personales y muchos padres del siglo XXI de China siguen nombrarlos a sus hijos con este carácter, no solamente para chicos, para chicas también. Y se puede nombrar a asuntos o a personas. Siempre ha sido un derecho muy determinante, porque sería muy lógico que quien tenga el privilegio de nombrar los asuntos y definir las palabras, obtendría mucha ventaja en la comunicación. A saber, tendría el dominio en sus actos de habla, especialmente con respecto a la comunicación interpersonal, porque la reputación oral siempre funciona muy activa y decisivamente en tratos interpersonales.

Desde la perspectiva de cómo una persona puede conseguir sus metas a través de palabras, dicho de otra manera, expresarse y comunicarse eficientemente, hasta las

influencias sociales producidas por las actividades del habla serían los temas principales de nuestros estudios sobre la comunicación oral desde el punto de vista de la Retórica. Y en cuanto a la comunicación interpersonal, como en otros maestros del Período de Reinos Combatientes, aunque no es un sofista, Confucio es un verdadero sabio y tiene habilidades incomparables de hablar. Por su carrera de ser consultor de gobernantes o maestro de la educación privada, su lengua siempre es su herramienta y forma de reflejar su sabiduría y pensamiento.

Sin embargo, es sabido que el lenguaje es un sistema de signos, no son y nunca serán las mismas entidades referidas. Así que hay que tener muy en cuenta que lo que expresa el lenguaje, no indica el hecho, sino el hecho contado con símbolos. En palabras del filósofo M. Foucault⁴², son “verdades comentadas”. Así que nuestro punto central sobre la comunicación de la antigüedad china es que antes de todo, por todo tipo de limitaciones de esa época, es principalmente una comunicación interpersonal cara a cara, y además, se trata de una comunicación interpersonal bajo una capa común del juicio según valores tradicionales. Cuando decimos “tradiciones” o “cultura china”, no estamos diciendo solamente la escuela confuciana, pero sin duda alguna Confucio y el confucianismo forman el corpus principal de lo que hemos mencionado.

En la parte siguiente, enfocaremos el análisis de las *Analectas* desde el punto de vista de la comunicación e intentaremos interpretar cómo funciona la ideología confuciana en la comunicación del pueblo chino; no solo de aquella época, sino también de nuestra era.

⁴² FOUCAULT, M. *El orden de discurso*, México, Tusquets, 2013

3.1.2 Relaciones interpersonales y el posicionamiento de relaciones en la comunicación

3.1.2.1 Relaciones interpersonales y el autoconocimiento

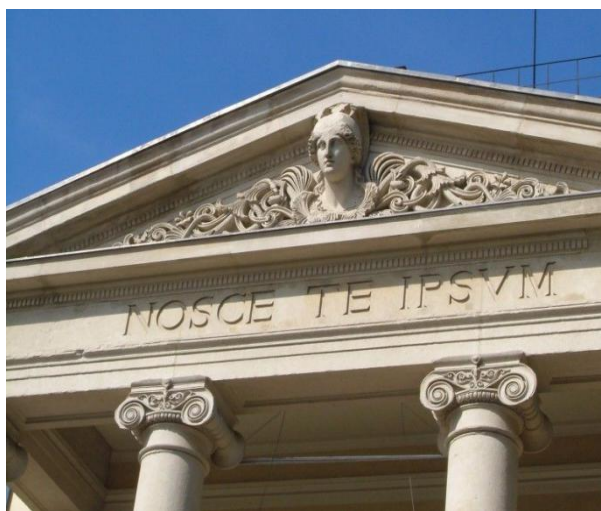
En el apartado anterior, hemos dicho que la comunicación de la época de Confucio, a saber, XXV siglos antes de nuestros días, era principalmente una comunicación interpersonal, cara a cara en la mayoría de los casos. Y cuando hablamos de la comunicación interpersonal, por lo regular, la primera pregunta tocaría a las relaciones interpersonales establecidas durante el proceso de las actividades comunicativas. En comparación con otras ramas del mismo ámbito social, como la comunicación social, la comunicación intercultural o la comunicación grupal, a mi juicio, la comunicación interpersonal tiene dos características propias.

En primer lugar, como los estudios de la comunicación interpersonal se relacionan bastante estrechamente con el mundo interior de cada individuo, no tienen una cobertura completa para todo el mundo en cuanto a la aplicación de teorías a una persona, porque cada uno se sentiría diferente sobre las conclusiones relativamente parciales de las investigaciones de la comunicación interpersonal por su fondo y circunstancias rodeadas distintas. Por lo tanto, aunque los trabajos investigadores sobre esta rama de la comunicación son fructíferos, en cierto sentido, sería difícil causar efectos sociales enormes. Porque la empatía evocada por las investigaciones de esta rama siempre es para un grupo determinado, aunque a veces se trata de un grupo muy grande, nunca sería para la totalidad del ser humano.

En segundo lugar, la comunicación interpersonal tiene una faceta sobre la privacidad y la intimidad, y también es la rama más cercana de nuestra vida diaria. Por consiguiente, tiene una característica práctica, pero al mismo tiempo, cambiante rápidamente según fondos históricos. No obstante, en cualquier época, se puede contar como la base de la comunicación social y si no la conocemos bien, sin duda alguna,

sería un obstáculo grande para el desarrollo de las investigaciones de otras ramas de la comunicación. Asimismo, también por su tendencia a lo privado, considero que la comunicación interpersonal es la rama que tiene más elementos de la humanidad y lleva un color fuerte de la psicología.

Así que a continuación, vamos a hablar de las relaciones interpersonales en la comunicación interpersonal acudiendo a un término psicológico: conciencia de sí mismo, también conocido como autoconocimiento. Dicen que en la fachada delante del templo de Apolo en Delfos de Grecia, está inscrita una frase famosa traducida al español como “conócete a ti mismo”, y su versión en latín también ha sido familiar para muchos, que es “nosce te



ipsum”. Aunque hay gente piensa que es un aforismo del cielo, esta frase ha sido atribuida a varios sabios griegos, y su origen sigue por concretar. Sin embargo, aparte de definir a su autor, por lo menos podemos deducir que al principio del desarrollo de la civilización, el ser humano ya tiene la percepción y el deseo de conocer a sí mismo. ¿Quién soy yo? puede ser la primera pregunta de una persona al llegar a este mundo.

Los científicos dicen que los bebés empiezan a tener conciencia de sí mismo desde aproximadamente 9 a 11 meses, lo cual significa que el bebé puede distinguirse de otras personas, y luego nos costaría más de 20 años para buscar la respuesta de la pregunta ¿quién soy yo?, hasta que tengamos un autoconocimiento estable y relativamente completo. Dicho de otra manera, cuando una persona todavía es un bebé, su conciencia de sí mismo empieza por una conciencia limitada, sobre la existencia y las características físicas. Con la acumulación de la vida cotidiana y la experiencia social,

empieza a tener una conciencia social de sí mismo, la cual le hace comenzar a considerar su imagen en los ojos de otras personas, y al mismo tiempo, a juzgar los comportamientos de los demás en su mente.

Sin embargo, ¿de qué manera podemos conseguir informaciones sobre nosotros mismos? ¿Y los pensamientos de los demás sobre nosotros? La respuesta sería por la comunicación. Además, no trata de comunicarse con la naturaleza o con algo sin vida. Debería ser una comunicación con otras personas, con la sociedad, con el mundo, con alguien o algo que pueda respondernos, porque conocer a nosotros mismos depende de las respuestas que nos dan otros, y los otros son un espejo de conocernos a nosotros mismos. Mejor dicho, cada uno es el espejo de otro, porque los autoconocimientos provienen de las interacciones con otras personas.

El sociólogo estadounidense Charles Horton Cooley (1864-1929) tiene una teoría muy conocida por el ámbito de la Sociología y la Psicología como “the looking glass-self (espejo yo)”. Según esta teoría de Cooley, los puntos de vista de otras personas sobre nosotros mismos construyen y mantienen cambiante nuestra autoimagen, la cual incluye la autoestima, el autoconocimiento y otras evaluaciones propias. Por lo tanto, a través de una comunicación con el mundo fuera del yo propio, hay una interacción entre cómo nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los demás, y gracias a estas interacciones, los seres humanos desarrollamos un autoconocimiento de quiénes somos. En otras palabras, la conciencia de sí mismo puede ser construida socialmente por las interacciones comunicativas, especialmente por comunicaciones interpersonales, a través de las cuales, confirmamos nuestra identidad, nuestras relaciones con los demás y nuestra posición en grupos.⁴³

⁴³ Más informaciones véase: Cooley, Charles H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's, 1902. págs.183-184: la primera vez del uso del término de “the looking glass-self”.

3.1.2.2 El posicionamiento de relaciones en la comunicación

En el capítulo primero de este trabajo, hemos hablado de que los japoneses suelen contar espontáneamente sus edades en un ambiente comunicativo al estilo japonés, incluyendo las mujeres, para que el interlocutor suyo pueda tratarle con una lengua honorífica adecuada; se trata de una cortesía común para mantener un orden verbal de la sociedad japonesa. Desde esta característica comunicativa de un grupo determinado, podemos ver una faceta del posicionamiento de relaciones interpersonales en la comunicación japonesa, que ha sido influida profundamente por el respeto y amor filial de la cultura confuciana, y está bajo un contexto sociocultural estrictamente jerárquico por edades.

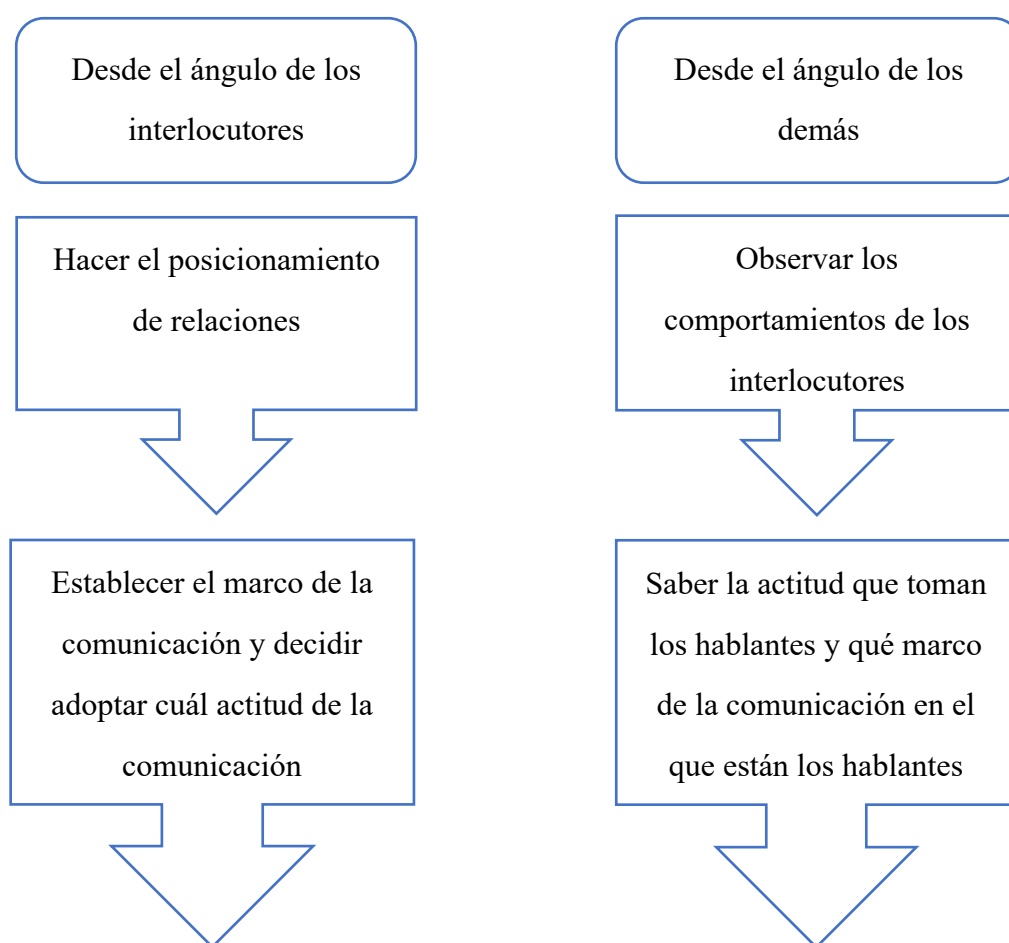
Sin embargo, ¿qué es el posicionamiento de relaciones? Acabamos de decir que la interacción comunicativa con el mundo fuera de nosotros mismos nos ayuda a construir la identidad propia y a tener autoconocimientos, y durante los procesos de las interacciones, cuando estamos cambiando opiniones sobre nosotros mismos y sobre los demás con el mundo de afuera, el posicionamiento de relaciones interpersonales existe desde el principio de dichos actos. Dicho de otro modo, al empezar cualquier actividad de comunicación, si una persona no realiza una definición de la situación comunicativa en que participa⁴⁴, no se puede responder y comunicarse adecuadamente, porque cada situación diferente, supone distintas relaciones interpersonales entre los interlocutores, y tiene su relativo diferente marco de la comunicación.

Además, lógicamente, en un determinado marco este, tiene su propio marco de la intimidad, marco de la distancia, marco de la cortesía y otras limitaciones más. Una vez establecido el marco de la comunicación, el hablante puede decidir adoptar una actitud de comunicación en la que se incluye el tratamiento de respeto, la distancia física, la

⁴⁴ Más detalles sobre la definición de situaciones ver: Aguado Terrón, Juan M. *Introducción a las teorías de la comunicación y la información*. Edición digitalizada. Universidad de Murcia, 2004.

postura corporal, el estilo formal o informal, el contacto físico, la expresión facial, el tono, la voz, la mirada y muchos más factores según los cuales podemos deducir y definir qué relación interpersonal tienen los hablantes y en qué situación comunicativa están entre ellos. Por lo tanto, el marco de la comunicación y el posicionamiento de relaciones en la comunicación tiene una relación mutua, es decir, son correlativos.

Como se enseña en la tabla ilustrativa abajo, establecer el marco de la situación decide la actitud comunicativa que va a adoptar, y ese marco, interiormente, desde el ángulo de los interlocutores, es el resultado del posicionamiento de las relaciones interpersonales. No obstante, al mismo tiempo, los comportamientos derivados y también limitados por ese marco de la comunicación son las causas por las que deducen y definen las personas que no sean los mismos interlocutores y no tener informaciones sobre sus relaciones interpersonales. Abajo tenemos una tabla:



Comportamientos
conformes al
posicionamiento de
relaciones

Deducir qué relación
interpersonal tienen los
interlocutores

(elaboración propia)

Así que una persona tiene un marco de la comunicación según el posicionamiento de relaciones hecho en su mente siempre y cuando inicie una actividad de la comunicación interpersonal. A mi juicio, el posicionamiento de relaciones se refiere a cómo una persona le ve a él mismo y percibe a los demás a través de la persona con la que está hablando. Además, como ilustra la tabla, también determina cuál actitud de comunicación es la que va a adoptar el hablante. Por consiguiente, la comunicación y el posicionamiento de las relaciones existen simultáneamente. No podemos decir que este último es la premisa de la comunicación, pero es verdad que sin el posicionamiento de las relaciones entre los interlocutores, sería imposible realizar una comunicación con éxito.

Generalmente, la investigación de la comunicación pone un gran énfasis en el estudio del contenido, como que la meta esencial e inicial de la comunicación es transmitir informaciones. No obstante, como hablamos en la parte anterior, aparte de los “mensajes del contenido”, los mensajes que muestran los comportamientos limitados por el marco comunicativo de situaciones también tienen una posición irremplazable en la comunicación, e incluso a veces, más relevante que los mensajes del contenido. A mí personalmente me gustaría llamar a esas informaciones que revelan la relación interpersonal de los interlocutores durante actividades comunicativas como los “mensajes de relaciones”.

Por consiguiente, mientras ocurra una interacción comunicativa, el comunicador envía dos tipos de mensajes, consciente e inconsciente, mensajes del contenido y mensajes de relaciones. El mensaje de la relación no tiene una forma obvia y fija. Puede ser una mirada cuidadosa, un tono oficial, los brazos cruzados, un abrazo cariñoso o la distancia corporal de los interlocutores, e incluso puede ser el vestuario, el maquillaje y el peinado que lleva el hablante, el perfume elegido, el tiempo y el lugar que ocurre el acto comunicativo, etc. Es un tipo de informaciones implícitas. El destinatario debe intentar adivinar y conjeturarlo según el consentimiento sociocultural, así que bajo diferentes ambientes culturales, siempre existirían diferencias de la interpretación de esos mensajes de relaciones.

Además, como en los ejemplos que hemos mencionado anteriormente, también podemos llamarlos una comunicación no verbal. Hay que tener en cuenta que los mensajes de relaciones en la comunicación pertenecen a la comunicación no verbal, porque siempre y cuando se utilice el lenguaje, serían la comunicación verbal y mensajes del contenido. No obstante, no se puede decir que la comunicación no verbal equivale a mensajes de relaciones, porque existen elementos que pertenecen al anterior pero no al posterior. Es decir, existen mensajes no verbales que no revelan las relaciones interpersonales que mantienen los comunicadores, sino puramente se tratan de informaciones transmitidas sin medios del lenguaje. Tenemos un ejemplo común e ilustrativo de usar la mano y posicionar los dedos para indicar números desde 1 a 10.

Volvemos, el mensaje de relaciones determina el contenido y la dirección de la comunicación interpersonal en gran medida, porque la forma de la comunicación está determinada por las restricciones de la relación interpersonal entre los comunicadores. Los marcos de la intimidad, la distancia y la cortesía son invisibles, pero toman la rienda en la comunicación sin darnos la cuenta. Es verdad que la comunicación es el primer paso para un establecimiento de la relación interpersonal, pero la definición de

relaciones ya existe cuando ocurre el acto de la comunicación.

Como las relaciones siempre tienen mucho que ver con las personas, la investigación del posicionamiento de relaciones sería la parte más distinta y al mismo tiempo más propia del estudio de la comunicación interpersonal. Hay que tener muy en cuenta que la forma y el contenido de la comunicación interpersonal no solo reflejan las características de la personalidad del interlocutor, sino también demuestran su papel social y sus relaciones con otros interlocutores. Los papeles y las limitaciones por el marco de la comunicación determinan qué tipo de actitud y el comportamiento de comunicación que debe adoptar un comunicador en una situación determinada, para que se reduzca la incertidumbre con respecto a la relación con los demás y se coordine el contenido y la forma del mensaje. La razón por la que la relación interpersonal en la comunicación tiene un problema de posicionamiento activo e incluso a veces anticipado es que el individuo puede controlar la naturaleza y el tipo de relaciones entre las personas, decidir el grado de la intimidad y la distancia, y elegir la manera apropiada de expresar sentimientos y pensamientos.

La comunicación interpersonal no significa simplemente una comunicación cara a cara e informal entre dos personas, sino una interacción de personalidad y humanidad con participación de los actos de hablar y escuchar. Tiene detrás una gran red para que una persona se comporte así en la comunicación. A saber, tenemos una teoría de la comunicación en nuestra mente que nos guía y dirige la acción comunicativa, la cual proviene de nuestros fondos socioculturales, cogniciones sociales, estructura cultural-psicológica (mencionada en el capítulo I), prácticas y experiencias de la comunicación, y otros factores correlativos formados con la acumulación del tiempo. A continuación, en el siguiente apartado, vamos a enfocar en el posicionamiento de relaciones interpersonales en la comunicación bajo el fondo sociocultural confuciano.

3.1.2.3 Relaciones interpersonales en el ambiente confuciano

Hablaremos la comunicación de la época de Confucio y de sus influencias, que alcanzan a nuestros días en este capítulo. Por lo tanto, resultaría necesario presentar unos elementos básicos de relaciones interpersonales y marcadores de la definición de situaciones comunicativas bajo el fondo sociocultural del confucianismo, dicho de otro modo, en el ambiente o contexto confuciano.

Es sabido que según el número de participantes, la distancia corporal entre los interlocutores, cómo cada comunicador juega su papel social y otras fachadas de las interacciones comunicativas podemos distinguir la comunicación masiva, la comunicación social, la comunicación grupal, la comunicación interpersonal y otras formas específicas. Pero es cierto que la comunicación interpersonal es la unidad más básica de todos los otros tipos de comunicación. Así que las reglas y costumbres, formas y contenidos, limitaciones y cortesías de la comunicación interpersonal en el ambiente confuciano tienen sus amplias influencias y repercusiones en todo el campo de la comunicación.

En cuanto a los comunicadores en el ambiente sociocultural confuciano, bajo una misma estructura cultural-psicológica, quería llamarlos una comunidad que comparte un mismo efecto retórico. En el mundo occidental, desde la Grecia clásica, la retórica es una habilidad para el lenguaje, la comunicación oral, igual que el caso occidental, en la China antigua, la retórica aparece desde la lengua oral, luego con el transcurso del tiempo, también es utilizada para la comunicación por escrito. En cierto sentido, la retórica se puede contar como una forma de hablar, y tiene la función de impresionar lo máximo posible con el efecto de las palabras al receptor, para que el sentimiento y el significado del hablador se puedan transmitir de un modo más claro y eficiente. Y lo más esencial, para distinguir el sentido del comunicador que otros sentidos, como la función de las palabras, distinguirse de otros conceptos, así que igual que el lenguaje,

la retórica hace que la comunicación sea más precisa y clara. Además, los dos funcionan juntos como en una red trenzada para que la posibilidad de malentendidos descienda hasta lo más bajo.

Por lo tanto, con respecto a la comunidad que comparte un mismo efecto retórico, como hemos mencionado anteriormente, la definición de situaciones comunicativas, los marcos de distancias y cortesías, el posicionamiento de relaciones interpersonales en actos comunicativos..., todo esto de lo que hemos hablado en la parte anterior, en un sentido amplio, los quería considerar como un tipo de retórica en la comunicación. Asimismo, considero que la filosofía clásica china, que tiene el confucianismo como representante, es la razón por la que este tipo de retórica en actos comunicativos tiene un efecto tal. Así es la razón por la que creemos que la comunidad china comparte una misma retórica, y este efecto macroscópico incluye cómo funcionan las relaciones interpersonales bajo el ambiente confuciano en la comunicación.

La ideología confuciana considera que el hombre vive en una red de relaciones. Las redes de cada uno se cruzan y se entrelazan, estructuran un orden social estable, un estado ideal, armonioso. Porque desde el principio, Confucio tiene una meta personal en su carrera política. Lógicamente, su ideología se relaciona estrechamente con gobernar el estado y hacer al pueblo sentirse feliz. Así que para este gran maestro, al principio, la primaria relación es la relación entre el gobernador y el pueblo. No obstante, como en su carrera política no ha conseguido mucho éxito, su enfoque se traslada a la enseñanza para el público. En aquel entonces, aunque la relación entre la nobleza y la plebe sigue siendo muy importante -porque sus discípulos también tienen la meta de servir en la corte- la relación interpersonal se ha convertido en un tema bastante frecuente y de relevancia en sus diálogos con sus discípulos.

En cuanto a la comunicación, a mi juicio, la escuela confuciana tiene a la *benevolencia* (de ella hablaremos detalladamente en el apartado posterior) como la

ideología básica y a la *cortesía* como la regla básica de tratar a la gente, y las relaciones interpersonales en marcos al estilo confuciano funcionan activamente. Todo esto tiene un efecto decisivo para la comunicación interpersonal, la cual es considerada como el tipo principal de la comunicación en la época de Confucio. Aparte de los mensajes del contenido, en gran sentido, los mensajes de relaciones determinan el contenido, la forma y la dirección de la comunicación. La identidad y la posición social demuestran o insinúan a los participantes en las actividades comunicativas un marco en el que se restringen los comportamientos de los interlocutores.

Si existe algún punto diferente, cuando una actividad comunicativa ocurre en un ambiente al estilo confuciano, creemos que aparte de los mensajes de relaciones por el papel social, serían las informaciones de relaciones éticas, más precisamente, los mensajes sobre la diferencia de la edad, el apellido, la generación, el orden de parentesco, etc. Por lo general, podemos captar esas informaciones desde el comienzo de la comunicación. Al presentarse, el pueblo chino cuenta inconscientemente o ritualmente para que su interlocutor pueda hacer una definición correcta de la situación comunicativa y establecer una relación interpersonal adecuada. Tenemos un ejemplo desde Japón, donde hasta hoy en día el confucianismo sigue teniendo una buena recepción en su pueblo. Como hemos mencionado en el primer capítulo, los japoneses suelen indicar sus edades espontáneamente para que una comunicación se pueda llevar fluidamente sin obstáculos de definir marcos de la comunicación.

Por todo lo anterior, muchos aspectos de la comunicación son sometidos a la dominación de las relaciones interpersonales. En el caso de China, las concepciones de la jerarquía por edad, el amor filial, la autoevaluación humilde, el respeto y la cortesía confuciana... todos estos valores son como un consenso social que tiene una buena acogida entre la comunidad china, y existe en cualquier lugar y en cualquier momento cuando ocurre la definición de situaciones comunicativas. Además, su recepción

ampliamente difundida también hace que los mismos valores y sentidos de la ideología confuciana se han convertido en un tipo de relaciones interpersonales. Dicho de otra manera, por la atención prestada⁴⁵, más que otras sociedades, a alguna relación en una sociedad confuciana, la gente tendría relaciones interpersonales relativamente más “nuevas” que cuando otras personas no comparten el mismo ambiente sociocultural.

Por ejemplo, relaciones interpersonales entre discípulos del mismo maestro o alumnos de la misma escuela. Que yo sepa, en China, Japón, Corea de Sur, Singapur, Hong Kong y Taiwán, existe una forma de tratamiento especialmente para alumnos de la misma escuela, pero de diferentes grados, y para un mismo maestro entre los discípulos también existen tratamientos determinados. Podemos verlos con detalle en las tablas siguientes:

TABLA 1

Tratamiento		Nota de la utilización
maestro	师父 shī fú	Aparte de ser utilizados estos tratamientos en actividades comunicativas entre discípulos con el mismo maestro, también han sido utilizado en escuelas en el norte de China. Supongo que es por la influencia más fuerte y profunda del confucianismo en el norte de China, teniendo en cuenta que Confucio es del estado Lu, que hoy es la Provincia de Shandong, situada en el norte de China. La gente de esa zona respeta más cualquier tema sobre escuelas y estudios.
discípulo quien estudia con el mismo maestro antes que “yo”	师兄 shī xiōng hermano mayor en aprendizaje	
discípula quien estudia con el mismo maestro antes que “yo”	师姐 shī jiě hermana mayor en aprendizaje	
discípulo quien estudió con el mismo maestro después que “yo”	师弟 shī dì hermano menor en aprendizaje	

⁴⁵ Nota de la autora: por la atención prestada a la cortesía y a la benevolencia, la sociedad confuciana tiene unas características tan propias que definen ampliamente de las que se manifiestan en otros ámbitos.

discípula quien estudia con el mismo maestro después que “yo”	师妹 shī mèi hermana menor en aprendizaje	
---	--	--

(elaboración propia)

Mientras tanto, en el idioma español hay un tratamiento para tratar a todos los discípulos del mismo maestro, que es la palabra “condiscípulo/a”.

TABLA 2

Tratamiento		Nota de la utilización
profesor	老师 lǎo shī	Se utilizan estos tratamientos en colegios (escuelas y universidades, lugares formales educativos que se necesita matricularse) de las sociedades bajo el ambiente sociocultural confuciano, y solo dentro del mismo grado, se puede llamarse a una persona como compañero/a de colegio.
alumno de grados mayores del mismo colegio	学长 xué zhǎng hermano mayor en estudios	
alumna de grados mayores del mismo colegio	学姐 xué jiě hermana mayor en estudios	
alumno de grados menores del mismo colegio	学弟 xué dì hermano menor en estudios	
alumna de grados menores del mismo colegio	学妹 xué mèi hermana menor en estudios	

(elaboración propia)

Hay que tener en cuenta que estos tratamientos no tienen mucho que ver con la edad, en la cual hemos enfatizado mucho cuando hablamos sobre los tratamientos para los familiares según el orden de parentesco y la lengua honorífica. No obstante, tampoco es que no tenga nada que ver. Por ejemplo, si se trata de un discípulo que estudia con mi maestro alguna destreza mucho después que yo, pero al mismo tiempo es mucho mayor que yo, aunque teóricamente soy su *hermana mayor* en el aprendizaje, generalmente no me va a llamar así, y yo tampoco puedo tratarle sin conciencia del respeto a los miembros mayores de un grupo. Por lo tanto, las relaciones interpersonales no se producen unilateralmente, las razones por las que tratamos con diferentes personas de diferentes maneras son complicadas, trenzadas en una red grande y multidisciplinarias.

Aparte de las relaciones de condiscípulos y compañeros de colegios, también me gustaría presentar un tipo de relación interpersonal que no hemos oído mucho en el mundo occidental, ni mucho en China. Se trata de una relación interpersonal principalmente entre colegas de las mismas empresas, organizaciones o asociaciones, pero de diferentes períodos de reclutamiento de empleados. Igual que la relación interpersonal entre los condiscípulos, la persona que entra en ese grupo determinado antes que el hablante se llama 前辈 (qiánbèi en pinyin, senpai en japonés), y la traducción directa sería *generación precedente*. Podemos entenderlo como *sénior* en algún campo profesional, quien lleva más tiempo trabajando o practicando en ese campo y tenga más experiencia acumulada.

Y a la inversa, cuando la persona entra en el grupo más tarde que el hablante, su tratamiento adecuado se llama 后辈 (hòubèi en pinyin, kohai en japonés), y la traducción directa sería *generación posterior*, un *júnior* en algún campo profesional, que significa menos tiempo invirtiendo y menos experiencia acumulada. Y en cuanto al caso del mundo occidental, parece que no hay un tratamiento específico para

diferenciar y redefinir una relación interpersonal así. La palabra “colega” o la expresión “compañero/a de trabajo” se utiliza con más frecuencia en el ambiente hispanohablante.

Además, estas dos palabras se utilizan especialmente con mucha frecuencia en Japón y Corea del Sur, e incluso en Japón, se utiliza “senpai” y “kohai” en colegios y clubes para tratar con las personas de diferentes grados o entrar en un colectivo determinado en diferentes períodos. Y en Corea del Sur pasa lo mismo, pero existen diferencias o, mejor dicho, características coreanas. En una situación comunicativa coreana, Si el 前辈 (qiánbèi) es mayor que el hablante, hay una alta posibilidad que este 后辈 (hòubèi) le llamaría *hermano mayor* (hyeon en coreano) o *hermana mayor* (nuna en coreano) directamente.

Y no se acaba aquí, porque en el coreano los tratamientos tienen un fenómeno lingüístico de sexo, y ese sexo es el sexo del hablante. “Hyeon” y “nuna” son tratamientos utilizados por hombres, es decir, cuando el hablante utiliza estas dos palabras, no solo podemos saber el sexo de su objetivo de tratar, sino también el sexo del mismo hablante. En cuanto a que el hablante sea femenino, hermano mayor se llama “oppa”, y hermana mayor se llama “eonni”. Es decir, el tratamiento coreano “eonni” solo existen entre dos mujeres. Además, son cuatro palabras totalmente diferentes, no tienen nada que ver etimológicamente. No es como el español, el tratamiento femenino suele ser una variante del masculino. Por lo menos desde este fenómeno, podemos presumir que la cultura coreana presta más atención a la diferencia del sexo, aunque sin conocimientos profesionales sobre su sociedad, no podemos decir que es por el respeto al sexo femenino o por el sentido de privilegio de ser un hombre.

Desde este punto, podemos deducir que el tratamiento representa muchas facetas de la relación interpersonal, y al mismo tiempo, las relaciones interpersonales conllevan profundamente muchos factores socioculturales. No obstante, sin duda alguna, entender (si bien solo una parte) el fondo cultural nos ayudaría mucho para hacer investigaciones

como éstas, y eso también es por qué estamos aquí hablando sobre el confucianismo en el marco de la comunicación.

3.1.3 La comunicación bajo contexto

Aparte del diálogo interior, el hombre no puede efectuar otros tipos de actividades comunicativas en situaciones solitarias, e incluso la misma comunicación intrapersonal no puede contarse como la real comunicación si consideramos que la meta original y esencial de realizar actos comunicativos es transmitir informaciones de un sujeto a otro. Por lo tanto, en la célebre novela del escritor inglés Daniel Defoe⁴⁶ (1660-1731), el protagonista Robinson necesita una compañía en su vida aislada de su propia sociedad civilizada y ha nombrado al indígena como “Viernes”, intenta establecer una comunicación con él. Y un ejemplo en sentido opuesto, la reclusión en casa para los niños es un castigo típico de los padres, y privar de la libertad física equivale a quitar la posibilidad de llevar una vida social. Eso certifica, desde un punto opuesto, que comunicarse con otras personas es un atributo social del ser humano.

Lo mismo pasa en China. En el chino, hay una palabra hecha (refrán fijo generalmente de cuatro caracteres chinos, explicado en el capítulo I) se llama 面壁思过 (miàn bì sī guò), que significa “ponerse frente a la pared y pensar en los errores cometidos”. Aquí el acto de enfrentar la pared es una minimización del aislamiento de alrededor, y un obstáculo directo para realizar actividades comunicativas. Por último, tenemos el ejemplo de un castigo muy grave, la cárcel, es el confinamiento de uno en una habitación individual y sin ventanas, cortando todas las vías y medios de conectarse con el mundo afuera y aprisionando en un espacio pequeño y cerrado. Si una persona solo puede hacer la comunicación intrapersonal por mucho tiempo, seguro que las

⁴⁶ Más información sobre la novela véase DEFOE, Daniel, *Robinson Crusoe*. Madrid: Alfaguara, 2016.

emociones de cualquier persona van a sufrir grandes cambios, y en una abrumadora mayoría de los casos, son cambios negativos. Así que por lo regular, el ser humano no soportaría una vida sin comunicación con otros.

Puesto que se necesita comunicarse en ambientes no solitarios, especialmente cuando se realiza una comunicación interpersonal, aparte de la relación interpersonal entre los comunicadores que hemos hablado anteriormente, hay un tema que no se puede pasar por lo alto por hablar: la comunicación bajo contexto.

Tiene otro nombre como contexto comunicativo. Es un elemento muy relevante de componer la comunicación interpersonal, y es cambiante de acuerdo con las interacciones comunicativas. A continuación, vamos a ver dos elementos que consideramos que son determinantes para el contexto comunicativo.

3.1.3.1 El papel en la comunicación

Es sabido que la participación social trata de una necesidad básica para el ser humano, y de acuerdo con diferentes contextos comunicativos, todos jugamos un papel determinado en los actos comunicativos. Según la teoría de la “Ventana de Johari”⁴⁷, desde dos puntos del “yo” y de “otros”, teniendo en cuenta que “yo” y mi “sujeto de comunicación” cada uno tiene áreas conocidas y desconocidas sobre los dos lados, cada persona tiene cuatro áreas respectivamente en cuanto a realizar el flujo de informaciones en su participación comunicativa. Podemos entenderlo de forma ilustrativa con la siguiente tabla:

⁴⁷ Teoría presentada en 1955 por dos psicólogos estadounidenses Joseph Luft y Harry Ingham. Más detalles véase: FRITZEN, Silvino J. *La Ventana de Johari: ejercicios de dinámica de grupo, de relaciones humanas y de sensibilización*. Santander: SAL TERRAE, pág. 9.

	Lo que conozco de mí	Lo que no conozco de mí
Lo que conoce de mí	<p>ÁREA PÚBLICA:</p> <p>Lo que yo conozco sobre mí y los demás conocen también, como nombre, sexo, trabajo.</p>	<p>ÁREA CIEGA:</p> <p>Lo que no conozco sobre mí, pero los demás conocen, como los comentarios de los demás sobre mí.</p>
Lo que no conoce de mí	<p>ÁREA OCULTA:</p> <p>Lo que conozco sobre mí y los demás no conocen, como secretos personales, por ejemplo, la edad para mucha gente en el mundo occidental.</p>	<p>ÁREA DESCONOCIDA:</p> <p>Lo que no conozco sobre mí, y los demás tampoco. Por ejemplo, alguien no sabe que tiene talento lingüístico hasta que empiece a aprender un idioma extranjero.</p>

(elaboración propia)

Según la teoría anterior, supongo que aparte del área desconocida que es relativamente estable, las otras tres áreas pueden contarse como bastante inestables si el destinatario cambia. Así que enfrentar diferentes interlocutores, siempre significa llevar un diferente contenido de informaciones para realizar interacciones comunicativas. Si existe una enorme diferencia entre los contenidos de la comunicación, otras facetas de la comunicación cambiarán frecuentemente de acuerdo con el cambio del contenido también. Por ejemplo, si el contenido comunicativo es muy cotidiano, el estilo de la comunicación suele ser informal. Asimismo, si el contenido es sobre algo privado, la forma de la comunicación suele ser privada, no pública. Y entonces los papeles comunicativos en las dos situaciones comunicativas cambian según el contexto. En una conversación cotidiana informal, los papeles de los interlocutores pueden ser amigos del mismo coro o vecinos; en una comunicación personal sobre la privacidad, los papeles comunicativos pueden ser miembros familiares o amigos íntimos.

Hemos hablado de que, en el fondo, son las relaciones interpersonales de los comunicadores son las que deciden cómo pasa y adónde lleva un acto comunicativo, pero intentamos explicarlo desde otro punto de vista, desde la esencia de la comunicación, el significado, las situaciones y las condiciones. Y sobre el tema del papel comunicativo, considero que es parecido al de la relación interpersonal, e incluso quería comprender el papel comunicativo como el otro nombre de la relación de los comunicadores. Esta última decide qué papeles van a jugar los participantes de la comunicación; igualmente, la relación interpersonal es limitada por cómo ve un comunicador al otro, y aquí “cómo ve” puede ser entendido como la interpretación del papel comunicativo de su interlocutor.

El filósofo judío Martin Buber (1878-1965) tiene unas palabras sobre el papel de la comunicación interpersonal, que son el “being” y el “seeming”⁴⁸. Este último es la parte que enseñamos o mejor dicho, revelamos en las actividades comunicativas, porque con alta posibilidad incluye alguna parte que no queremos mostrar voluntariamente desde el principio, pero que durante el proceso comunicativo, contaríamos inconscientemente. Y este “seeming” se puede entender como el papel comunicativo que representamos en la comunicación. Los comportamientos recíprocos de los interlocutores se basan no solo en el papel que juego “yo”, sino también el que juega “el otro”, y en relaciones determinadas tendrían los papeles correspondientes.

Por ejemplo, una chica es una dependienta cuando está en la tienda trabajando, y entonces, su estilo, su forma, su lengua y otros aspectos de la comunicación, todo encajaría con las necesidades y las condiciones de su papel comunicativo. Por lo tanto, en diferentes espacios, el hombre suele adoptar diferente forma de la comunicación correspondiente a la relación interpersonal de un espacio determinado, y ese mismo acto de adoptar (desde elegir hasta decidir) en un cierto espacio de relación es una parte

⁴⁸ Véase BUBER, Martin. *El Conocimiento del Hombre*, Madrid: CAPARROS EDITORES, 2005.

esencial de establecer un contexto comunicativo.

Como hemos hablado, el contexto comunicativo siempre deja una profunda huella en la comunicación interpersonal, y se relaciona íntimamente con su forma y contenido. Tomaremos la relación dentro de los miembros de un mismo grupo como ejemplo. Hay una cierta cantidad de relaciones que existen desde el principio de la sociedad, se establecen automáticamente sin necesitar la comunicación de antemano, aunque generalmente establecemos una comunicación primero y luego tendríamos una relación con el comunicador por la realización de esa comunicación.

No obstante, en determinadas circunstancias, hay excepciones. Por ejemplo, la relación de paisanos del mismo pueblo, la relación del mismo apellido o la relación de la misma etnia. Estas relaciones existen por realidades hechas casi permanentes, estables y no sufrirían mucho cambio con el transcurso del tiempo. Generalmente, estas relaciones van a ayudar a la realización de la comunicación, en un contexto comunicativo con una condición previa así, el papel comunicativo tendría una tendencia a demostrar más “being”⁴⁹ del hablador, porque comparte un gran punto en común con el interlocutor, y eso disminuye la distancia psicológica desde el principio de la comunicación para todos los participantes del acto, y también reduce la probabilidad de producir grandes diferencias o choques por provenir de diferentes colectivos culturales. Así que los papeles comunicativos influyen en gran sentido en el carácter del contexto comunicativo, y mientras tanto, claro que este último dejaría un marco para los mismos papeles.

3.1.3.2 Las reglas en la comunicación

En el apartado anterior hemos hablado de que en ciertas ocasiones el papel

⁴⁹ Nota de la autora: el “being” se refiere a una manera práctica, no metafórica, se trata de la esencia de una persona.

comunicativo producido por la relación interpersonal facilita la realización de la comunicación, y en este apartado, considero que deberíamos hablar del otro lado, de cómo la relación interpersonal y la definición del marco comunicativo traen restricciones al acto de la comunicación y deja límites a la formación del contexto comunicativo. Sin embargo, a mi juicio, si lo pensamos de otro modo, también podemos tomarlo como un indicador de precisar o concretar la dirección del desarrollo de una actividad comunicativa.

Es sabido que existe una gran diferencia entre la forma y el contenido para comunicar, no podemos decirlo definitivamente, pero es casi imposible que hagamos todos los tipos de comunicación y todos los ámbitos de contenidos con un mismo sujeto. Así que con diferentes sujetos comunicativos realizamos diferentes tipos de comunicación para conseguir diferentes metas de este acto. Por lo tanto, en cierta medida, esta restricción también puede ser entendida como un proceso de precisar el contexto comunicativo adecuado, evitar posibles choques o malentendidos y elevar la eficiencia de la comunicación.

Por lo general, en la comunicación interpersonal, aparte del papel comunicativo que es un elemento cambiante, otro aspecto cambiante son las reglas. A mi juicio, hay dos tipos de reglas en la comunicación. Un tipo son las reglas que se relacionan con el papel comunicativo del hablante, estas reglas aclaran los límites de las interacciones comunicativas de los interlocutores y deciden el marco del contexto comunicativo. Mientras tanto, el otro tipo son las reglas derivadas de un determinado ambiente sociocultural, por ejemplo, los tabúes de hablar, actos inconvenientes por rituales de cierta circunstancia, temas prohibidos por la presión institucional o política, etc. En fin, son controles del orden social, y tiene la cultura como su razón al fondo y al mismo tiempo, apoyo detrás.

Las reglas concretas de un contexto comunicativo siempre desarrollan en una red

trenzada con el fondo cultural a que pertenece el acto de la comunicación. Por eso, la cultura especialmente la cultura clásica que comparte toda la comunidad o un colectivo entero, sería un factor indispensable que influye en el marco y en la restricción del contexto de la comunicación, lógicamente, también lo hacen los comportamientos de los interlocutores durante la comunicación bajo contexto. Por lo tanto, para intentar dar una interpretación más entendible sobre los efectos y las influencias de las tradiciones confucianas para el pueblo chino, tendríamos la necesidad de explicar específicamente las reglas que restringen los comportamientos comunicativos bajo un ambiente sociocultural de la ideología confuciana.

Cada uno vive en un ambiente sociocultural concreto y específico, por eso detrás de los fenómenos culturales hay un “pacto cultural” invisible funcionando en cualquier lugar y momento durante la comunicación. Este pacto trata de un tipo de reglas no escritas, sino reconocidas por una comunidad como un convenio tácito cultural. No solo deja huellas en la forma y el contenido de realizar actividades comunicativas, sino también tienen su influencia extendida en la expresión de sentimientos y emociones del hablante. En realidad, consideramos que funciona más activamente en la expresión implícita, la parte relativamente callada y no verbal en la comunicación.

Pongo por caso, por lo regular, los hombres creen en lógicas y razones, su modo de pensar y la forma de actuar se encaja con la racionalidad, y respetan la administración bajo leyes. Mientras tanto, aparte de ser racional y obedecer las leyes, la comunidad china estima mucho el sentimiento humano, y este sentimiento no solo incluye emociones personales, sino también incluye los favores, la sensibilidad y los asuntos de ritual. Incluso en ciertas ocasiones, para el pueblo chino, con respecto a reconocer, estar de acuerdo o aceptar algo, es más importante que sea adecuado y conveniente desde el punto de vista del sentimiento humano. En el idioma chino hay un refrán para interpretar la destreza de persuadir a la gente:

晓之以理 动之以情 (xiǎo zhī yǐ lǐ dòng zhī yǐ qíng)

Hazlo entender por razonamiento mientras lo mueves con emoción.

Así que en la comunicación, el pueblo chino aprecia mucho lo sentimentalmente aceptable y convincente, razonando por la verdad, al mismo tiempo, tocando con el corazón, e incluso, a veces el sentimiento se puede adelantar a la razón. Hay otro dicho de cuatro caracteres parecido al refrán mencionado: 于情于理 (yú qíng yú lǐ).

Aquí 于 (yú) significa sobre / con respecto a; 情 (qíng) significa emoción; 理 (lǐ) significa razón, aunque su pronunciación es igual que el rito, pero el carácter es diferente (en realidad no son dos caracteres con la misma pronunciación sin relaciones, y lo vamos a desarrollar en una parte posterior de este capítulo). Por lo tanto, esta expresión fija en el chino significa sentimental y racionalmente, y la utilizan con mucha frecuencia en una narración para defender lo lógico y lo correcto de la opinión del hablante. Atención: No se puede cambiar el turno de las dos palabras 情 (qíng) y 理 (lǐ), en esta expresión hecha, la sensibilidad siempre adelanta a la racionalidad. Sin embargo, en el refrán anterior, en la lengua coloquial, sí es verdad que podemos decir primero la parte posterior y cambiar el turno de este refrán, sin ningún problema para la utilización en la comunicación y el entendimiento del destinatario.⁵⁰

Todo lo anterior es para certificar lo imprescindible del entendimiento de la cultura detrás de distintos fenómenos comunicativos en una investigación de la comunicación, especialmente una comunicación intercultural. Así que bajo diferentes pactos culturales, las reglas cambian y el contexto comunicativo cambia sucesivamente. Además, bajo un mismo pacto cultural, se puede decir que se comparte una misma identidad cultural.

⁵⁰ Aquí es una deducción personal, no elimina la posibilidad de que el refrán contiene ocho caracteres y es relativamente largo para memorizar, así que en la lengua coloquial, la gente lo dice con un cambio de orden.

Esta identidad cultural es una definición propia de un individuo en una cultura colectiva. Tener una identidad cultural puede darnos la protección y el apoyo de un determinado colectivo cultural, y al mismo tiempo, insinuarnos un rechazo inconsciente a otras culturas.

Porque para un individuo que tiene su propia identidad cultural, las otras culturas, primero son diferentes; en segundo lugar, según su nivel de semejanza con su propia cultura, tienen diferentes facilidad para aceptarlas o reconocerlas. A veces ser extranjero o exótico es llamativo y misterioso, pero estamos hablando de aceptar una cultura nueva para un individuo, pensar y actuar de acuerdo con su pacto cultural; no es contemplar algo con simple curiosidad y que antes estaba fuera de su alcance de conocer. Por lo tanto, la comunicación bajo diferentes marcos del pacto cultural sufriría con alta probabilidad un rechazo inconsciente de nuestra cultura propia, lo cual aumenta la incertidumbre del establecimiento de las relaciones interpersonales, reduce la eficiencia de la comunicación, y produce malentendidos. Estas son las razones por las que tenemos la necesidad de estudiar los fondos culturales y entender las reglas comunicativas bajo diferentes pactos culturales.

3.1.3.3 La comunicación bajo diferentes estructuras sociopolíticas: ejemplo de la escritura de mujeres

La comunicación es un proceso social, y siempre ocurre en una situación social determinada. Es decir, los comportamientos comunicativos del hombre se relacionan con la sociedad a que pertenece, y aparte del fondo cultural general, las influencias de los cambios de la estructura sociopolítica también son evidentes. Aunque las tradiciones guardadas han pasado la prueba del tiempo, sus significados siguen sometidos a la modificación por diferentes recepciones bajo distintas eras. Así que las reglas cambian,

relativamente, con el tiempo y la sociedad. Especialmente cuando se trata de un país en vías de desarrollo como China que cada día está cambiando enormemente, en comparación con el sistema de valores relativamente estable de los países desarrollados, sus costumbres sociales y cogniciones comunes sufren modificaciones mucho más frecuentemente. Y el cambio de los ámbitos macroscópicos siempre deja sus huellas en los asuntos diarios del hombre, y claro se incluye la comunicación. A continuación, tenemos un ejemplo muy ilustrativo.

Hasta el siglo pasado, en un condado llamado Jiangyong de la Provincia de Hunan al sur de China, existe una escritura exclusivamente utilizado y comunicado entre las mujeres que tiene un nombre en chino simplificado como 女书 (nǚ shū), que significa “escritura de mujeres”. Es reconocida a un nivel mundial que es la escritura única y específica de sexo femenino, solamente entendida y comunicada entre mujeres, una herencia de abuelas a nietas, de madres a hijas, de tías a sobrinas, y no ha sido descubierta y decodificada por el mundo afuera hasta 1982 por el profesor Gong Zhebing quien estaba haciendo una investigación local en el condado Jiangyong⁵¹. Esta escritura trata de una invención original de mujeres marginadas en la antigua sociedad androcéntrica. Así que los hombres no la entenderían y no tendrían ideas de lo que intentan expresarse desde el punto de vista de las mujeres.

Las razones por las que surgió *nǚ shu* son múltiples, pero el gran histórico fondo sociocultural de la China antigua es la razón principal sin duda alguna. Antes de la fundación de la nueva China en 1949, por tradiciones y costumbres dejadas de la sociedad feudal, las mujeres son prohibidas al poder de la palabra, incluye la palabra oral y escrita. Sus opiniones no fueron escuchadas, y estaban fuera del alcance de recibir

⁵¹ Después de un año, la publicación de la tesis *Informe sobre una investigación de una escritura especial* en el julio de 1983 de Gong Zhebing de Universidad de Centro-Sur de Minzu entonces (catedrático de Universidad de Wuhan desde 1997 hasta el presente) en la *Revista de Universidad de Centro-Sur de Minzu (edición de la filosofía y las ciencias sociales)* es tomada oficialmente como el signo del descubrimiento de *Nǚ Shu* (la traducción es nuestra). 1983年7月, 中南民族学院宫哲兵的论文《关于一种特殊文字的调查报告》, 在《中南民族学院学报(哲学社会科学版)》1983年第3期上公开发表, 这篇论文的发表被认为是女书作为文字被发现的标志。

la educación. Ellas llaman la escritura del chino mandarín como una “escritura de hombres”, lo cual ellas no entienden y no se permiten a aprender, por eso necesitan una herramienta secreta para comunicarse y expresarse, compartiendo sus deseos, alegrías y dolores, sirviendo de consuelo, aliviando los sufrimientos de la vida oprimida, y defendiendo sus derechos a las palabras.

A partir de los años 20 del siglo pasado, con la mejora de la posición social de las mujeres, *nü shu* iba cayendo en desuso poco a poco con el tiempo. La última mujer quien pudo reconocer, escribir, leer y cantar *nü shu* nativamente era Yang Huanyi (1909, dinastía Qing - 2004, RPC), una anciana nativa del condado Jiangyong quien murió en 2004. Después del siglo XX, especialmente después de los años 80, la situación de las mujeres en China ha cambiado radicalmente por el cambio de políticas, la generalización de la educación, la transformación del ambiente social después de la *Reforma y Apertura* y la lucha incansable contra la igualdad de géneros como otros lugares del mundo, pero con su muerte, significa un fin de la era de la escritura de mujeres. Porque desde aquel entonces, los textos y las obras bordadas en *nü shu* solo se conservan en museos, las canciones solo se oyen en representaciones folklóricas, y esta escritura ha perdido su funcionalidad original en la comunicación por escrito.

Aun así, es mundialmente reconocido que *nü shu* trata de una herencia singular que ha manifestado la lucha simbólica por la libertad femenina en la comunicación. Su origen todavía es un enigma para sus investigadores, pero es sabido que la pronunciación de *nü shu* es del dialecto local. Hay que mencionar aquí que a diferencia del chino mandarín que es un idioma generalmente logográfico, los caracteres de *nü shu* son fonográficos. Como las mujeres hablan el dialecto local, pero no saben escribir, en su escritura, cada carácter de *nü shu* representa un sonido del dialecto local. Así que, aunque los hombres no entienden la escritura de *nü shu*, pueden entender en su forma oral. Por lo tanto, *nü shu* tiene su nombre como la “escritura de mujeres”, no “lengua

de mujeres”, porque solo mantiene su funcionalidad secreta en cuanto a ser escrito.

Como una forma comunicativa muy especial en la historia de China, consideramos que la apariencia, la generalización, la herencia y la caída de *nü shu* puede ser un testigo convincente del cambio de las reglas de la comunicación femenina bajo el contexto en China. Cuando el ambiente social y el gran contexto comunicativo es muy cruel para ellas, sus aspiraciones a certificar su propia existencia, su identidad femenina y un reconocimiento mutuo entre sí les hacen inventar una escritura propia, femenina y sexuada. En cualquier tiempo, la comunicación es una necesidad básica para todo el mundo, para las mujeres marginadas y oprimidas por la sociedad feudal y masculina, una forma de la comunicación libre y privilegiada de palabras femeninas les hacen encontrar la autoconciencia de ser una mujer y dejar la discriminación sexual en otro mundo de la “escritura de hombres”.

Con el tiempo y las transformaciones continuas de toda la sociedad, incluyendo el contexto comunicativo para las mujeres, las reglas de la comunicación femenina cambian, radicalmente, hasta que *nü shu* ha caído en desuso. No obstante, desde este ejemplo, podemos ver que las diferentes estructuras sociopolíticas de China desde la antigüedad hasta el presente, tienen el poder de levantar y clausurar una. Cuando el contexto comunicativo es modificado por diferente interpretación de cada era determinada, las reglas de la comunicación cambian, y la forma y el contenido para comunicarse cambian sucesivamente. *Nü shu*, la escritura de mujeres, pueden ser contada como un testimonio fehaciente en este proceso social y comunicativo.

Por todo lo anterior, el poder social e histórico puede cambiar los comportamientos comunicativos del hombre, y cuando hacemos la comunicación, tenemos que cumplir con las reglas y el pacto cultural de una comunidad determinada. Además, las reglas del fondo de la comunicación interpersonal tienen su contexto ambientado profundamente en la sociedad y la cultura, y son relativamente estables durante un tiempo, pero a sí

mismo, son cambiantes en cada momento. Al fin y al cabo, cuando hacemos investigaciones comunicativas de una comunidad, no podemos pasar por lo alto su contexto comunicativo sociocultural. En este contexto de la comunicación, hay papeles y reglas específicas derivados de esta cultura determinada, compartiendo una comunidad el mismo efecto retórico. Así que es imprescindible conocer el fondo cultural e histórico si queremos comprender de manera completa y esencial los fenómenos comunicativos de un colectivo determinado. En la parte siguiente, para conocer mejor la retórica y la comunicación del pueblo chino, vamos a estudiar detalladamente las partes relacionadas con la comunicación en la ideología confuciana y en las *Analectas*.

3.2 ¿Qué es confucianismo?

Desde el capítulo II podemos conocer el fondo histórico de los períodos de Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño (770 a.n.e.- 221 a.n.e.), cuando nacieron cien escuelas de pensamiento⁵², entre las cuales se incluye el confucianismo. Al mismo tiempo, también es una época en la que produjeron grandes progresos históricos y prosperidad sin precedentes de la cultura y de la academia, pero al mismo tiempo, también se trata de una era de maldad y sufrimiento para el pueblo. Sin embargo, en cierto sentido, el mal es la forma representativa de la fuerza impulsora del desarrollo histórico. Porque justamente son las pasiones y ambiciones no tan bonitas, la codicia y los deseos de poder no muy justos de los seres humanos los que se convirtieron en las palancas del desarrollo histórico. Y la civilización de aquella época era la flor que

⁵² No es exactamente cien escuelas, aquí el “cien” es un número para mostrar la gran cantidad de escuelas de aquel entonces, y según informaciones públicas sobre este fenómeno cultural, hay 189 escuelas de pensamiento durante esos períodos sobre quinientos años, pero solo aproximadamente 10 escuelas de pensamiento entre ellas han desarrollado hasta cierta escala que se han convertido en escuelas de pensamiento que tienen maestros y obras representativas, además, influyendo al pueblo chino hasta hoy en día.

floreció en una tierra repleta de guerras e inestabilidades, se puede llamarla la *flor de la maldad*. Por lo tanto, en cuanto a los períodos de los Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño, podemos llamarlos la “era de la maldad”, que es principalmente la duración de la dinastía Zhou.

Ji Dan (姬旦, jī dàn), conocido como Zhou Gong (Gong significa señor aquí), era el primer emperador de la dinastía Zhou (1046 a.n.e.- 771 a.n.e.), quien fundó las bases de la cultura de Zhou, de la estructura cultural-psicológica de la población china, y estableció el sistema de ceremonias y música para los ritos. Zhou Gong recurrió a la experiencia del fracaso de las dinastías anteriores. Por ejemplo, la dinastía Xia (sobre s. XXI a.n.e.- sobre s. XVII a.n.e.) prestó una gran atención a tótems, simbología y al destino *escrito* por el cielo. La dinastía Shang (sobre s. XVII a.n.e.- sobre s. XI a.n.e.) valoró demasiado a los fantasmas y dioses, despreció al pueblo y pronto pereció. Por lo tanto, la dinastía Zhou apreció “santos” (no religiosamente, sino gente real y viva con una virtud altamente comentada) y comenzó la adoración de esos santos, la esencia de la cual es la adoración moral, a saber, de ética y virtudes. No creyeron en fantasmas ni dioses, pensaron que la muerte es incognoscible, y consideraron que la gente misma era el factor más vívido y activo entre el cielo y la tierra. La gente empezó a buscar su propia manera de cambiar esa era de maldad y así nacieron cien escuelas de pensamiento, las cuales intentaron buscar la esencia de la naturaleza y la verdad entre la sociedad y las personas con sus propios métodos y presentaron distintas formas de vivir e interpretar el mundo a su pueblo. Entre ellas, no podemos pasar por alto la escuela confuciana, que se cuenta como la representante absoluta de todas las escuelas durante los períodos de Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño.

3.2.1 ¿Qué clase de filosofía es el confucianismo?

3.2.1.1 ¿Es el confucianismo pura filosofía?

Como hemos mencionado en lo anterior, aunque China tiene una historia más de cinco mil años sin interrupción y ha tenido incontables pensamientos brillantes en la larga búsqueda de la verdad de su pueblo, sin duda alguna, el confucianismo es el más importante y esencial de la cultura tradicional china, y mantiene activa hasta nuestro día, infiltrándose en cualquier aspecto de la vida diaria en China, porque ya puede contarse como una parte del carácter nacional chino.

Pues, ¿qué es el confucianismo? Podemos intentar encontrar la respuesta en su obra irremplazable, las *Analectas*. En gran sentido, se trata de una colección de los diálogos y discusiones entre Confucio y sus discípulos. En la mayoría de sus casos, los discípulos preguntan, y Confucio contesta. Para un lector suyo, es bastante obvio observar que Confucio contesta a las preguntas no con “qué”, sino con “cómo”; no con teorías o razonamientos complicados, sino con ejemplos ordinarios y frecuentes. A este gran maestro no le importa mucho la *definición*, sino cómo alcanzar o conseguirlo. Su filosofía es *práctica*, no de *lógica*.

El confucianismo es el conjunto de los criterios, opiniones, consejos, comentarios y otros conceptos similares sobre la vida cotidiana y las circunstancias sociales del hombre en aquel entonces. Por un lado, es concreto, no abstracto; es accesible, no místico; pero, por otro lado, no resulta nada fácil pensar y actuar en todos los aspectos según su ideología. Por lo tanto, a grandes rasgos, sobre esta obra clásica confuciana, los temas del contenido y el lenguaje narrativo es familiar y regular, pero las razones y los significados que contiene son complejos y profundos, es decir, difícil de comprender completamente de una vez.

No obstante, estas respuestas y narraciones aparentemente ordinarias y prácticas, sigue siendo una especie profunda de pensamiento racional. Se trata de un gran intento

de la exploración, argumentación y descubrimiento de la racionalidad. La ideología filosófica de Confucio no es como las búsquedas racionales platónicas, tampoco como las construcciones lógicas hegelianas, pero sigue estando llena del carácter racional filosófico. Generalmente, es una filosofía china de racionalidad histórica y práctica.

Al mismo tiempo, como hemos dicho, el confucianismo no ha puesto su énfasis en los sistemas teóricos y especulativos, o en las estructuras lógicas, sino en las indicaciones éticas y cotidianas. Por ejemplo, Confucio ha dado respuestas muy específicas sobre la “benevolencia” y sobre los “ritos”, en cuanto a las explicaciones sobre estos términos, núcleos de esta escuela, no solo las respuestas, sino también las preguntas de los discípulos de Confucio, hay muy poco “qué es”; el centro de los diálogos siempre es “cómo hacerlo”. Así que también podemos llamar al confucianismo como una semi-filosofía, no pura filosofía como la de Platón o de Hegel.

3.2.1.2 ¿Es confucianismo una religión?

Mientras tanto, aparte de reconocer su carácter filosófico por lo común, también hay gente piensa que el confucianismo puede contarse como una religión, una creencia del pueblo chino y otras comunidades asiáticas que lo comparten. ¿Es el confucianismo una religión? En primer lugar, desde su posición en la cultura china e incluso cultura asiática, él tiene una posición e importancia incomparable e insustituible. Especialmente en la cultura tradicional china, su dimensión de influencia es nada alcanzable por otras dos religiones populares en China, que son el budismo y el taoísmo (la palabra “taoísmo” tiene dos significados en el idioma chino: el primero es el pensamiento taoísta; el segundo se refiere a una religión local china que se basa en la filosofía taoísta y toma a Laozi como Dios, hablaremos detalladamente de ello en el capítulo siguiente). También existen el cristianismo y el islamismo en la tierra china,

pero es popular solo en unas zonas determinadas o entre unas etnias específicas. En fin, una religión como ellas no puede alcanzar la influencia larga e impacto profundo del confucianismo entre la comunidad china en la historia. Pues desde el punto de vista de la forma de difusiones y la escala de influencias, en cierto sentido, sí, el confucianismo se parece a una religión en la vida cotidiana del pueblo chino.

En segundo lugar, vamos a hablar desde sus características. Personalmente, creo que la primera característica de una religión es creer en un mundo más allá; tiene una creencia sobrenatural e inmortal. Además, una religión suele creer en un mundo mejor, donde el ser humano conseguiría su libertad y felicidad final. No obstante, como hemos hablado unas veces anteriormente, el confucianismo tiene una racionalidad histórica y práctica; cree en lo que podemos ver y sentir. Toma la perfección personal como su primera meta, y busca un mejoramiento de la gobernación de su estado como destino final. El confucianismo pone su énfasis en el poder e iniciativa del ser humano mismo, no en milagros ni en poderes divinos. Tiene una conciencia práctica muy clara, porque pone la esperanza de conseguir una vida mejor en los descendientes, en vez de en una próxima vida después de la transmigración. Consideramos que de todos estos puntos se puede eliminar la característica de una creencia en el más allá del confucianismo, e incluso en las *Analectas*, hay enunciados sobre este ámbito. Por ejemplo, en el capítulo 7, en la número 21:

7.21 El maestro nunca habló de milagros, violencia, desórdenes ni espíritus.⁵³

Obviamente en la parte citada “el maestro” se refiere a Confucio; él no habló nunca de milagros ni de espíritus. La discusión de la escuela confuciana nunca se ha

⁵³ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

involucrado con unas preguntas sobre la vida humana o el universo como ¿de dónde viene el universo?, ¿a dónde va el hombre después de la muerte? Toda la ideología confuciana tiene su origen en la vida y sociedades reales; no es de invención, sino con raíz práctica. Confucio es tomado como un santo por ser un ejemplo ético, no por ser un dios omnipotente. Es indiscutible que el confucianismo tiene su creencia sobre cómo ver y entender el mundo, de cómo hablar y actuar según su estándar y de cómo conseguir metas personales y significados sociales en la vida humana, pero no una creencia religiosa en una existencia en el más allá. Desde este punto de vista, es evidente que el confucianismo no se puede contar como una religión.

Por último, pienso que tenemos la necesidad de aclarar que la ideología de Confucio no equivale al confucianismo, lo cual incluye aportaciones de otros pensadores de esta escuela, por ejemplo, Mencio (370 a.n.e. - 289 a.n.e.), Xunzi (313 a.n.e. - 238 a.n.e.) y muchos otros más. Así que como el caso del taoísmo mencionado anteriormente, tenemos que hablar del confucianismo separadamente. Es verdad que hay gente común e investigadores de este campo que están a favor de que el confucianismo se trata de una religión, y también existen veneraciones con carácter religioso, como celebrar ceremonias con sacrificios y construir templos para el santo Confucio. Sin embargo, si bien hay bifurcaciones de esta escuela desarrollándose hacia el sentido religioso, el corpus principal del confucianismo y el origen de su ideología, no lleva el carácter de una religión. No obstante, si lo vemos desde el lado de las funciones sociales y las influencias e indicaciones en la perfección ética de un individuo, deberíamos reconocer que el confucianismo posee las mismas cualidades que el cristianismo, el budismo y muchas otras religiones. Así que creemos, aunque el confucianismo no es una religión esencialmente, que contiene las funciones religiosas tanto para individuos como para colectivos que lo comparten.

En fin, tenemos motivos convincentes para creer que el confucianismo se puede

considerar como una semi-filosofía con un toque fuerte de ética; es práctica, terrestre y mortal. Funciona religiosamente en las sociedades bajo sus ambientes, y enseña a la gente cómo hablar y actuar adecuadamente en el marco confuciano. Sin embargo, no aplica preceptos religiosos con sanciones, ni reglas escritas religiosas, disponiendo de tendencias a civilizar al pueblo éticamente. Además, sus ritos y valores son factores imprescindibles para la formación de la estructura cultural-psicológica de la población china, son elementos infiltrados en el carácter nacional chino, y al mismo tiempo, son restricciones y rechazos inconscientes pero omnipresentes de este colectivo. Estudiamos este pensamiento desde el punto de vista de la comunicación para revelar las causas fundamentales y conseguir un entendimiento más completo y objetivo de los fenómenos comunicativos del pueblo chino.

3.2.2 El té y los ritos del té bajo la cultura confuciana

3.2.2.1 Significados atribuidos al té al estilo confuciano

¿Por qué es necesario o tiene sentido hablar de los ritos de té en este subcapítulo con intención de contestar la pregunta ¿qué es confucianismo? Aquí tenemos las razones. Consideramos que el acto de beber té juntos es una forma de comunicación interpersonal que puede disminuir la distancia psicológica y física, especialmente para los chinos, para quienes el té es su bebida nacional y han atribuido muchos otros significados a este acto comunicativo bajo la cultura confuciana.

En primer lugar, la comunidad china piensa que el té tiene un carácter impoluto y apacible, y puede ser un medio de comunicación con la naturaleza por su aspecto exterior y sus funciones fundamentales. Por su apariencia, la planta de té no dispone de un tamaño llamativo como los pinos; crece en las montañas, y se sigue manteniendo verde en el invierno. Este arbusto, no grande pero resistente, encaja perfectamente con

el estilo discreto pero firme del espíritu de Junzi en el marco confuciano. Al mismo tiempo, igual que la función similar que el café, el té puede activar la mente, expulsar el sueño y es favorable a la meditación.

Además, si pensamos en el sabor del té, es generalmente un poco amargo al principio; y si enfocamos al color de la infusión, el agua de té siempre es clara, sin opacidad, implicando una actitud nada adulatora y sin mancilla. Imaginamos que durante las meditaciones acompañadas con té, observando las hojas verdes en el agua hirviente, el pueblo chino empieza a sumergirse en la reflexión sobre él mismo e intenta conocerse a sí mismo y a otros mejor. Como decimos en el apartado anterior, la perfección del autoconocimiento de los individuos siempre es favorable a la realización de una comunicación con éxito.

En segundo lugar, para beber té solo se necesita agua hirviente y nada más; esta infusión es alcanzable para todos y fácil de hacer, sin complicaciones. Con el sabor amargo y la infusión transparente, el té transmite mensajes de simplicidad, sin adorno adicional, claridad y tranquilidad, sin elementos violentos o intensivos, y estas virtudes convienen totalmente con las cualidades que aboga la escuela confuciana. Es sabido que el pensamiento de Confucio aprecia mucho la simplicidad y tenemos el párrafo citado desde el capítulo 3 de las *Analectas* abajo:

3.4 Lin Fang preguntó: “Cuál es la raíz de los ritos?” El Maestro respondió: “¡Es una gran pregunta! En las ceremonias, preferir la simplicidad al lujo; en los funerales, preferir el duelo a las convenciones.”⁵⁴

Se puede decir que los ritos son instituciones esenciales para mantener el orden en

⁵⁴ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

la ideología confuciana; aun así, el Maestro prefería la simplicidad al lujo, porque le importaba más lo que realmente se siente interiormente, y no los ritos superficiales. Así que en el marco confuciano, ritos sin sentimientos son ritos sin sentido. La escuela confuciana presta más atención al cambio interior, y cree en la iniciativa subjetiva del hombre. Se pide la aplicación de la simplicidad en la vida cotidiana, poniendo restricciones al ser mismo y perfeccionándose a través de eliminar ideas innecesarias.

En tercer lugar, hablado de los ritos, también podemos ver la actitud moderada y la preferencia a la armonía desde los ritos del té. En el confucianismo, la armonía puede ser una meta final de todas las relaciones cuando hacemos interacciones con el mundo fuera del yo, como la relación entre la naturaleza y el ser humano o las relaciones entre los miembros de una sociedad. La armonía significa dejar de ser extremo, para conseguir este estado, en el pensamiento confuciano se toma una actitud moderada. La moderación se trata de una medida que mejor no la supere ni tampoco la alcance.

En las actividades de hacer y beber té, esta ideología se manifiesta en casi todas las partes. Por ejemplo, al elegir el agua para hervir el té, en la antigüedad china, generalmente se pide el agua de un arroyo, no agua muerta en un estanque, ni agua impetuosa de cataratas, es decir, la preferencia por un agua corriente, pero de lenta velocidad. Pienso que el estado del agua en un arroyo, es el estado visible y deseado del espíritu de un seguidor del confucianismo.

La coherencia de la moderación también pasa en el fuego de hervir el agua de té. Se pide un fuego lento y una paciencia al hacer el té, así que ser precipitado o imprudente no es una característica del espíritu del té ni del pensamiento confuciano. Como hemos hablado anteriormente, en el aspecto exterior de la planta de té, el confucianismo aboga por una actitud discreta, no llamativa; tranquila, no impaciente; pero al mismo tiempo, resistible y firme. Porque la moderación solo existe en una zona determinada, y no se puede salir de los marcos de ser un Junzi, mientras tanto, cumplir

con los deberes y las responsabilidades correspondientes.

Después de hablar de los procedimientos de hacer el té, giramos a la actividad de beber el té, porque también conlleva la sabiduría de la moderación, la cual se muestra en la cantidad del beber. Según la convención común, al beber el té, un vaso sería contemplar el sabor y el espíritu del té; con dos vasos serían tontos quienes tengan sed; tres vasos serían dar de beber a bueyes o mulos. Las metáforas son crueles, aunque en la realidad, dadas las circunstancias, diferenciarían las situaciones. No obstante, sí es verdad que este dicho existe con deseo de un control moderado al beber té.

3.2.2.2 Los ritos de té bajo la cultura confuciana

Después de conocer cómo la comunidad china interpreta el concepto de té bajo el contexto confuciano y los significados implícitos que se le ha atribuido por la manifestación ligada con los valores confucianos, a continuación, enfocaremos en los ritos de té e intentaremos tener un entendimiento mejor acerca de ¿qué es confucianismo? a través de este fenómeno cultural particular de sociedades confucianas.

El pensamiento confuciano cree que el té puede servirse para armonizar las relaciones interpersonales. Siendo regalos elegantes, el té se hace popular entre el círculo burocrático y académico de la antigüedad china. El emperador lo otorga a oficiales con méritos o hazañas, los oficiales de las provincias donde se produce el té ofrecen productos de diferentes tipos de este brote verde como tributos a la corte, y no es solamente una comunicación con el té en dirección vertical. Entre el círculo académico, la clase erudita también prefiere mucho al té por sus cualidades presentadas de acuerdo con los valores del confucianismo. Por lo tanto, aparte de regalar el té como un detalle con buen sentido, entre los amigos también existen ejemplos de pedir el té el uno al otro, y ninguna parte de los comunicadores van a extrañarse. Porque en una

comunicación en dirección horizontal, el té se ha convertido en un medio de profundizar las buenas relaciones interpersonales y es recomendable compartirlo entre ellos.

Ni mencionar los deseos y significados derivados del marco confuciano que lleva encima este código cultural desde la antigüedad hasta nuestro día, y llega a ser un símbolo de comunicación no verbal bajo un pacto cultural confuciano. Hay un refrán chino diciendo que la amistad entre los Junzi es simple y pura como el carácter del agua⁵⁵. Por consiguiente, por la simplicidad del té y la claridad de la infusión del té, el té puede contarse como un código perfecto para quien quiere ser un caballero perfecto⁵⁶ en el confucianismo.

La comunidad china ha fusionado el carácter del té con las cualidades confucianas. Los ritos de té se han convertido en una manera de aplicar el confucianismo en la vida cotidiana. Aparte de mantener y profundizar buenas relaciones interpersonales como otorgante y tributo en la burocracia, el té también se utiliza en ceremonias de sacrificio y en bodas civiles, y los ritos de té en bodas se siguen manteniendo activos en bodas al estilo tradicional. Este estilo clásico, que es un poco distinto a su nombre, es bastante popular en la China de hoy: la novia sirve respectivamente una taza de té a los padres del novio, y el novio hace igual con los padres de la novia. En la antigüedad solo lo hizo así la novia para los padres del novio, y solo la aceptación de los padres de su té significaría el permiso de este matrimonio y el permiso de su entrada en la familia del novio. No obstante, con un cambio radical de la igualdad y el ambiente sociopolítico, hoy lo hacen los dos novios para ambas partes en sentido de un agradecimiento por todo. Así que los ritos de té cambian de acuerdo con las principales ideologías sociales de cada época.

Sin embargo, también existen ritos que sus significados siguen siendo casi iguales

⁵⁵ 君子之交淡如水 (jūn zǐ zhī jiāo dàn rú shuǐ): la traducción es propia.

⁵⁶ Lo decimos así desde el punto de la época de Confucio, en la que la vida influyente es una vida masculina, y las mujeres generalmente no cuenta en muchos aspectos sociales.

con el transcurso del tiempo. Por ejemplo, el pueblo chino tiene la costumbre de servir un té para el invitado, sean visitas inesperadas o invitados importantes, pero existe un rito implícito en el té para invitados. Este rito se muestra en la cantidad del té en la taza. La cantidad tiene que ser aproximadamente el 70% del volumen del recipiente, y tiene un nombre como “té de siete partes”⁵⁷. Significa que el invitado no necesita tener prisa, se puede beber el té relajada y tranquilamente, y ¿cómo sería un “té de diez partes”? Desafortunadamente, según este rito, si el dueño de la casa sirve una taza de té muy llena al invitado, contiene el sentido de que el invitado no es bienvenido. No obstante, los ritos o convenciones sociales en una comunicación no verbal así solo tienen sentido si ambas partes de los comunicadores entienden los significados detrás. Si no, la cadena de transmisión de informaciones se rompe inmediatamente, y en el caso posterior, la importancia de conocer los ritos particulares del té es mucho más relevante.

Diferente a los ritos de té entre el pueblo, en el círculo de la burocracia, existe otro tipo de rito del té. Se llama “tres tazas de té”⁵⁸. La primera taza es para dar la bienvenida y mostrar el respeto al invitado. Además, el té se hace con un agua hirviente, se necesita tiempo para que los brotes secos se desenvuelvan en el agua. Así que la primera taza tendría un sabor un poco ligero, no es recomendable para beber. La segunda taza es la mejor, porque con el tiempo de la primera taza, la parte del dueño y la parte del invitado han conseguido tiempo para establecer una comunicación. Mientras tanto, el té ya está bien hecho y su sabor está en un estado perfecto. Ambas partes pueden disfrutar de la conversación hasta que se lleva a cabo la segunda taza del té, y si quiere hablar más con el invitado, el dueño no va a dar la orden de servir la tercera taza, pero si llega la tercera taza de té, el invitado necesita preparar su despedida. Porque la tercera taza de té contiene un sentido de que la conversación termina, además, el sabor del té vuelva a ser

⁵⁷ “七分茶” : La traducción es propia.

⁵⁸ “三道茶” : La traducción es propia.

ligero otra vez, así que si se trata de un invitado que conoce los ritos del té de la burocracia, hay que despedirse al ver la tercera taza.

De acuerdo con el caso anterior, podemos deducir que necesitamos no solo saber los significados de los ritos del té, sino también ajustar nuestros comportamientos según ellos. Pero estos ritos del té, en cierto sentido, son reglas abstractas en la comunicación interpersonal de la antigüedad. No hay palabras escritas para su generalización, y el hombre mismo de un determinado círculo de interacción es el medio de transportar y mantenerlos activos. Dicho de otro modo, son una memoria colectiva de un grupo que los comparte. Los ritos del té se forman bajo la cultura confuciana y solo funcionan cuando ambos lados de la interacción los entienden, y lo más decisivo, entenderlos de la misma manera, es decir, los hablantes están bajo un mismo pacto cultural. Por lo tanto, estos ritos del té también se han convertido en un código cultural que diferencia, o mejor dicho, distingue las identidades de diferentes clases sociales.

Como en el caso anterior, los ritos del té específicos de la clase burocrática, parecen un lenguaje no verbal que solo pueden interpretar correctamente individuos que pertenecen al mismo marco comunicativo. Sus ritos del té son como sus adornos rituales, mientras tanto, también funcionan como obstáculos del flujo de diferentes clases sociales. Porque desafortunadamente, este código es equivalente a un lenguaje no verbal entre los miembros del mismo colectivo, y sin un entendimiento correcto de este lenguaje, no podrían llevar una comunicación con éxito.

Desde este punto de vista, podemos enterarnos de la función de los ritos de mantener el orden social en la antigüedad china. No solamente los ritos del té, básicamente se refieren a todos tipos de los ritos confucianos, y desarrollaremos detalladamente en partes posteriores para comprender las funciones gobernantes del confucianismo. Al fin y al cabo, el fundador de esta escuela, el Maestro Confucio, tiene una ambición política bastante firme desde el muy principio, y sus ideologías y los

pensamientos derivados de sus ideologías, todo lleva ese carácter al fondo. Es lógico que haya sido la ideología oficial de China durante tantos siglos, y como hemos visto en el apartado anterior con el ejemplo de la escritura de mujeres, la estructura sociopolítica influye tanto en la comunicación que hasta puede estimular la invención de una escritura nueva, y también acelerar su caída en desuso. Así que en el apartado siguiente vamos a conocer más profundamente el confucianismo por su significativo e insuperable efecto en la comunicación de la población china.

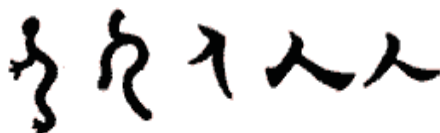
3.2.3 Semántica histórica de la benevolencia (Rén, 仁) y del hombre (rén, 人) en el confucianismo

3.2.3.1 Análisis etimológico de caracteres de la benevolencia (Rén, 仁) y el hombre (rén, 人)

En el idioma chino, la palabra de la benevolencia (仁) y del hombre (人) tienen la misma pronunciación como “rén”. Aunque tienen diferentes caracteres chinos como se enseñan entre paréntesis, siguen teniendo relaciones obvias, porque un radical del carácter 仁 es un variante del carácter que significa hombre y podemos saberlo más detalladamente en la parte posterior de este apartado.

El concepto de la “benevolencia” (仁 Rén) no es un invento de Confucio. Existe antes de convertirse en una ideología principal (la más importante al mismo tiempo) del confucianismo, y se refiere originalmente a una relación armoniosa entre personas. Podemos captar este significado desde el siguiente análisis etimológico de su carácter chino. En el sistema de la clasificación de caracteres chinos, el carácter 仁 (Rén) pertenece a caracteres compuestos ideogramáticos (会意 huìyì, también se traduce

como “carácter sigue el principio indicativo compuesto de formación”⁵⁹ según el Instituto Confucio). Es sabido que el chino es un idioma ideográfico, y esta clasificación trata de dividir los caracteres en grupos según sus maneras de formación. En total hay seis grupos de diferentes maneras de formación en el lenguaje chino, entre los cuales, para entender mejor el contenido de este apartado, hablaremos de tres formas relativamente más básicas a través del carácter 仁 Rén. Son respectivamente la manera de formación de carácter 仁 Rén y los dos radicales que lo componen.



El carácter 仁 Rén está compuesto por dos radicales desde la izquierda a la derecha. La parte

izquierda es el radical 亻 (rén), que significa “hombre” (人, rén), y obviamente, es un carácter pictográfico como se enseña en la imagen, lo cual es la manera más directa de la formación de caracteres chinos. La parte derecha es un carácter 二 (èr), que significa “dos”, y es un carácter del grupo de ideograma simple (指事 zhǐ shì, también se traduce como “carácter que sigue el principio deíctico de formación”⁶⁰ según el Instituto Confucio). En comparación con la formación de pictograma, por lo regular, la del ideograma simple indica ideas más abstractas, que generalmente no tiene una forma física. Porque el pictograma crea caracteres por su forma visible, como el ilustrativo ejemplo del carácter de “hombre” (人, rén). No obstante, el número “dos” trata de un



Arriba



Abajo

concepto, no una entidad, por eso se utilizan dos trazos horizontales para transmitir la información (y para entenderlo más completamente, el carácter “uno” (一, yī) es un trazo horizontal y el “tres” (三, sān) es de tres

⁵⁹ Clara Serer Martínez, *El Shuowen Jiezi y los caracteres chinos*, Revista Instituto Confucio, Número 28. Volumen I. Enero de 2015. Tenemos un enlace de este artículo en la Página Web de Instituto Confucio. URL:

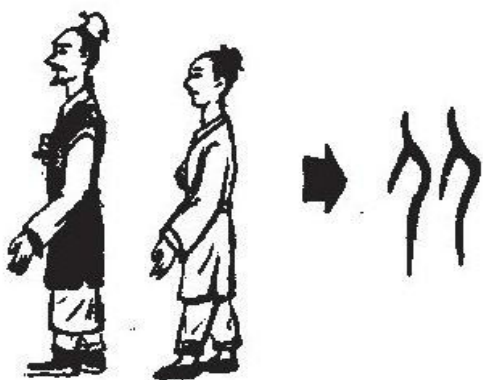
<https://confuciomag.com/shuowen-jiezi-caracteres-chinos>

⁶⁰ *Ibíd.*

trazos horizontales). Las similares ideas como “arriba” y “abajo”, también tienen sus caracteres chinos en formación del ideograma simple como se señala en la imagen.

Hasta aquí podemos comprender las dos radicales que componen el carácter 仁 Rén, y significa “dos personas” según los significados de sus dos radicales de “hombre” (人, rén) y “dos” (二, èr). Como hemos mencionado anteriormente, este tipo de formación de caracteres se llama compuestos ideogramáticos (会意 huìyì), trata de una combinación de dos o más radicales para que un carácter pueda llevar varios significados de cada radical y saldría el significado que quería presentar el carácter. Por lo tanto, como un carácter de compuesto ideogramático, el análisis etimológico del carácter 仁 Rén tiene sentido.

En primer lugar, el radical 亻 (rén), que significa “persona”, indica que 仁 Rén es un concepto relacionado con el hombre. En segundo lugar, el radical 二 (èr, dos), que es un número plural, muestra que este concepto de 仁 Rén tiene que ver con más de una persona. Y si vinculamos los significados de los dos radicales componentes tendríamos una expresión como “dos personas”, pero, atención, aquí no se refiere solamente a dos personas físicamente juntas, porque en el chino ya hay otro carácter que se compone por dos radicales de 人 (rén): 从 (cóng). Es como se enseña en la imagen: una persona está por delante y otra está por detrás. Significa “seguir” (los pasos del otro) originalmente. Este carácter 从 (cóng) tiene otros significados derivados con el transcurso del tiempo, pero es nada comparable con el carácter 仁 Rén, lo cual se ha



convertido en una ideología que tiene un sentido muy amplio en el ambiente comunicativo chino desde un carácter, que hemos mencionado en el principio de esta apartado, significa “relaciones armoniosas entre personas”.

A mi juicio, en el carácter 仁 Rén, el radical que significa “dos” no es un número preciso aquí, es decir, no es un simple duplicado de una persona más como lo del caso del carácter 从 (cóng, seguir). Este radical 二 (èr, dos) está a cargo de transmitir la información de que “yo no soy la única persona que existe, aparte de mí, hay muchas otras más.” Esta conciencia no es tan sencilla como se enseña en la frase, detrás de su simplicidad superficial, significa que la escuela confuciana considera que el hombre es un individuo dentro de un colectivo, y sería muy difícil para un individuo vivir sin un grupo al que pertenece.

En el confucianismo, la palabra “人” (rén, hombre) siempre es un concepto plural, y significa el pueblo, la comunidad y el colectivo. Como en el idioma chino los nombres no tienen sus variantes para mostrar el carácter singular o plural, a veces nos confunden y traducimos la palabra “人” (rén, hombre) como “una persona” o “el individuo”. No obstante, en realidad eso solo es para adaptarse a reglas gramaticales de otros idiomas. Podemos decir que Confucio y el confucianismo están a favor del colectivismo. Aunque no se puede negar que el colectivismo tiene la función de disminuir la individualidad y mantener el orden jerárquico durante esa época, también es verdad que la ideología confuciana nos enseña a pensar en los demás desde nuestros propios deseos y necesidades comunes, y eso particularmente permanece y se mantiene vivo hasta hoy. En las *Analectas* hay párrafos de apoyo sobre este punto, y pasamos a la número 30 del capítulo 6:

6.30. Zigong preguntó: “¿Qué dirías de un hombre que favorece generosamente a todos y que podría salvar a la multitud? ¿Podría ser llamado

bueno⁶¹?” El Maestro respondió: “¿Qué tiene que ver esto con la bondad⁶²? ¡Sería un sabio virtuoso! Incluso Yao y Shun⁶³ serían deficientes en este aspecto. El hombre bueno facilita a los demás lo que desea obtener para sí mismo. La receta de la bondad consiste simplemente en la capacidad de tomar las propias aspiraciones como guía.”⁶⁴

En este párrafo citado, Confucio contestó cómo se actúan con benevolencia en la vida política y en la vida social. Dijo que la receta de la benevolencia consiste en la capacidad de tomar las propias aspiraciones como guía de aplicar la benevolencia en la vida cotidiana, porque como hombres humanos, tenemos los mismos deseos y necesidades básicos. Asimismo, hay que tener en cuenta que, en el párrafo citado, la traducción del penúltimo enunciado es una traducción sintética de significados, y queda la posibilidad de que una traducción directa de las frases originales sea más ilustrativa para un entendimiento completo. Por lo tanto, dejamos la traducción directa de la penúltima frase aquí:

Si un hombre quiere levantarse, tiene que ayudar a los demás a que se levanten; si un hombre quiere desarrollarse, tiene que ayudar a los demás a que se desarrollen.

Desde este párrafo, primero podemos captar su conciencia del colectivismo y la convivencia con otros individuos en una misma sociedad; segundo, podemos saber su actitud de aplicar la benevolencia en la vida cotidiana, y diciéndolo en palabras de hoy, es pensar desde los ángulos de los demás, o una consideración transpuesta. Y esta forma

⁶¹ En la versión en chino, la palabra “bueno” aquí es 仁 Rén, la cual la traducimos hoy en día generalmente como “benevolencia”. Como cada traductor tiene su entendimiento en la elaboración de la versión de su idioma, las versiones de traducción diferenciarían una a la otra. Ni mencionar que, en diferentes épocas, la interpretación de las obras clásicas como las *Analectas* se modificaría según diferentes fondos socioculturales. Además, esta versión en castellano es traducida desde la versión inglesa, no directamente de la de en el chino antiguo, así que lógicamente perdería un toque del sentido en su idioma original.

⁶² La palabra “bondad” aquí también es 仁 Rén en la versión original, y personalmente, creo que el significado de este enunciado sería más preciso si traducimos como “no solo puede ser llamado el benevolente”.

⁶³ Yao y Shun son emperadores legendarios de las épocas más antiguas que la de Confucio durante la antigüedad china.

⁶⁴ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

de aplicar grandes ideas confucianas en aspectos regulares en la vida y la actitud de tomar las propias aspiraciones como guía de entender y ayudar a los demás son consideradas como la base interior de ser benevolente.

3.2.3.2 La benevolencia y los ritos bajo contexto confuciano

La benevolencia se convirtió en una virtud que abarcaba muchos sentidos éticos y morales desde que Confucio lo tomó como el fin ético de individuos y el estándar más esencial y absoluto de juzgar y armonizar las relaciones interpersonales. Confucio fue el primero en integrar un conjunto de estándares morales en un solo concepto, y formó una estructura ideológica de una ética que tiene el concepto de 仁 Rén como el núcleo que perseguir.

El carácter 仁 Rén tiene una aparición contada de 109 veces en todos los capítulos de las *Analectas*. Es el concepto más frecuente de esta obra clásica, solo seguido por la palabra “Li”, con 74 veces. Al mismo tiempo, también se trata del concepto que tiene un sentido más abundante en el pensamiento confuciano. Desde las primeras investigaciones sobre la escuela confuciana, la opinión principal de los estudios del confucianismo siempre considera que 仁 Rén , la benevolencia, es el concepto más importante de esta ideología. Sin embargo, el Maestro Confucio nunca ha explicado claramente ¿qué es la benevolencia?, ni ha construido sistemáticamente un sistema teórico de este concepto. Eso es porque en vez de un solo entendimiento y aceptación mental, Confucio aprecia más orientar a sus discípulos en el sentido esencial del Rén en las actividades realizables en la vida cotidiana; dicho de otra forma, una benevolencia práctica, no teórica.

Así que cuando las generaciones descendientes de la ideología confuciana querían explicar y dar una definición del concepto de Rén, solo podían acudir a los diálogos

entre Confucio y sus discípulos con la intención de encontrar una explicación razonable. Por lo tanto, lógicamente, no hay una interpretación que se puede considerar como la única respuesta correcta. Confucio aboga por la idea de que cada individuo tiene su interpretación y su forma propia de aplicar el Rén en la vida cotidiana. Además, cree que en lugar de alguna virtud que impone una religión o alguna capacidad que hay que aprender, la benevolencia es una cualidad que el hombre tiene desde muy el principio, e incluso la realización del Rén es un proceso de mostrarlo desde el interior al mundo fuera del yo. Por consiguiente, mostrarlo o no es una decisión totalmente personal, no tiene que ver con los demás, y tenemos el poder de encontrar una forma propia de ser benevolente. Confucio presta mucha atención a la iniciativa del ser humano, considera que el hombre es el creador de los valores y si quiere, la benevolencia siempre es alcanzable. En el siguiente texto citado, la última frase del primer párrafo, *“la práctica de esta virtud procede del yo, no de ninguna otra cosa.”*, no podemos encontrar un enunciado más evidente en favor de este punto, y lo tenemos todo el texto citado, la número 1 del capítulo 12:

12.1. Yan Hui preguntó acerca de la humanidad. El maestro respondió: “La práctica de la humanidad se reduce a domesticar el yo y restaurar los ritos. Domesticar el yo y restaura los ritos, aunque sea un solo día, y el mundo entero se unirá a tu humanidad. La práctica de esta virtud procede del yo, no de ninguna otra cosa.”

Yan Hui dijo: “¿Puedo preguntar cuáles son los siguientes pasos?” El Maestro respondió: “Observa los ritos de la siguiente forma: no mires, no escuches, no digas ni hagas nada impropio.”

Yan Hui dijo: “Tal vez no esté dotado, pero con tu permiso, intentaré hacer lo que me has dicho.”⁶⁵

⁶⁵ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Este citado es muy significativo, pero primero quería aclarar la traducción de la palabra “humanidad” en el texto anterior. Generalmente, en la traducción del inglés, el concepto del Rén es traducido como “benevolence”, en el español es “benevolencia”, aquí la traducción es “humanidad”. Considero que en las diferentes versiones de la traducción de este concepto se muestra la diferente interpretación del concepto del Rén de los traductores. Este punto certifica particularmente desde otro lado que la interpretación sobre el Rén no es única, y no hay una respuesta de ¿qué es Rén? que sea definitivamente correcta.

Volvemos al texto citado, el enunciado de “domesticar el yo y restaurar los ritos”⁶⁶ también se ha convertido en una frase hecha por el pueblo chino y se sigue usando con una alta frecuencia en las actividades comunicativas hoy en día. “Domesticar el yo” significa controlar algunos deseos del hombre; “restaurar los ritos” se refiere restaurar los ritos de la dinastía Zhou, lo cual era la meta de Confucio en el principio de su carrera política. En el confucianismo, la benevolencia tiene una relación directa con el rito. Confucio ha puesto énfasis en la interioridad del Rén, y ha declarado que el rito es el acto exterior de ser benevolente. Así que este enunciado trata de un proceso específico de la transformación de actos en el mundo exterior (realizar los ritos) a deseos interiores, y estas aspiraciones espontáneas hacia ritos, se convertirían en la benevolencia de cada individuo.

En las *Analectas*, hay varias ocasiones que los discípulos de Confucio le preguntaron sobre ¿qué es Rén?, y cada vez Confucio contestó con diferentes respuestas, pero son generalmente actos prácticos y cotidianos. Y para conocer mejor este concepto, tenemos aquí otro párrafo más, el número 2 del capítulo 12:

12.2 Ran Yong preguntó sobre la humanidad. El Maestro dijo: “Cuando estés

⁶⁶ 克己复礼 (kè jǐ fù lǐ): la traducción es propia.

en otro estado, compórtate como si estuvieras frente a un huésped importante. Dirige a los demás como si estuvieras realizando una gran ceremonia. Lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás. No dejes que el resentimiento entre en los asuntos públicos, y tampoco lo dejes entrar en los asuntos privados.”

Ran Yong dijo: “Tal vez no esté dotado, pero con tu permiso intentaré hacer lo que me has dicho.”⁶⁷

Sobre este párrafo citado, ¿por qué “dirige a los demás como si estuvieras realizando una gran ceremonia”? Porque en un gobierno benevolente, la clase gobernante siempre es discreta y respeta al pueblo, y podemos deducirlo según la metáfora de “realizar una gran ceremonia”, como que Confucio es una persona seria sobre los ritos de ceremonias. Y sobre “lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás”, ésta es la frase hecha más famosa de este párrafo, y se utiliza con mucha frecuencia hasta hoy por la comunidad china. Ha sobrevivido durante 25 siglos, no ha cambiado ni una palabra o el orden de las palabras.

No es la única frase que se ha convertido en un refrán o una frase hecha en el ámbito comunicativo chino. Lo desarrollaremos más en la parte posterior. En la parte anterior hemos hablado de la relación entre el lenguaje y la formación de la estructura cultural-psicológica. El pensamiento de Confucio no es solamente una ideología de buena acogida, sino una parte de las costumbres (ritos), del lenguaje (refrán) y de los valores (benevolencia) que lleva la población china encima durante muchos siglos. Generalmente decimos que eso se llama cultura tradicional. Sin embargo, una cultura no es una simple combinación de un conjunto de los fenómenos colectivos como costumbres o tradiciones. Al revés, la cultura es el mecanismo de controlar los actos colectivos, como estándar, indicaciones, principios morales, etc., mientras tanto, las costumbres y tradiciones solo tratan de una forma exterior del control de la cultura.

⁶⁷ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Y nosotros, también somos sometidos a este mecanismo súper-genético y actuamos y hablamos bajo este control omnipresente. Los ritos, siendo reglas de ceremonias y sacrificios originalmente, son exactamente el producto del mecanismo de control de la escuela confuciana, y tiene un poder obligatorio. Como dicen en el mundo occidental, “la nobleza obliga”; en el ambiente comunicativo chino, los ritos obligan, porque si no, va a perderse una parte de su identidad como miembro de un colectivo confuciano.

Los ritos obligan, pero la benevolencia no. En comparación con los ritos, que pueden contarse como una virtud colectiva y social, la benevolencia es una virtud individual y personal. Los ritos se modificarían según época, sociedad, etnia, clase... pero la benevolencia es un estado individual relativamente estable. Los ritos son virtudes sociales, reglas y actos; la benevolencia es personal, psicológica y sentimental. No obstante, no podemos eliminar la función indicadora de la virtud social a la personal. La virtud social tiene una gran influencia en la acumulación, formación y modificación de la virtud personal. Podemos decir que la virtud personal deriva de la virtud social, pero al mismo tiempo, domina la virtud social en el fondo. Porque la sociedad se compone por múltiples individuos, y la virtud social (los ritos) son un reflejo general de las virtudes personales. La virtud personal (la benevolencia) es la causa interior por la que hablamos y actuamos ritualmente.

Creo que eso es justamente así porque el Rén es el concepto más frecuente, importante y esencial del confucianismo. Este concepto toma completamente la rienda de las relaciones interpersonales entre individuos de una sociedad en la que la principal forma de la comunicación es la comunicación interpersonal, de la relación vertical desde el emperador hasta el pueblo en la comunicación administrativa antigua y lo más importante para Confucio, de la realización de su proyecto político para el gobierno feudal. A mi juicio, la benevolencia decide que el hombre aplica los ritos en su vida

social, mientras tanto, la esencia de los ritos sobre respetar la existencia y la convivencia de diferentes clases jerárquicas, para mantener los órdenes de una sociedad feudal al final.

Según la dirección vertical de arriba abajo de la comunicación administrativa de la antigüedad china, sin la benevolencia, no hay emperador ni gobierno benevolente, así que el pueblo no respetaría los órdenes sociales establecidos. En el Rén, políticamente, su fin es fundar y mantener una relación armoniosa, pero respeta restrictamente los órdenes jerárquicos para cada individuo de una sociedad feudal. Aunque con el cambio de épocas, su meta política ha perdido su sentido y hasta hoy, el Rén se ha convertido en una meta final de la perfección ética de un individuo en su realización personal.

3.2.4 El fenómeno de “caracteres intercambiables” y el confucianismo

3.2.4.1 ¿Qué es el fenómeno de “carácter intercambiable”?

En el chino antiguo hay un fenómeno lingüístico llamado “carácter intercambiable”⁶⁸. Es bastante frecuente y ha existido por miles de años hasta los principios del siglo XX. La existencia y la larga duración de este fenómeno tienen las siguientes causas principales.

En primer lugar, por la limitada cantidad de caracteres que ya habían sido inventados durante la antigüedad china, a veces el carácter que querían utilizar para expresar algún significado preciso del lenguaje oral todavía no había sido inventado. Por lo tanto, generalmente pedirían prestado a un carácter de una misma o una similar pronunciación para sustituirlo. No obstante, a lo largo del desarrollo de la comunicación por escrito, cuando el carácter que expresa ese significado preciso ya ha sido inventado,

⁶⁸ 通假字 (tōng jiǎ zì): la traducción es propia.

el carácter prestado antes se convertiría en el llamado “carácter intercambiable”. Porque por una larga acumulación del tiempo, ese carácter prestado ya tiene una amplia aceptación entre el pueblo chino, y no va a ser dejado rápida y completamente. Así que durante una cierta duración de tiempo (por lo regular no va a ser corta), los dos caracteres, el carácter prestado y el carácter inventado después, existen y se utilizan al mismo tiempo sin diferencia.

En segundo lugar, cuando la comunicación por escrito todavía no era muy generalizada en la antigüedad china, muchas colecciones clásicas se comunicaban entre el pueblo por vía oral, de memoria. Y eso condujo a que muchas veces, la gente solo conoce algún texto como oral y lo aprende de memoria por los sonidos, y cuando quería dejarlo por escrito, no está segura de los caracteres correspondientes. Por lo tanto, se utilizaba un carácter con una pronunciación igual o similar para cumplir el sonido, y en el transcurso del tiempo, por la flexibilidad y el cambio continuo de la aplicación del lenguaje, aparte del sonido, a veces ese carácter prestado cumpliría también el significado.

En tercer lugar, antes del invento de la impresión, una mayoría abrumadora de los libros o colecciones eran copiados a mano. Así que existía cierta proporción de errores. Además, esta versión con errores podía ser la versión original de otros libros copiados. Aparte de errores, que en la comunicación por escrito incluye también el formato incorrecto de los caracteres, los libros o las colecciones con caracteres intercambiables en el proceso de copiar a mano también podían ser la versión original para otros. Y cuando sus lectores los leían y los comprenden bajo el contexto, sería lógico que comprendan los caracteres intercambiables como los caracteres originales, e incluso iban a utilizar los caracteres intercambiables con el significado prestado en otro lugar. La comunicación por escrito es exactamente como la lengua oral, cuando un “error” pasa muchas veces durante cierto tiempo, lo aceptamos y utilizamos como correcto.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que los caracteres intercambiables no simplemente equivalen a errores. Durante la larga acumulación del tiempo, ya tienen una amplia aceptación entre los comunicadores y funcionan igualmente como otros caracteres. Aunque en el chino moderno ya no existe este fenómeno particular, en realidad alguna parte de ellos han cambiado la cobertura de significados por la costumbre común. Es decir, después de ser prestado mucho tiempo para expresar un significado que antes no conllevaba, una proporción de caracteres intercambiables terminaron por abarcar ese significado semánticamente según las costumbres del pueblo chino. Así que el fenómeno de los caracteres intercambiables ha enriquecido la semántica histórica del idioma chino y, lo más importante para este trabajo, si sabemos que dos caracteres son caracteres intercambiables, podemos deducir que aparte de tener una pronunciación igual o similar, queda la posibilidad de que los dos caracteres compartan un mismo significado o que parte de sus significados están relacionados.

Por lo anterior, si sabemos que una palabra representativa tiene una misma o similar pronunciación con otra palabra y son caracteres intercambiables, queda cierta posibilidad que tengan algunos significados altamente relacionados. A continuación, vamos a ver unos pares de palabras representativas de la escuela confuciana, las cuales tienen cada dos una misma pronunciación y bajo el contexto de caracteres intercambiables, considero que pueden relacionarse entre sí.

3.2.4.2 Palabras representativas confucianas y caracteres intercambiables

Como hemos dicho anteriormente, en este apartado vamos a hablar de unas palabras representativas de la ideología confuciana. Con la excepción de Rén (benevolencia), de la que hemos hablado bastante detalladamente en la parte anterior, no podemos pasar por alto la palabra Li (礼, ritos). Y la palabra que tenemos para Li es

理 (lǐ, razón). Aparentemente las dos palabras tienen una misma pronunciación según pinyin⁶⁹, y como hemos conocido bastante bien qué son ritos, nos enfocaremos en la palabra 理 (lǐ).

理 (lǐ) significa originalmente venas de materiales naturales como piedra, madera o hojas, y luego tiene significados derivados de eso como reglas o razones. También se refiere a las Ciencias Naturales, especialmente a la Física. Aparte de los significados del idioma chino, tiene otras referencias más relevantes en la filosofía clásica china. Se trata de la palabra más esencial del neoconfucianismo⁷⁰ que empezó desde la dinastía Song (960 - 1279) y se mantuvo muy activa hasta la dinastía Ming (1368 - 1644). 理 (lǐ) en el neo-confucianismo se refiere a la razón o la justicia del cielo, y se toma como la regla final de todo el universo desde los principios del neoconfucianismo. Considero que la interpretación filosófica se puede entender así desde el punto de vista de los ritos. Los ritos pueden ser la razón de los comportamientos humanos, y es una virtud individual. La razón del cielo es el estándar para todo, es una virtud social en cada ámbito. Aunque no tienen significados iguales o similares, pero en los comportamientos humanos, los ritos son una parte de la razón única y más alta, es el primer paso para llegar al estado de razón, y la razón del cielo, ha justificado el razonable de los ritos al revés.

El siguiente par de palabras son la palabra “virtud” (dé, 德) y “conseguimiento” (dé, 得). Primero, tiene la misma pronunciación de “dé”. Segundo, aunque no todos conozcamos el idioma chino, se puede notar que los dos caracteres se parecen. Sí el carácter “德” (dé, virtud) es el carácter intercambiable del carácter “得” (dé, conseguimiento). El carácter “德” (dé, virtud) significa originalmente las órbitas de los planetas en el chino antiguo, y luego tiene significados derivados como actuar y

⁶⁹ Es un sistema de transcripción fonética del chino mandarín.

⁷⁰ 宋明理学: sòng míng lǐ xué.

desarrollarse con respeto a las reglas de la naturaleza y de la sociedad. Más tarde tiene significados de virtud porque en la antigüedad china se consideraba que respetar a las reglas se trataba de una virtud (obviamente, hoy eso sigue en pie).

Mientras tanto, el carácter “得” (dé, conseguimiento) significa conseguir o beneficiarse desde el principio. En el chino hay un dicho, “la gente con virtudes, consigue⁷¹.” Así que el carácter intercambiable de “conseguir” es “tener virtudes”, “actuar con respeto a las reglas”. Desde el juicio de hoy, el confucianismo se ha filtrado en la cultura, utiliza la lengua, la manifestación visible de la mente, civilizando a su pueblo los conceptos básicos de la ética como los ritos, la razón y la virtud. Esta última, que significa desarrollarse a sí mismo, a la naturaleza y a la sociedad respetando las reglas, también se trata de una parte de la razón del cielo del neoconfucianismo.

El último par de palabras es 正 (zhèng, rectitud) y 政 (zhèng, política), y sus significados son como enseñan los paréntesis. Estos dos caracteres tienen la misma pronunciación y el carácter 正 (zhèng) mismo es un radical del carácter 政 (zhèng). Desde el punto de la etimología, el carácter 政 (zhèng) se deriva del carácter 正 (zhèng), y los dos tienen un mismo carácter intercambiable que es el carácter 征 (zhēng). No obstante, como la relación del carácter intercambiable no es recíproca, y es de sola dirección, no podemos decir que el carácter 政 (zhèng, política) y el 正 (zhèng, rectitud) son caracteres intercambiables, pero ya es bastante evidente que se relacionan altamente. Tenemos un texto citado de las *Analectas* para alegar este punto, la número 17 del capítulo 12:

12.17. El Señor Ji Kang preguntó a Confucio sobre el gobierno. Éste respondió: “Gobernar es ser recto. Si te comportas rectamente, ¿quién se atreverá a no hacerlo?”⁷²

⁷¹ 德者，得也 (dé zhě, dé yě): la traducción es propia.

⁷² CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

En el mismo libro, la nota del traductor también es ilustrativa para este apartado, porque ha mencionado la misma pronunciación (zhèng) de los dos caracteres:

Notas al capítulo 12

12.17. “Gobernar ser recto...”: podía también traducirse: “la política es rectitud”. Las dos palabras son homófonas en chino (zheng). Como ya hemos visto, los juegos de palabras desempeñan un papel importante en el pensamiento chino de la Antigüedad.⁷³

Juegos de palabras también tratan de un tipo de retórica. Es sabido que los enunciados con palabras homófonas son más fáciles para memorizar, teniendo en cuenta que durante la época de Confucio, la comunicación oral tiene más ocasiones que la comunicación por escrito. En este texto citado, la política y la filosofía de gobernar para Confucio es la rectitud y ser recto. Eso encaja con la dirección de la comunicación administrativa en la antigüedad china, que se trata de una comunicación vertical, de arriba abajo.

Por lo tanto, la clase gobernadora debería cumplir con sus deberes de ser recta; si no, la ideología confuciana no se realizaría políticamente. Así que siendo la parte anterior de la comunicación administrativa vertical de la China antigua, la clase gobernadora debería construir un gobierno benevolente. Todos los requisitos éticos de Confucio para el pueblo chino, Confucio los exigía más para el emperador. Así que durante los períodos de Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño, esas épocas llenas de guerras y caos no eran un fondo histórico adecuado para que Confucio realizara sus planes políticos. A continuación, vamos a hablar de la actitud de la comunicación de Confucio con ejemplos extraídos de las *Analectas*.

⁷³ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

3.3 Análisis de las *Analectas* desde el punto de vista de la comunicación

Las *Analectas* solo tienen poco más de diez mil palabras, mucho menos de 20,000 caracteres, no muchas páginas, pero si solamente se puede elegir una obra en toda China de todas las épocas, sería esta obra clásica de la escuela confuciana sin duda alguna. A continuación, analizaremos los factores básicos y unos fragmentos representativos de la comunicación en las *Analectas* para revelar el valor comunicativo de esta obra y del pensamiento confuciano.

3.3.1 Factores comunicativos de las *Analectas* y el papel comunicativo de Confucio

3.3.1.1 Factores básicos comunicativos de las *Analectas*

En este apartado, a través de unos factores fundamentales tales como el emisor, el receptor, el canal y el contenido temático, intentamos conocer y comprender qué efectos e influencias han traído el Maestro Confucio y las *Analectas* para la comunidad china. Pasamos al análisis:

a) Emisor

Como esta obra trata de una colección de las palabras y actividades de Confucio, es lógico que el principal emisor de las *Analectas* sea el Maestro y sus interlocutores, tales como sus discípulos, diferentes gobernadores, el pueblo, etc. Hay que tener en cuenta que en la mayoría de los diálogos quienes hicieron preguntas fueron los interlocutores de Confucio, así que los emisores quienes empezaron los diálogos fueron ellos también.

b) Receptor

Igual que la situación anterior, los papeles del emisor y del receptor cambian sucesivamente en cada diálogo. Cuando Confucio estaba recibiendo las preguntas de

otros, él era el receptor, y cuando sus oyentes escuchaban las respuestas del Maestro, ellos son receptores. No obstante, también hay una gran cantidad de los fragmentos de las *Analectas* que empiezan por “el Maestro dijo”, sin mencionar cualquier receptor específico.

c) Canal

Como el fondo histórico de los actos comunicativos en las *Analectas* es la antigüedad china, el canal de la comunicación es por la voz, es decir, un canal acústico. Igual que el canal, por la época que ocurrieron esas actividades comunicativas, el código de la comunicación en las *Analectas* es el chino antiguo.

d) Contenido temático

Tenemos abajo una lista sobre los temas más hablados en las *Analectas* y unos comentarios sobre ellos:

- 1) Sobre la importancia, la actitud y los métodos del aprendizaje;
- 2) Sobre la percepción del Rén y cómo realizarlo;
- 3) Sobre la piedad filial y el amor familiar;
- 4) Sobre cómo hacerse un Junzi y aclarar los aspectos contrarios de un Junzi;
- 5) Sobre la administración estatal y cómo ser un gobernador benevolente;
- 6) Sobre cómo servir a un emperador siendo oficiales;
- 7) Sobre los ritos, la música y la poesía;
- 8) Sobre cómo hacerse y tratar con amigos;
- 9) Sobre críticas y apreciaciones de personajes históricos (de épocas antes que la del Confucio) y presentes (de la época del Confucio).

A mi juicio, los temas anteriores solo pertenecen a dos temas de origen, que son la benevolencia y el aprendizaje, los cuales provienen de las dos carreras a las que Confucio ha dedicado su vida: la carrera política, con la meta de realizar un gobierno

benevolente en una época llena de guerras y caos; y la carrera de ser un maestro que generalizó la educación para el pueblo. Aparte del tema número 1, los otros están todos relacionados con el Rén. El tema número 2 es sobre el Rén ya, y los otros los explicaremos uno por uno:

3) La piedad filial y el amor familiar son conceptos abarcados por el Rén;

4) Junzi es un caballero perfecto en el marco confuciano, y la virtud mayor del pensamiento confuciano es la benevolencia;

5) y 6) Son sobre ¿cómo deben hacer el emperador y los oficiales para una realización de un gobierno benevolente?;

7) Los fragmentos sobre ritos son sobre la benevolencia, porque como hemos mencionado anteriormente, los ritos son los actos exteriores de la benevolencia. Y la música en la antigüedad servía mucho para las ceremonias. Además, la poesía en la época de Confucio formaba una gran parte del contenido de la música, así que la música y la poesía misma trataban de una parte de los ritos;

8) Es sobre el estándar de Confucio para elegir amigos con virtudes y cómo tratar a los amigos en el marco ético de la ideología confuciana;

9) Las críticas y apreciaciones de Confucio sobre otras personas son sobre sus virtudes. El Maestro tomó a los personajes mencionados como un ejemplo positivo para seguir o un ejemplo negativo para recordar a sus discípulos que no hicieran lo mismo.

Por lo tanto, consideramos que el contenido temático de las *Analectas* tiene dos temas más esenciales, que son la benevolencia (la ética) y el aprendizaje. Hasta aquí, sabemos generalmente las características básicas de la comunicación de esta obra clásica. No obstante, aunque ya sabemos ¿quiénes hablaban? y ¿de qué hablaban?, todavía no sabemos ¿quiénes no hablaban? o ¿de qué no hablaban? en las *Analectas*, y sobre esa parte voy a detallar en un apartado posterior de este subcapítulo.

3.3.1.2. El papel comunicativo de Confucio en la antigüedad china

A continuación, vamos a hablar un poco del papel comunicativo de Confucio. Considero que desde el juicio de hoy, Confucio puede ser un líder en la comunicación interpersonal, e incluso puede tener capacidades de indicar a la opinión pública. En primer lugar, Confucio tenía un contacto amplio con el público, porque se dedicaba a la enseñanza privada y generalizada. Así que tenía la base de masas y era un comunicador activo porque sus actividades académicas se realizaron casi cada día. En segundo lugar, Confucio era un comunicador con sabiduría y tenía interés en asistir en actividades comunicativas. Tenía una influencia amplia para sus receptores regulares. En tercer lugar, como el Maestro contaba con la adoración y la admiración de sus discípulos y del pueblo, Confucio podía tener la capacidad de poner a otros individuos bajo una opinión pública a su favor. En cuarto y último lugar, Confucio nació en una familia de nobleza, pero caída, y se le murió su padre a los tres años, por eso la vida había sido bastante dura para él. En el capítulo 9 de las *Analectas*, en la número 6 Confucio dijo así:

9.6 En mi juventud yo era pobre, por ello tuve que aprender una gran variedad de oficios humildes.⁷⁴

Por consiguiente, Confucio tenía una raíz común con el pueblo, conocía sus deseos y necesidades, y sabía pensar desde sus puntos de vista. Este punto en común le hizo más aceptable para el gran público. Así que por las características comunicativas mencionadas que lleva encima, considero que el papel comunicativo de Confucio era bastante popular, activo, de confianza y ampliamente bien recogido en su época.

⁷⁴ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

3.3.2 Análisis de fragmentos representativos del ámbito comunicativo de las *Analectas*

En los veinte capítulos de las *Analectas*, aparecen muchas palabras relacionadas con la comunicación, tales como “decir”, “hablar”, “preguntar”, “ver”, “escuchar”, etc. Unas aparecen docenas veces hasta más de cien en una obra relativamente corta y usa palabras de una forma discreta. En el apartado posterior, vamos a ver unos fragmentos representativos del ámbito comunicativo de las *Analectas* para poder captar los rasgos al estilo comunicativo de la ideología confuciana.

3.3.2.1 La actitud sobre la comunicación bajo el valor confuciano

Confucio tiene una actitud muy seria y prudente sobre las actividades comunicativas, lo cual se puede confirmar por textos relacionados con la forma, el contenido y el modo de la comunicación de las *Analectas*.

Bajo el marco del valor confuciano, el Maestro considera que un caballero perfecto debe ser “*diligente en su trabajo y prudente en su hablar*⁷⁵”, solo así puede ser un verdadero Junzi. Y el primer punto que hay que tener en cuenta sobre hablar seria y prudentemente es hablar con un lenguaje sin adornos, además, con una actitud tranquila y regular. Tenemos una pieza ilustrativa desde el primer capítulo, la número 3 de las *Analectas*:

1.3 El Maestro dijo: “La charla ingeniosa y las maneras afectadas rara vez son signos de bondad.”⁷⁶

⁷⁵ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁷⁶ *Ibíd.*

En el idioma chino, “*la charla ingeniosa y las maneras afectadas*”⁷⁷ se trata de una frase hecha de cuatro caracteres que significa “hablar con palabras astutas y obsequiosas, de un modo halagador e insinuante”. Exactamente igual que la frase de las *Analectas*, no contiene ninguna modificación de palabras, turnos de los caracteres o el significado como veinticinco siglos antes.

Además, en la pieza citada anterior, la palabra “bondad” en la versión original en el chino antiguo es la palabra “Rén”, que como sabemos se refiere a la benevolencia. Hemos hablado de qué es Rén desde muchos aspectos positivos y a través de cuáles actividades podemos llegar al Rén. Y en este citado, Confucio habla del Rén desde un aspecto negativo, sobre qué no es el Rén. El Maestro considera que el Rén no son adornos exteriores mostrados en el lenguaje, porque el lenguaje es la manifestación de la mente y debe ser correspondiente a las moralidades interiores. Así que es razonable deducir que bajo el valor confuciano hablar seria y prudentemente es un aspecto imprescindible de acercarse al Rén.

Y ¿qué forma y contenido del acto de hablar puede contarse como hablar seria y prudentemente? Intentamos encontrar respuestas a esta pregunta en los diálogos entre Confucio y sus discípulos. Primero, en la número 18 del capítulo 2 de las *Analectas*, Confucio ha dado una explicación relativamente detallada sobre una actitud adecuada sobre recoger y transmitir las informaciones de un modo prudente. La tenemos aquí:

2.18 Zizhang estaba estudiando con la esperanza de asegurarse un puesto de funcionario. El Maestro dijo: “Recoge mucha información, deja de lado lo que sea dudoso, repite con cautela el resto; entonces rara vez te equivocarás. Haz muchas observaciones, deja de lado lo que sea sospechoso, y pon en práctica con cautela el resto; entonces tendrás pocas ocasiones de lamentarte. Con pocos errores en lo

⁷⁷ 巧言令色 (qiǎo yán lìng sè): la traducción es nuestra.

que dices y pocos lamentos en lo que haces, tu carrera está hecha.”⁷⁸

Desde este fragmento, podemos percibir que según Confucio, la actitud de ser prudente en la comunicación es para evitar errores, y eso proviene muy probablemente de los hábitos comunicativos del ambiente político. Porque en este citado, el discípulo Zizhang tenía la meta como ser un funcionario, y los consejos de Confucio son escuchar y ver con atención, pero actuar y hablar con cautela solo de las partes confirmadas y sin correr riesgos. Por lo tanto, supongo que la carrera política en la etapa temprana de Confucio influyó, en cierto sentido, en su estilo comunicativo.

Sin embargo, ¿es posible que Confucio diera consejos así solo por el deseo de ser un funcionario de Zizhang? No consideramos esa posibilidad, porque, aunque Confucio ofreció una educación privada, no se trataba de una educación de formación completa como hoy. Sus conocimientos y sabiduría eran para dedicarse a la carrera política, para la realización de un gobierno benevolente. Aunque él no podía llegar, esperaba que uno de sus discípulos podría realizarlo algún día. Así que se puede decir que el motivo original de aprender con Confucio y la meta final de su enseñanza eran todo sobre la política. Desde este punto, es lógico que Confucio estuviera a favor de una actitud comunicativa seria y prudente.

Además, en el primer capítulo de este trabajo cuando hablamos sobre el fenómeno del silencio en la comunicación, teníamos dos frases hechas presentadas para describir la actitud de hablar del pueblo chino, los cuales son “el que mucho habla, mucho yerra” y “la desgracia procede de la boca”. La actitud comunicativa de estas dos frases hechas se parece mucho a lo que abogaba Confucio en este diálogo citado. No ha sido una coincidencia sin referencia, y al revés, podemos decir que, en la cultura tradicional china, la cual toma el confucianismo como un pilar principal, la ideología confuciana

⁷⁸ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

ha dejado un efecto radical en todos los aspectos, entre los cuales, definitivamente se incluye la comunicación. Y podemos encontrar más ejemplos sobre el aprecio de un estilo comunicativo prudente del Maestro en las *Analectas*. Abajo tenemos el capítulo 4, la número 24:

4.24 El Maestro dijo: “Un caballero debe ser lento para empezar a hablar y rápido para actuar.”⁷⁹

Aquí el nombre “caballero” se refiere a Junzi, y el adjetivo “lento” significa hablar después de pensar, de una manera discreta, no precipitada. “Lento para hablar y rápido para actuar”, Confucio apreciaba lo hecho mucho más que lo dicho porque como hemos hablado, tenía una racionalidad pragmática. El siguiente fragmento que tenemos es la número 27 del capítulo 13:

13.27 El Maestro dijo: “La firmeza, la resolución, la simplicidad y el silencio nos acercan a la humanidad.”⁸⁰

Hay que mencionar que la palabra en el chino que corresponde a la palabra “silencio” anterior es 讷 (nè); igual que el adjetivo “lento” en el citado anterior de 4.24. 讷 (nè) significa que no es hábil en el habla (sentido peyorativo) o es prudente al hablar (sentido positivo), y su sentido en las *Analectas* sería el último. Aquí quería añadir una anécdota histórica para mostrar una valoración diferente de ser lento en hablar para la comunidad china. El fundador y el primer presidente de la Nueva China, Mao Zedong, nombró a una hija suya con un solo carácter 讷 (nè). Mao Zedong (1893-1976) era un amante de la literatura clásica china, y era político, calígrafo y poeta al

⁷⁹ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁸⁰ *Ibíd.*

mismo tiempo. Pero tenía un simple deseo para su propia hija, que supiera la adecuada manera de hablar, hablar prudentemente. Por consiguiente, en todo caso, la prudencia puede ser la primera característica y la actitud general del confucianismo en la comunicación.

3.3.2.2 La preferencia de reprimirse a sí mismo en la comunicación

En este apartado, conoceremos otra característica comunicativa del confucianismo que se muestra a través de las *Analectas*. Se trata de una preferencia de reprimirse a sí mismo al expresarse, y no podemos encontrar una explicación más ilustrativa que unas palabras directas de Confucio. A continuación, tenemos la pieza número 16 del capítulo 1:

1.16 El Maestro dijo: “No os preocupéis si los demás no reconocen vuestros méritos; preocuparos si no reconocéis los suyos.”⁸¹

Este fragmento es filosófico en el sentido, simétrico en la gramática y rítmico en la fonética. Se trata de un enunciado con estética, no solo gramaticalmente, sino también semánticamente, tal la versión original como la versión traducida. Confucio dijo que si nuestros propios méritos eran silenciosos para los demás, no tenía que preocuparse, porque por un lado, creía que era solo una cuestión del tiempo. Así que en el pensamiento confuciano, la iniciativa o la voluntad espontánea de expresarse, o dicho de otro modo, dejar el propio yo al descubierto, no es popular, ni recomendable. En el idioma chino hay un refrán diciendo que “no todo lo que brilla es oro, pero el oro brilla tarde o temprano”; ni mencionar que los méritos brillan para siempre.

⁸¹ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Por otro lado, en la cultura tradicional china, decir de antemano o voluntariamente sobre lo que no es bueno o hábil trata de ser modesto y discreto. Sin embargo, contar sin necesidad las cualidades o méritos propios, incluso en el contexto de hoy en China, parece que no es un acto sensato, porque es todo lo contrario de la humildad confuciana. Por lo tanto, el valor confuciano en el ámbito comunicativo estuvo y está reprimiendo desde el origen el deseo de exponer suficiente y completamente lo interior de su pueblo.

No obstante, no estoy diciendo que Confucio estuviera en contra de la comunicación. Al revés, como ya hemos hablado sobre el papel comunicativo de Confucio, era un líder en la comunicación interpersonal. Además, tenemos motivos para creer que Confucio prestaba mucha atención a la comunicación, pero de un modo diferente. Lo desarrollaremos en la parte siguiente y veamos ahora otro fragmento sobre contenerse a sí mismo en revelar lo interior al mundo exterior. Abajo tenemos la número 17 del capítulo 19 de las *Analectas*:

19.17. El Maestro Zeng dijo: “Yo aprendí lo siguiente del Maestro: cuando un hombre revela su verdadero ser, es cuando está haciendo el duelo por sus padres.”⁸²

Zeng era un discípulo erudito de Confucio y más tarde se convirtió en un Maestro de otros. Así que en el citado anterior su título es Maestro también. Lo que Zeng había aprendido de Confucio era que el ser humano no solía expresar plenamente sus sentimientos y emociones, excepto en ocasiones extremas como perderse a los padres. Desde este fragmento, podemos por lo menos captar dos puntos.

Primero, Confucio él mismo era una persona que se reprimía a menudo en la vida y se exponía de una forma bastante moderada. Pero ¿eso es por el carácter personal de

⁸² CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Confucio? Evidentemente que no. Creemos que es por el marco de los ritos tradicionales. Siendo un valor supremo de la escuela confuciana, era literalmente difícil vivir al margen de los ritos. Ese marco ha dado direcciones y protecciones a la comunidad china, asimismo, también les ha dado límites y restricciones, y les ha dejado la templanza al expresarse como huella que llevaba el pueblo chino a cualquier lugar.

Segundo, se nota muy obviamente en este fragmento que la piedad filial en la ideología confuciana tiene una posición intocable, hasta podría ser una excusa que puede romper la represión derivada de los ritos, y conseguir un entendimiento general al mismo tiempo. Hablaremos más sobre este valor en el último apartado de este capítulo y a continuación, veamos la relación entre el lenguaje y el acto en el confucianismo.

3.3.3 La creencia en la magia de las palabras

3.3.3.1 La relación entre el lenguaje y el acto según confucianismo

La magia de las palabras aquí se refiere al poder del lenguaje, no solamente su poder de estructurar y exteriorizar el mundo mental, sino también su poder de controlar o, mejor dicho, “dominar” el desarrollo del acto real. Se trata de una creencia en que las palabras van a convertirse en realidad, y es una creencia bien y generalmente cogida entre todos, sin diferencia de idiomas o etnias. Como las oraciones religiosas, felicitaciones, palabras de tabú, conjuros e incluso ofensas verbales, lo decimos por el deseo que se conviertan en realidad, sea en sentido positivo o negativo; o no lo decimos por el temor a que se conviertan en realidad, pero todo es por la creencia de la magia de las palabras, del poder del lenguaje.

Sin embargo, las palabras en el contexto confuciano en la antigüedad china tenían una relación más estrecha con la realidad, porque en el confucianismo, ellas son las

acciones mismas. Por lo tanto, en las *Analectas* se enfatiza mucho la cautela y la prudencia del habla, porque el lenguaje puede causar directamente serias consecuencias de acuerdo con la profunda creencia en el carácter pragmático del lenguaje. Según Confucio, el lenguaje no es solo un medio de comunicación que puede conducir hechos, sino el hecho mismo. Veamos unos fragmentos de las *Analectas* relacionados con este punto. Tenemos la número 3 del capítulo 12:

12.3 Sima Niu preguntó sobre la humanidad. El Maestro respondió: “Quien practica la humanidad es reacio a hablar.” Aquél insistió: “¿Reacio a hablar? ¿Y a eso lo llamas humanidad?” El Maestro afirmó: “Cuando la práctica de algo es difícil ¿cómo se puede hablar de ello a la ligera?”⁸³

Sima Niu era un discípulo de Confucio, dicen que era un hombre hablador e impaciente. Así que por su carácter, cuando Confucio contestó su pregunta sobre la benevolencia, mencionó particularmente la forma de hablar. No obstante, ser lento para hablar es un principio del pensamiento confuciano en la comunicación. Porque como decimos antes, diferente de otros idiomas, los cuales generalmente solo describen o causan actos, el lenguaje chino en la ideología confuciana es un acto en sí mismo. A continuación, analizaremos unos fragmentos que muestran la relación entre el lenguaje y el acto en un contexto confuciano. Tenemos la número 13 del capítulo 2 de las *Analectas*:

2.13 Zigong preguntó qué era ser un verdadero caballero. El Maestro respondió: “Es quien solo predica lo que practica.”⁸⁴

⁸³ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁸⁴ *Ibíd.*

Como las palabras son las acciones mismas, si solo hay dicho, pero no hay hecho, sería una violación a la ética confuciana. Por lo tanto, es necesario solo decir lo que sepa y cumplir las promesas. Confucio lo dice no solamente una vez, sino que repite similares consejos en otras ocasiones. Veamos la número 22 del capítulo 4:

4.22. El Maestro dijo: “En la Antigüedad se era reticente a hablar, porque se temía deshonra de que las obras no estuviesen a la altura de las palabras.”⁸⁵

Deshonrar puede ser una palabra bastante fuerte en cuanto a relacionar con la reputación de alguien. El confucianismo toma las palabras como un acto hecho, si la realidad no se corresponde en su totalidad con las palabras, sería una deshonra a la -moralidad, y este valor no solamente existe en las *Analectas*, sino también tiene su manifestación en el lenguaje del pueblo chino hasta hoy. En el chino moderno hay una expresión común que se usa bastante para describir una situación en la que las palabras o el comportamiento de alguien es irrazonable y totalmente inaceptable. La expresión traducida al castellano de manera literal es “no se parece a las palabras”⁸⁶, aunque en una traducción de verdad van a usar su significado extendido como se ha mencionado anteriormente. Consideramos que lo que vive en la lengua cotidiana, vive en la cultura. El criterio de la escuela confuciana sobre la relación entre el lenguaje y el acto influye y sigue influyendo a la población china en sus actividades comunicativas en cualquier momento y lugar.

3.3.3.2 La adoración a los nombres en las *Analectas*

En este apartado, quería hablar sobre el fenómeno de la adoración a nombres de

⁸⁵ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁸⁶ 不像话 (bù xiàng huà): la traducción es propia.

comunidades que comparten el pensamiento confuciano. En el apartado anterior, hemos hablado sobre la creencia en la magia de palabras. Sin embargo, a diferencia de la aceptación general de casi todas las culturas de ella, considero que el fenómeno de la adoración a los nombres es particularmente bien recogido y aplicado en sociedades humanas confucianas. Luego veamos un texto citado de las *Analectas*, la número 3 del capítulo 13:

13.3 Zilu preguntó: “Si el soberano de Wei te confiara el gobierno del país, ¿cuál sería tu primera iniciativa?” El Maestro respondió: “Sin duda sería rectificar los nombres.” Zilu volvió a preguntar: “¿Lo harías realmente? ¿No es un poco inverosímil? ¿Para qué serviría esa rectificación?” El Maestro respondió: “¡Qué aburrido puedes llegar a ser! Allí donde un caballero no sabe, debe callarse. Si los nombres no se corrigen, el lenguaje carece de objeto. Cuando el lenguaje carece de objeto, no puede llevarse a cabo ningún asunto, languidecen los ritos y la música. Cuando los ritos y la música languidecen, los castigos y las penas equivocan su blanco. Cuando los castigos y las penas equivocan su blanco, las personas no saben dónde están. Por ello, un caballero debe ser capaz de expresar cualquier cosa que conciba y debe ser capaz de hacer cualquier cosa que diga. En el tema de lenguaje, un caballero no deja nada al azar.”⁸⁷

En este fragmento, podemos encontrar varios puntos de vista que relacionan con este trabajo. En primer lugar, “donde un caballero no sabe, debe callarse”, porque las palabras deberían concordar con la realidad. Lo que no se sepa, no se puede saber si es verdad o no, así que no se permite decir. En segundo lugar, “en el tema de lenguaje, un caballero no deja nada al azar”, como hemos mencionado antes, aunque la escuela confuciana tiene como preferencia reprimirse a sí mismo al expresarse, Confucio era nada anti-comunicación, al revés, creía que un caballero perfecto (Junzi) debería “ser

⁸⁷ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

capaz de expresar cualquier cosa que conciba y debe ser capaz de hacer cualquier cosa que diga”.

Una actitud seria en el ámbito comunicativo no equivale a hablar menos, sino a hablar responsablemente y saber las posibles consecuencias traídas por las palabras. En tercer lugar y la parte más importante de este fragmento, Confucio mencionó aquí con claridad su punto de vista sobre la relación entre el nombre y la entidad. Y la frase de esta pieza “si los nombres no se corrigen, el lenguaje carece de objeto⁸⁸” se ha convertido en una frase hecha citada con mucha frecuencia por el pueblo chino, significa que las palabras de una persona deben concordar con su identidad, posición o situación, si no, sus palabras no tendrían sentido.

Según lo que hemos hablado anteriormente, es sabido que el criterio de la lingüística confuciana presta mucha atención a los ritos, pero ¿para qué sirven los ritos? Consideramos que son para distinguir la identidad de uno del otro. Como en la lengua honorífica, cada uno tiene su variante correspondiente de la lengua según su identidad. Obviamente, los nombres tienen las mismas funciones, e incluso se tratan de sus funciones originales: distinguir uno del otro, sean personas u objetos. Y qué es ¿rectificar los nombres? En la misma obra en la que extraemos estos fragmentos, el traductor apuntó sus observaciones en la nota:

Rectificar los nombres: esta preocupación impregna todas las Analectas y resume la totalidad de la tarea confuciana. La utilización correcta del lenguaje es la base sobre la que se construye el orden sociopolítico.⁸⁹

De acuerdo con la nota del traductor, “rectificar los nombres” es para el orden sociopolítico al final. Los nombres son códigos creados por el hombre, según F. de

⁸⁸ 名不正,言不顺 (míng bù zhèng, yán bù shùn): la traducción es propia.

⁸⁹ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Saussure, son significantes y sensibles. Por lo tanto, también pueden contarse como entidades. Confucio ha dado tanto énfasis en la relación de nombres y entidades con una meta final de un gobierno organizado y eficaz, cada uno en su puesto y que no tendría caos jerárquico o moral. A continuación, tenemos la número 11 del capítulo 12 de las *Analectas*, la cual puede darnos un entendimiento más completo:

12.11. El duque Jing de Qi preguntó a Confucio sobre el gobierno. Confucio respondió: “Deja que el señor sea señor, que el súbdito sea súbdito, que el padre sea padre y que el hijo sea hijo”. El Duque comentó: “¡Excelente! Si el señor ya no es un señor, el súbdito, un súbdito; el padre, un padre, y el hijo, un hijo, ¿cómo podría estar ya seguro de nada, ni siquiera de mi comida diaria?”⁹⁰

En esta pieza citada la frase “deja que el señor sea señor, que el súbdito sea súbdito, que el padre sea padre y que el hijo sea hijo” ha sido una afirmación de suma importancia en toda la obra clásica. Si la interpretamos en relación con el concepto de “rectificar los nombres”, podemos comprender mejor el significado verdadero de esta frase. Nunca son solo los nombres ellos mismos. Detrás de los nombres, de acuerdo con el criterio de la relación del lenguaje y el acto en el confucianismo, son muchos otros conceptos que conllevan los nombres. Quería añadir otra vez una nota del traductor de la versión en castellano que utilizamos en este trabajo, ha explicado de forma bastante ilustrativa las informaciones que contienen los nombres:

Desde el punto de vista confuciano, el orden sociopolítico se basa en una correcta definición de la función, identidad, deberes, privilegios y responsabilidades de cada individuo. Es una enseñanza que, incluso hoy, no ha perdido nada de su relevancia...⁹¹

⁹⁰ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁹¹ *Ibíd.*

Por lo anterior, “rectificar los nombres” puede asegurar “una correcta definición de la función, la identidad, los deberes, los privilegios y las responsabilidades de cada individuo”. En el confucianismo, los nombres tratan de reglamentos concretos del orden social, clases jerárquicas y los ritos. Si los nombres son correctos, y cada individuo se comporta adecuadamente de acuerdo con sus nombres por la creencia en que las palabras son acciones mismas, a juicio de Confucio, no tendría problemas de gobernar un Estado. Confucio prestó tanta atención a la cuestión de rectificar los nombres, e incluso sería su primera acción al tener el permiso de gobernar un país. De acuerdo con lo que hemos hablado, podemos deducir que eso es porque los nombres pueden funcionar igualmente que los ritos, dan indicaciones y restricciones al mismo tiempo a cada individuo, para asegurar que no hay espacio para la incertidumbre o la confusión sobre la obligación correspondiente a cada comportamiento específico suyo.

Hasta aquí podemos percibir con claridad la relevancia de los nombres para la comunidad china. Siendo un código específico y muy especial para el ser humano, el nombre se ha convertido en un tipo de tótem para cada individuo y le es atribuido otros sentidos y poderes. En la China antigua, uno de los tabúes más generalizados era la prohibición de mencionar el nombre del emperador, tampoco se permitía usar los mismos caracteres que el nombre del emperador, e incluso utilizar otros caracteres de las mismas pronunciaciones podían recorrer riesgos. No obstante, el emperador no es el único que protege tanto su nombre. Existe un tabú que comparte todo el pueblo chino hasta hoy: no se puede escribir los nombres en color rojo, porque eso significa que la persona que lleva ese nombre ha muerto. En fin, hay que tener en cuenta que las cuestiones en relación con nombres siempre van a ser más delicados, porque el nombre nos representa y nos identifica.

Si hay una cosa que no se puede nombrar, pues sería la nada, supongo que eso equivale a que no existe, porque hasta que el concepto de “nada” puede ser nombrado.

Y si una persona no se puede ser nombrada, ¿es que esa persona no existe? --- Sí existe físicamente, pero está fuera de la comunicación interpersonal, así es como no existe para los demás. El nombre nos permite tener identidad y relaciones interpersonales, pero al mismo tiempo, cada uno vive bajo el control de su propio nombre. Los nombres no son solamente caracteres y códigos acústicos, en un contexto confuciano, e incluso pueden ser el conjuro más corto, pero más eficiente.

En la obra clásica de la literatura china *Viaje al Oeste* o *Peregrinación al Oeste*⁹², el rey mono, que era el gran discípulo del maestro monje quien quería peregrinar al Oeste (India) para recoger sagradas escrituras budistas, derrotó a un monstruo con un instrumento con poder místico en forma de una calabaza. El poder místico de ese utensilio es que cualquiera que contestaba a su nombre frente de la calabaza iba a ser devorado por ella. El nombre había sido la crucial información en esta leyenda, e igual pasa en las obras japonesas.

Tenemos un ejemplo de una película de animación famosa llamada *El viaje de Chihiro*⁹³. En la película japonesa, una niña de 12 años llamada Chihiro, entró en un mundo mágico y no pudo regresar a su mundo real, porque la dueña del mundo mágico le había quitado el nombre. Según la película, sin el nombre, Chihiro iba a perder todas las memorias de su propio mundo y nunca podía volver más. El nombre se ha convertido en un símbolo de la relación entre Chihiro y su propio mundo, también ella misma, porque el nombre es su conexión con su mundo real. Sin nombre y sin memorias de su pasado, ella perdería toda su identidad. En la película, Chihiro recuperó su nombre con ayuda de un amigo y empezó su primer paso para regresar a su mundo real.

Con estos dos ejemplos respectivamente de la China antigua y de Japón, podemos captar la idea de que el fenómeno de la adoración de los nombres existe no solamente

⁹² 《西游记》 (xī yóu jì): esta obra tiene diferentes nombres según diferentes versiones de traducción.

⁹³ 《千と千尋の神隠し》 en japonés y 《千与千寻》 en chino. Tenemos el enlace de las informaciones sobre esta película, URL: <https://www.imdb.com/title/tt0245429/>

en las obras clásicas, sino también en las obras presentes desde las sociedades que comparten el pensamiento confuciano. No estamos diciendo que la ideología de la escuela confuciana ha sido el origen de este fenómeno, pero consideramos que la ideología confuciana ha dado apoyo e influencia a la adoración de los nombres, y esta influencia ha alcanzado nuestros días. Incluso hoy en día, hay muchos padres que nombran a sus hijos con caracteres de las *Analectas* que llevan un valor confuciano sin darse cuenta de eso. Como Li (礼), Rén (仁), Dé (德) y el carácter Jūn (君) de Junzi, estos caracteres con significados representativos del pensamiento confuciano, que hemos analizado bastante detalladamente en la parte anterior, siguen siendo opciones populares al nombrar a niños de los padres chinos. Y esos nombres con valores confucianos detrás, han sido un conjuro más corto y específico en nuestro mundo real, para que el nombrado se comporte de acuerdo con su nombre y vive bajo una indicación silenciosa e invisible de la escuela confuciana.

3.3.4 Conceptos femeninos en las *Analectas*

3.3.4.1 El fondo histórico de la comunicación para las mujeres

Como hemos hablado en el comienzo de este capítulo, la época de Confucio fue una época de transición desde la Edad de Bronce a la Edad de Hierro y la generalización de instrumentos agrícolas de hierro ya empezó con el afán de roturar y cultivar en tierras privadas. Así que algunos campesinos se convirtieron en nuevos miembros de la clase terrateniente por poseer suficiente mano de obra en la familia para apropiarse más tierras sin dueño como fuera posible. Como sabemos que generalmente la mano de obra en la agricultura eran varones en una sociedad feudal, esto condujo a que la aportación económica de los hombres fuera mucho más significativa que la de las mujeres, y la primera y principal tarea de las mujeres fuera tener más hijos varones. Esta causa

económica la tomamos como el origen de una serie de reacciones en cadena; aunque no empezó en la época de Confucio, el fondo histórico se había definido.

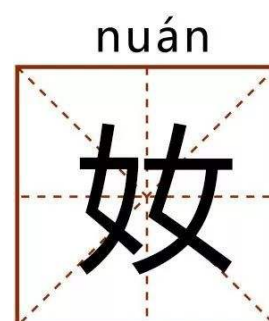
Podemos confirmar el papel decisivo de la contribución económica en el estatus de los hombres y las mujeres a través de un ejemplo contrario. Como sabemos, Confucio era del Estado Lu, situado en el noreste de China y hoy pertenece a la provincia de Shandong, donde principalmente se siembra el trigo. Mientras tanto, en el sur de China, se siembra principalmente el arroz, por la diferencia de la distribución de recursos hídricos respecto al norte. A parte del cultivo del arroz, por la diferencia del clima, especialmente en el sureste de China donde están las provincias de Zhejiang y Jiangsu de hoy, gran parte del pueblo local se dedicaba a la sericultura desde la antigüedad. Como generalmente el arte de la producción de seda solo lo sabían y realizaban las mujeres, las aportaciones económicas de las mujeres en estas zonas eran aseguradas y reconocidas, sus posiciones sociales y familiares también han resultado más agradables, por la coherencia histórica y cultural, desde las épocas feudales hasta nuestros días.

Cuando estudiamos las relaciones interpersonales en la comunicación, la relación de género también se trata de un tipo de las relaciones interpersonales. Sobre la comunicación entre mujeres, hemos hablado con la escritura de las mujeres de China anteriormente; sobre la comunicación entre los hombres y las mujeres de la antigüedad china, todavía no la hemos mencionado particularmente. Por un lado, no hay muchos materiales enfocados en ellas en las *Analectas* o en otras obras clásicas; por otro, por sentido común, de una época feudal, cerrada, tradicional y patriarcal (desafortunadamente creo que hoy sigue igual), se trata de una herida sin cicatrizar que hay que mostrar, aunque duela.

Hemos hablado sobre el fondo histórico y principalmente las razones económicas para el estatus de las mujeres en la antigua China. Por lo anterior, podemos saber que

en la China antigua, los hijos varones solían ser más importantes para una familia, y ellos entraban a colegios fundados por el gobierno (para la aristocracia) o colegios privados (para el pueblo) para aprender artes clásicos. Por lo tanto, ellos sabían mejor los ritos, comprendían más plenamente los valores tradicionales, y habían conseguido una mejor postura y un contexto patriarcal para expresarse. Sin embargo, ¿cómo era la situación de la comunicación para las mujeres en la China antigua? Seguro que existía prejuicio en contra de la comunicación femenina. Tenemos un ejemplo innegable de esta discriminación comunicativa.

En el idioma chino hay un carácter que se compone por dos radicales iguales que significa “mujer” (女 nǚ), como enseña la imagen a la derecha. Este carácter 姍 (nuán) no es un carácter común, hasta que una mayoría de los chinos que han recibido una educación superior no saben cómo pronuncia ni qué



significa este carácter sin consultar un diccionario. Su pronunciación es como la del paréntesis, y contiene dos significados. Primero, significa discusión; segundo, significa torpeza. Como hemos mencionado en cuanto al análisis del carácter Rén, desde el punto de vista de la etimología, el carácter 姍 (nuán) trata de caracteres compuestos ideogramáticos (会意 huìyì), lo cual se refiere a que el significado del carácter es el conjunto de los significados de sus radicales. Por consiguiente, no podemos tener otro resultado que este carácter que significa “dos mujeres” equivalen a “discusiones”, o peor, dos mujeres conjuntas equivalen a la “torpeza”. A través de este carácter, aunque no es un carácter regular y común, podemos percibir un poco la situación difícil de las mujeres en la comunicación durante la antigüedad china.

Desde este ejemplo y el fondo histórico del estatus de las mujeres, podemos hacer una síntesis breve. En primer lugar, por la baja posición social y familiar, las mujeres no tenían el control propio de su voz. Como en la obra clásica del confucianismo, hay

muy pocos fragmentos que contienen figuras femeninas en las *Analectas*. La ausencia de los papeles femeninos, aunque no absoluta, ha mostrado una depreciación de las opiniones suyas. La parte más irónica era que no lo hicieron así con intención los hombres de aquellas épocas, quizá nunca se hubieran dado cuenta de eso. Era meramente que las opiniones de las mujeres no importaban.

En segundo lugar, si bien las mujeres hablaban y contaban sus ideas, no serían escuchadas porque el resto iban a pensar que lo que decían las mujeres no valía, eran discusiones sin sentido o ideas insignificantes. Así que los papeles femeninos antiguos siempre eran silenciosos, su poder de expresarse fue privado por el gran contexto comunicativo sociocultural de la antigüedad china. No hablaban, o no habían sido escuchadas. Nada de extraño, pues, que las mujeres chinas de aquel entonces hubieran inventado una escritura de las mujeres, porque sus deseos y necesidades de comunicarse seguían siendo fuertes a pesar del ambiente sociocultural no amable para una comunicación suya.

3.3.4.2 La actitud de Confucio sobre las mujeres en la comunicación

De acuerdo con lo que hemos hablado en la parte anterior, en las *Analectas* hay muy pocas piezas que contengan papeles femeninos. Así que sobre la pregunta de ¿quién no habla en las *Analectas*? La respuesta sería las mujeres. Y ¿de qué de hablan? Tampoco han hablado mucho en las *Analectas* sobre las mujeres. Abajo tenemos el fragmento más citado en relación con la actitud de Confucio sobre las mujeres. Hay que enseñar que existen varias interpretaciones de diferentes épocas sobre este fragmento, y lo hablaremos después. Tenemos la número 25 del capítulo 17:

17.25 El Maestro dijo: “Las mujeres y los subordinados son especialmente difíciles de manejar: sed amistosos, y se familiarizan demasiado; sed distantes, y

se ofenderán.”⁹⁴

Desde este fragmento es muy fácilmente juzgar que Confucio era un personaje con una fuerte discriminación en contra de las mujeres, porque agrupó a las mujeres con los subordinados de la casa y dijo que eran difíciles de manejar. En realidad, antes de dar una traducción adecuada, quedan varias hipótesis para analizar. Veamos primero cómo comentó el traductor en la nota, porque pensamos que ha brindado una nueva explicación que por el presente no hemos visto en otro lugar.

Nota de 17.25

Las mujeres y los subordinados: literalmente, “mujeres y hombres del vulgo”. Contrariamente a lo que se ha supuesto a menudo erróneamente, Confucio no está haciendo aquí una afirmación universal que equipararía en la misma categoría a las mujeres y a los “hombres de vulgo”. En realidad.....indica aquí que la observación de Confucio se encuadraba simplemente en el reducido y específico contexto del hogar. Para el cabeza de un gran clan familiar reunido en el mismo recinto, las relaciones con los miembros femeninos del hogar y con el personal doméstico les planteaba delicados problemas de relación y autoridad.⁹⁵

Como el traductor considera que Confucio estaba refiriéndose a las relaciones interpersonales entre un gran clan familiar, ha traducido la palabra original en chino “小人” (xiǎo rén) como “subordinados”, pero quedan otras posibilidades sobre su traducción. Además, quería añadir otras opiniones sobre la traducción de “las mujeres” del chino antiguo a los idiomas del presente. En primer lugar, en la versión original, los caracteres que representan “las mujeres” son “女子” (nǚ zǐ). Es la palabra del chino moderno que significa mujeres. En el chino antiguo, generalmente llaman a las mujeres

⁹⁴ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁹⁵ *Ibíd.*

como “妇” (fù), un carácter también con un radical “女” (nǚ) y significa “mujeres casadas” hoy en día.

En segundo lugar, el carácter “女” (nǚ) es un carácter intercambiable del “汝” (rǔ), lo cual, aparte de ser un apellido, es un pronombre personal y significa “tú”. Su uso siendo carácter intercambiable de “tú” había sido bastante frecuente en otros textos antiguos chinos, hasta que últimamente, hay estudios que defienden que todos los 18 caracteres “女” (nǚ) dichos por Confucio en las *Analectas* son caracteres intercambiables del carácter “汝” (rǔ)⁹⁶. Se trata de un pronombre, no un sustantivo, que se refiere al interlocutor del hablante.

En tercer lugar, la palabra “小人” (xiǎo rén) en el chino de hoy significa lo contrario de Junzi, con el sentido de fallos éticos: aunque saber con claridad qué es un caballero perfecto en el marco confuciano, excepto por no haberlo conseguido, el habla o el comportamiento de alguien aún ha sido todo lo contrario de un Junzi. Sin embargo, existe otra interpretación diciendo que la palabra “小人” (xiǎo rén) aquí en el texto citado se refiere simplemente a los hombres que no tienen acceso a la educación y sin conocimientos completos sobre los ritos y reglas morales. Sea como sea, otras interpretaciones de esta palabra no se refieren específicamente a los subordinados de la casa, sino a las personas con una situación contraria de las moralidades bajo el valor confuciano. Así que se trata de una diferencia de clase, identidad y la educación ética entre un Junzi y “小人” (xiǎo rén), y la traducción literal, como el traductor dijo en la nota, quizá sea la más adecuada, ya que se refiere a los “hombres del vulgo”.

Por lo tanto, la frase original en chino antiguo de las *Analectas* se puede traducir como: “Solo gente como tú y los hombres del vulgo son difíciles de tratar.”

Y según las informaciones recogidas, dicen que aquí el interlocutor de Confucio

⁹⁶ Mencionado en el prólogo del libro *La traducción nueva de las Analectas* publicado el septiembre de 2005 por la casa editorial del diario del público bajo la guía del Instituto de los estudios de Confucio.

era uno de sus discípulos llamado Zigong. No obstante, Zigong era uno de los discípulos favoritos de Confucio. Ha sido el primer ministro en su carrera política y un comerciante con éxito. Además, se convirtió en un Maestro como Confucio ya a edad avanzada y tenía discípulos famosos también. En fin, era un hombre impecable bajo el criterio confuciano. Por eso, si la traducción nueva es convincente desde el punto de vista de la semántica, tendríamos encontrar una causa razonable para explicar por qué Confucio habló así a uno de sus discípulos favoritos.

Sea como sea, la traducción de este fragmento ha sido muy discutible durante las investigaciones de las *Analectas*, porque es como la única afirmación de Confucio en las *Analectas* sobre su actitud hacia las mujeres, pero podemos analizar desde otros puntos de vista. Se le murió a Confucio su padre cuando tenía 3 años, y su familia cayó en una situación muy difícil desde su muerte. Su madre trabajaba día y noche en los oficios humildes para alimentarle y a un hermano suyo con discapacidad. Confucio también dijo en las *Analectas* que era pobre en su juventud. Por lo tanto, el Maestro respetaba mucho a su madre desde su interior. A través de sus ideas de la piedad filial, podemos ver que no hay diferencias entre padres y madres. Siempre han sido mencionados juntos, no existe ninguna preferencia o discriminación.

Sin embargo, las relaciones familiares y las actitudes ideológicas no son lo mismo. El respeto y amor para los miembros femeninos de la familia no es suficiente para ser pruebas de determinar la actitud de Confucio hacia las mujeres, pero podemos decir que Confucio respetaba a las mujeres en temas específicos como la piedad filial. Al fin y al cabo, Confucio se encontraba en una sociedad feudal en la que la esclavitud acabó por ser abandonada, y es difícil o, mejor dicho, casi imposible superar los límites de los tiempos y de la historia. No hay oficiales femeninos en la corte, no hay ninguna discípula entre los discípulos de Confucio. Debemos admitir que seguramente Confucio tiene una tendencia a despreciar a las mujeres, pero al mismo tiempo, el pensamiento

suyo sobre “amar a todos”⁹⁷ le ha hecho un sabio que tenía un concepto de respetar a toda la humanidad sin diferencia.

También hay que mencionar particularmente que en el confucianismo sí que existe bastante ideología sobre la represión a las mujeres. Como moralidades y ritos feudales específicamente para las mujeres en todos los aspectos de su vida cotidiana, especialmente en la comunicación, que no tenía la libertad ni el derecho a expresarse, tampoco tendrían la suerte de ser escuchadas o que fueran tomadas seriamente sus opiniones. Sin embargo, no vienen directamente de Confucio, sino de otros representantes de esta escuela después de cien hasta mil quinientos años. Pero solamente por el papel femenino casi ausente en las *Analectas*, podemos percibir que la situación comunicativa de las mujeres en esas épocas no era agradable.

No obstante, con un solo fragmento mencionado (quizá mencionado) la actitud de Confucio hacia las mujeres, pero con distintas interpretaciones, no podemos sacar ninguna conclusión sobre la pregunta de ¿cuál era la actitud de Confucio hacia las mujeres en la comunicación? Tampoco podemos encontrar otros materiales significativos sobre este tema en las *Analectas*. Por último, quería citar las palabras del traductor del fragmento único que hemos citado del mismo libro como una respuesta de esta pregunta:

Aunque sería injusto acusar a Confucio de tener prejuicios basándose en esta única sentencia, ... sería también una torpeza esperar que Confucio hubiera podido en su visión de las mujeres apartarse significativamente de la mentalidad de su época.⁹⁸

⁹⁷ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

⁹⁸ *Ibíd.*

CAPÍTULO IV

El taoísmo y sus huellas en la Retórica y en la comunicación china

En el capítulo anterior hemos hablado sobre que el confucianismo no es una religión, ni una pura filosofía. El concepto esencial confuciano, la benevolencia, se enfoca principalmente en la ética y en la administración política. Mientras tanto, el taoísmo⁹⁹ también presta atención a la moralidad en la formación personal, pero excepto esto, la ideología taoísta trata primordialmente de una filosofía basada en el Tao. La concepción del Tao, desde el prisma oriental, es el origen de todas las entidades físicas, la regla y la ley fundamental del universo y es altamente abstracta y especulativa. Eso es muy diferente a la escuela confuciana, la cual, básicamente, se trata de un pensamiento de racionalidad práctica con una meta original (en realidad también meta final) de servir a la política.

No obstante, la ideología taoísta, especialmente la de su fundador Laozi, puede contarse como una pura filosofía que intenta concebir y explicar el mundo y la vida a su manera. En la doctrina de Laozi, el Tao no solo es la ley universal que rige el movimiento del mundo material, sino también es la regla básica que la sociedad humana debe seguir en sus actividades en todos los aspectos. Como hemos dicho, la filosofía taoísta puede ser el primer pensamiento en la historia china que pertenece realmente al

⁹⁹ Hay que enseñar que la palabra “taoísmo” puede ser entendida como la religión taoísta también (道教, dào jiào), la cual es una religión local de China. Sin embargo, en este trabajo, del taoísmo que hablamos se refiere meramente a la escuela filosófica taoísta (道家 dào jiā).

campo de la pura filosofía, pues, ¿qué es Tao, que esta escuela se llama taoísmo por él?

La palabra “Tao” apareció mucho más antes que la utilizara Laozi para denominar sus doctrinas. La razón por la cual la escuela fundada por el maestro Laozi se llama *taoísmo* era que Laozi propuso una ideología completa basada en el “Tao” como la percepción filosófica más alta de sus pensamientos. Sin duda alguna, Tao es la idea más abstracta, más especulativa y al mismo tiempo, más significativa en toda la filosofía clásica china. No solo tiene un alto estatus filosóficamente, sino también afecta profundamente a la fisonomía de toda la cultura tradicional china.

Aparte de Laozi, otro representante incomparable del pensamiento taoísta es Zhuangzi, de quien hemos hablado un poco en el capítulo II por su distinguida aportación a la Retórica china. Particularmente por sus contribuciones al desarrollo y enriquecimiento del lenguaje, Zhuangzi también puede contarse como un gran literato por su único y fascinante estilo de lenguaje. Su obra, con su propio nombre, *Zhuangzi*, no solamente se trata de una obra representativa de la escuela taoísta, sino también es una obra magnífica en la literatura clásica china por el uso caprichoso y sofisticado de las palabras.

Entre las cien escuelas de diferentes ideologías, durante los períodos de los Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño, casi todas las escuelas se han involucrado en temas de la comunicación, pero entre ellas el confucianismo y el taoísmo se tratan de las dos que se relacionan más. Por lo tanto, parece indispensable analizar el taoísmo desde la perspectiva de la comunicación lingüística. Así que, en este capítulo, tomaremos el *Tao Te Ching*, la obra legendaria del fundador Laozi, y *Zhuangzi*, como los dos textos modelo para analizar, con la meta de conocer el taoísmo desde las perspectivas de la retórica, del lenguaje y de la comunicación.

4.1 Características comunicativas de Laozi en el *Tao Te Ching*

4.1.1 La palabra “Tao” y la palabra “Te”

La comunicación puede ser uno de los modos más esenciales de formar sociedades humanas, sean las antiguas o las modernas, porque los hombres se relacionan entre sí a través de distintas formas de actividades comunicativas y luego serían capaces de estructurar el reconocimiento de una comunidad social y conseguir una identidad como un miembro de una sociedad específica. Por consiguiente, la comunicación se trata de una forma de congregar individuos en un colectivo. Entre las ideologías comunicativas de la antigüedad china, el confucianismo pertenece justamente a esta categoría. Las moralidades y los ritos al realizar actos comunicativos de la escuela confuciana infiltraban el modo de ser del pueblo chino y fomentaban la construcción de la red social con jerarquías estrictas en aquellas épocas. Así que el concepto confuciano de la comunicación se basa en el sentido público y colectivo, y se enfoca en la función del mantenimiento y el control de la comunicación para sociedades humanas.

Mientras tanto, el concepto taoísta de la comunicación vive al margen de esa función de la escuela confuciana, especialmente la concepción de Zhuangzi en la comunicación, la cual se trata de una ideología que tiene su cimiento en la individualidad. Aunque aparentemente, el confucianismo y el taoísmo ambos hablan de una formación de buenas cualidades en la personalidad, en el fondo tienen diferentes objetivos. El taoísmo no persigue convertir en un caballero perfecto en la vida terrestre, ni busca una vida infinita más allá. Solo ofrece una nueva y propia perspectiva de interpretar el mundo fuera del yo, para vivir más tranquila y felizmente (aunque con pocos bienes materiales) en su vida presente, y se trata de una perspectiva más libre y natural, con menos limitaciones y represiones desde la sociedad humana y el valor común.

A continuación, tendremos la obra clásica taoísta, *Tao Te Ching*. En realidad, es mucho más que clásica, aunque solo contiene unas cinco mil palabras, puede ser la

única obra representativa de toda la sabiduría taoísta y la filosofía clásica en la historia china. *Tao Te Ching* se divide en dos partes, que son *Tao Ching* y *Te Ching* respectivamente. La palabra “Ching” aquí puede ser entendida como “obra clásica”, así que la clave de tener un entendimiento correcto del nombre de la obra depende en las dos palabras de “Tao” y “Te”.

La palabra “Tao” en chino es 道 (dào), y aquí se pone “Tao” en vez de “Dao” como su pinyin, sería una adaptación a la costumbre occidental de pronunciación. Igual pasa en el “Te”. El significado más básico del 道 (dào) es “camino”, como el que solemos utilizar al intentar explicar qué es Tao. Al mismo tiempo, tiene otros significados también muy utilizados como “reglas”, “hablar”, “razones”, etc., y en la obra *Tao Te Ching*, cuando se aparece solitariamente, prefiero decir que se refiere al significado de “ley universal”.

Mientras tanto, la palabra “Te” en chino es 德 (dé), de la cual hemos hablado detalladamente en el apartado de los caracteres intercambiables del capítulo III. Como hemos mencionado anteriormente, el carácter 德 (dé) significa originalmente “órbitas de los planetas” en el chino antiguo, y luego tiene significados derivados, como actuar y desarrollarse con respeto a las reglas de la naturaleza y de la sociedad humana. Más tarde tiene el significado extendido como “virtudes”, lo que se trata de su significado primario hoy en día. Sin embargo, tampoco podemos olvidar el significado suyo como “las reglas celestiales”.

Por lo anterior, podemos deducir que el nombre de *Tao Ching* significa “obra clásica de la ley universal”; el nombre de *Te Ching* puede significar “obra clásica de virtudes” como su significado de hoy o puede ser entendido como “obra clásica de reglas” por el significado original del carácter 德 (dé). Aparte de esto, hay que mencionar que en el chino moderno el carácter 道 (dào) y el carácter 德 (dé) ya se utilizan juntos como una palabra entera y fija: 道德 (dào dé), la cual, a mi juicio, es la

traducción más directa de la palabra “virtudes”. A continuación, comenzamos el análisis de las características del lenguaje y del estilo comunicativo de Laozi en el *Tao Te Ching*.

4.1.2 El elogio de ser suave

4.1.2.1 El poder suave

El tema principal del *Tao Te Ching* es sobre el Tao, sin duda alguna. Como Confucio intentó poner en claro el Rén en las *Analectas*, Laozi intentó aclarar qué es Tao y cómo acercarlo con múltiples explicaciones en el *Tao Te Ching*. No obstante, a diferencia de la manera que utilizó Confucio, que se trató de una interpretación relativamente directa con ejemplos bastantes prácticos y comprensibles, Laozi acudió al poder del lenguaje con distintas metáforas creativas. Posteriormente, tendremos unos fragmentos extraídos de la obra extraordinaria, y con ellos intentamos mostrar la primera característica del *Tao Te Ching*: el elogio de ser suave, y su manifestación en la comunicación. Laozi dijo así en el capítulo XL:

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao; debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao. Los diez mil seres del mundo nacen del ser; el ser nace del no-ser.¹⁰⁰

En este fragmento, Laozi apuntó directamente que la debilidad era la propia cualidad del Tao. Sin embargo, esta debilidad no trata de una situación simplemente contraria de ser fuerte o poderoso, sino, desde mi perspectiva, un estado inicial de la vida. Laozi creía que la ley universal era la ley natural, tomaba la vida humana y la naturaleza como un conjunto, y pensaba que el estado inicial de la naturaleza es aquello

¹⁰⁰ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

con más vitalidad, más esperanza y más posibilidad. El fragmento siguiente sería más ilustrativo sobre este punto, tendremos el capítulo LXXVI:

El hombre, al nacer débil y blando, tórnase al morir fuerte y duro. Las yerbas todas y los árboles, al nacer débiles y blandos, tórnase al morir secos y tiesos. Por eso fuerza y dureza son atributos de la muerte, debilidad y blandura atributos son de la vida. Por eso las armas fuertes no vencen, el árbol vigoroso muere. Lo fuerte y lo grande están debajo, y arriba lo que es débil y lo que es blando.¹⁰¹

Según los dos textos anteriores, Laozi consideraba que la fuerza y la dureza son atributos de la muerte, mientras tanto, la debilidad y la blandura son atributos de la vida. Además, pensaba que la propia cualidad del Tao cae en la debilidad. A través de su observación y comprensión sobre el movimiento circular de la vida quieta de la naturaleza, Laozi tiene una visión extendida a los asuntos humanos y creía que los débiles y flexibles en el mundo tenían más fuerza para sobrevivir, porque los duros y sólidos eran más proclives a sufrir quebrantamientos. Por eso, para los árboles vigorosos tienen más posibilidades ser cortados por el hombre o ser quebrados por la fuerza natural, pero las hierbas aguantarían con éxito hasta el final de tormentas.

Algunas opiniones consideran que Laozi solo ha prestado atención a la regla natural, y ha despreciado la lucha y la iniciativa del ser humano. No puedo dar mi consenso a este punto de vista. Considero que lo que elogiaba Laozi es tomar el respeto a la ley natural como la base para desarrollar actividades humanas, y aparte de eso, sacar lecciones de la enseñanza sin palabras de la naturaleza. La cualidad de la debilidad no es un sinónimo de la cobardía o falta de ganas de conseguir progreso o desarrollo, sino un estado no exagerado, ni llamativo en el movimiento circular de la vitalidad

¹⁰¹ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

natural, y en el fondo, contiene una gran energía para desarrollar. Sin embargo, la explicación de Laozi es bastante filosófica, y con alta posibilidad que deja otras interpretaciones razonables. El siguiente fragmento sobre su preferencia a lo blando y lo débil es el capítulo XXXVI del *Tao Te Ching*:

Si quieres encogerlo, antes debes estirarlo. Si quieres debilitar algo, antes debes fortalecerlo. Si quieres eliminar algo, antes debes apoyarlo. Si quieres conquistar algo, antes debes entregarlo. Eso se llama “clarividencia sutil”. Lo blando y lo débil triunfan de lo fuerte. El pez no puede abandonar las profundidades. Los instrumentos eficaces del Estado no se pueden mostrar a los hombres.¹⁰²

Las últimas frases de este texto citado son más fáciles para comprender. El pez no puede salir de las profundidades del agua porque subir a la superficie del agua significa estar expuesto a la posibilidad de ser capturado por el hombre. Además, mejor esconder los instrumentos eficaces del país para que llamen menos atención, o no se sea demasiado pasivo al reaccionar en asuntos de la defensa nacional. Así que esta “debilidad” también se refiere a un aparente estado débil, pero quizá la realidad no sea así. Sabe mantener el propio poder en una posición no tan agresiva para los demás, se trata de una capacidad llena de sabiduría suave.

Hay que mencionar que en la versión original en chino, cuando Laozi mencionó el concepto de lo blando y lo débil, utilizó el carácter “柔” (róu, suavidad, blandura) y el carácter “弱” (ruò, debilidad). En realidad en el chino “柔弱” también es una palabra entera con dos caracteres que significa fácilmente estar herido, débil, delicado e inofensivo. Y la forma de conjuntar dos caracteres de significados semejantes es una forma bastante utilizada en el chino al crear palabras con dos caracteres. No obstante,

¹⁰² LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

a mi juicio, son sinónimos, pero no iguales, porque la traducción “debilidad” puede eliminar la posibilidad de poner la potencia en algún lugar encubierto y seguro, dicho de otro modo, no hacer daño a su alrededor. Por consiguiente, he puesto el subtítulo de este apartado como “elogio de ser suave”, en vez de “elogio de la debilidad”.

4.1.2.2 La diferencia entre la suavidad y la debilidad

Laozi no ha abogado por ser meramente débil para sobrevivir, sino la “clarividencia sutil” de mostrar y utilizar con sabiduría nuestro poder y energía. Personalmente, prefiero la palabra “suave” para describir un estado así. En la versión española, hemos encontrado enunciados que traducen el carácter “柔” (róu, suavidad, blandura) y el carácter “弱” (ruò, debilidad) ambos como “lo débil”. No estoy muy de acuerdo con convertir estos dos caracteres diferentes en caracteres intercambiables y dejarlos compartir una misma traducción como “debilidad”.

En el capítulo XLIII del *Tao Te Ching*, aunque en la versión original se pone el carácter “柔” (róu, suavidad, blandura), la traducción es *Lo débil del mundo cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay*.¹⁰³ Supongo que el traductor también sabe la diferencia de los dos caracteres, pero aquí en este enunciado no es conveniente decir “lo blando” porque el sujeto aquí mejor contiene un carácter con vida, pero utilizamos “blando” para describir sustancias sin vida más frecuentemente. Por lo tanto, desde mi perspectiva, la palabra “suave” sería más conveniente para describir la cualidad propia del Tao que Laozi intentaba expresar en el *Tao Te Ching*. Y ¿cómo esta “clarividencia sutil” muestra en la comunicación? El siguiente fragmento, parte del capítulo LXVII, quizá nos conduzca a una respuesta:

¹⁰³ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

Tengo tres preseas que guardo con esmero. Llámase la primera amor; sobriedad, la segunda; la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero. Con amor puedes ser valiente; con sobriedad, generoso; no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres.

Se trata de unos enunciados muy importantes para entender la ideología de Laozi, quien dijo que tenía tres cualidades preciosas para llevar toda la vida, la primera era “amor”, la segunda era “sobriedad” y la tercera era “no se atreve a ser el primero”. Hay que mencionar particularmente que la traducción sobre la primera presea ha sido distintas en diferentes versiones. Aquí es “amor”, un concepto grande, pero no preciso. La versión original es un carácter 慈 (cí), que es una percepción no tiene una traducción correspondiente en lenguas occidentales¹⁰⁴. En otras versiones de traducción, este 慈 (cí) ha sido traducido como “compasión”, y “tomar la precedencia de los demás”. Prefiero traducirlo como “amor compasivo”, lo cual lleva el significado de entender los deseos y necesidades de los demás e incluso pensar desde la prioridad suya.

Y ¿cómo “el amor compasivo”, “la sobriedad” y “no se atreve a ser el primero” tienen su manifestación en la comunicación? Empezamos desde el relativamente fácil, que es el último. En el capítulo I hemos mencionado que en ocasiones no familiares, el pueblo chino siempre guarda el silencio, especialmente los estudiantes chinos en clases occidentales. Creo que la idea de “no se atreve a ser el primero” puede ser una causa cultural, que a una parte de la comunidad china le gusta un estilo indirecto y un método implícito en la comunicación. Porque no querían expresar sus opiniones completas de una vez por si acaso había alguna parte que no sería bueno para decir (digo una parte de la comunidad china porque con la educación presente, esta preferencia comunicativa ha cambiado poco a poco en las nuevas generaciones). Además, el concepto de “no se

¹⁰⁴ El concepto “Ci” incluye los significados de palabras como “misericordioso”, “piadoso” o “caritativo”, pero no se limita a esos significados.

atreve a ser el primero” también puede conducir a una actitud humilde en la comunicación, si pueden conseguir sus metas comunicativas al final, preferirían una manera suave y no agresiva, o dar opresión a nuestros interlocutores en las actividades comunicativas.

El segundo tesoro de Laozi es “la sobriedad”, y podemos entenderlo como una sobriedad en las palabras. Laozi dijo que *las palabras verdaderas no son gratas, las palabras gratas no son verdaderas*¹⁰⁵. Por lo tanto, una decoración o un adorno sin necesidad no es recomendable al transmitir informaciones bajo un marco comunicativo taoísta. Lo que justamente, como hemos dicho en el capítulo anterior, Confucio tampoco recomendaba palabras “ingeniosas y afectadas”.

El último es el amor compasivo, y nos daría giros hacia el poder de ser suave otra vez. Considero que aprender a utilizar la cualidad de ser suave en la comunicación incluye muchas maneras de manifestar, como no exagerar las expresiones, no alardear de asuntos innecesarios, no ostentar lo que quizá haría daño a los demás, y, claro, incluye también no ser el primero o el más llamativo. Laozi ha utilizado una metáfora muy famosa en el *Tao Te Ching* para describir figuradamente la cualidad de ser suave que apreciaba mucho, que es la metáfora del carácter del agua, la cual detallaremos en un apartado posterior en este capítulo.

4.1.3 El pensamiento en sentido inverso

4.1.3.1 La creencia en un cambio permanente

En el apartado anterior hemos hablado del poder de ser suave en el marco ideológico taoísta, y sabemos que Laozi creía que lo débil podría vencer a lo fuerte.

¹⁰⁵ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

Porque desde la perspectiva taoísta, el estado de la debilidad o de la blandura es temporal, además, la dirección de su desarrollo es positiva; mientras tanto, el estado de lo fuerte podría ser la cima ya, que ha llegado la cumbre de su desarrollo. Desde este punto, podemos captar claramente que Laozi tenía un pensamiento de desarrollo, que el mundo está en un proceso permanente de cambio, y todo está transformándose hacia su opuesto. Como el icono típico del taoísmo, la imagen de Yin-Yang (阴阳) que se enseña a la derecha, la cual representa dos extremos del mundo humano, pero están desarrollándose uno hacia el otro sin cesar, y esta transformación es inevitable.



Esto también se llama pensamiento dialéctico, y el pueblo chino lo elogia mucho. Como mostrar la debilidad no es meramente débil, ostentar lo que tiene quizá porque en realidad le falte, o sacar un éxito demasiado temprano probablemente no sería un signo bueno para llegar más lejos o conseguir metas más grandes. Laozi no ha desatacado solamente la existencia de la relación opuesta entre todos los asuntos mundanos, sino también ha subrayado la relación estrechamente adherente entre los asuntos opuestos. En una relación opuesta, ambas partes toman la existencia de su parte opuesta como la premisa. Es decir, su existencia depende de su parte opuesta, si pierde una de las dos partes, la otra parte no se puede existir en solitario.

Por ejemplo, hemos hablado del “silencio” bastante detalladamente en el capítulo I, pero si este mundo es sin sonido, ¿todavía existe el silencio?, o se puede decir ¿este mundo es silencioso? La respuesta es no. Porque sin sonido significa que no habrá ruido y no existiría el estado ruidoso, y perder la parte opuesta significaría que la palabra “silencio” ha perdido su característica que solo existiría en comparación con su estado contrario, además, perdería la posibilidad de la transformación hacia su estado contrario.

Laozi lo sabía más perfecta y profundamente, porque de la manifestación de este pensamiento está llena de la obra clásica taoísta, y era experto en pensar desde el punto opuesto, que lo débil triunfaría sobre lo fuerte es un ejemplo típico. Posteriormente, para entender mejor el pensamiento en sentido adverso de Laozi, tendremos el capítulo LXXVIII del *Tao Te Ching*:

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, mas nada la supera en vencer a lo recio y duro, pues nada en ello puede ocupar su lugar. Lo débil vence a lo fuerte, lo blando vence a lo duro; nadie en el mundo lo ignora, mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello... Las rectas razones parecen significar lo contrario.¹⁰⁶

La última frase de este fragmento puede contarse como la frase crucial del pensamiento dialéctico de Laozi. Sobre “las rectas razones parecen significar lo contrario (正言若反, zhèng yán ruò fǎn)”, hemos encontrado otras dos versiones de traducción. La primera es “las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas”¹⁰⁷. La segunda es “la verdad parece su opuesto”¹⁰⁸. Así que, cuando Laozi pensaba una materia, solía pensar desde el punto de vista contrario y cuando veía un asunto, ya tenía su especulación con la premisa de que todo se mueve y transforma en su opuesto. Por ejemplo, aunque el espacio del *Tao Te Ching* no es grande, contiene bastantes enunciados populares entre el pueblo chino, incluso algunos de ellos se han convertido en palabras hechas de la población china. Estas palabras hechas, no solamente tienen una aceptación amplia, sino que también fluyen con el lenguaje y se filtran en la formación cultural de las sociedades humanas que comparten el taoísmo.

¹⁰⁶ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

¹⁰⁷ En inglés es *words that are strictly true seem to be paradoxical*, la traducción al español es propia. LAOZI, *The Tao Teh King, or the Tao and its Characteristics*. Translated by James Legge (2010). Aeterna Publishing. Edición digital

¹⁰⁸ LAOTSE, *Tao Te Ching*, Edición digital: Lectulandia.

Aquí tenemos una frase extraída del capítulo LVIII del *Tao Te Ching*, que es muy bien conocida de toda la obra clásica de Laozi y puede ser la frase característica de este pensamiento: *La felicidad se apoya en la desgracia, las desgracias en la felicidad se esconden*.¹⁰⁹ A continuación, analizaremos un cuento taoísta como ejemplo para elucidar el significado suyo en una manera más ilustrativa. El nombre traducido de este cuento familiar y con significados filosóficos para la comunidad china es “los caballos del destino”:

Un humilde campesino vivía en el norte de China, en los confines de las estepas frecuentadas por las hordas nómadas. Un día regresó silbando de la feria con una magnífica potranca que había comprado a un precio razonable, gastando pese a ello lo que había ahorrado en cinco años de economías. Unos días más tarde, su único caballo, que constituía todo su capital, se escapó y desapareció hacia la frontera. El acontecimiento dio la vuelta al pueblo, y los vecinos acudieron uno tras otro para compadecer al granjero por su mala suerte. Éste se encogía de hombros y contestaba, imperturbable:

Las nubes tapan el sol pero también traen la lluvia. Una desgracia trae a veces consigo un beneficio. Ya veremos.

Tres meses más tarde, la yegua reapareció con un magnífico semental salvaje caracoleando junto a ella. Estaba preñada. Los vecinos acudieron para felicitar al dichoso propietario:

- Tenías razón al ser optimista. ¡Pierdes un caballo y ganas tres!
- Las nubes traen la lluvia nutricia, y en ocasiones la tormenta devastadora. La desgracia se esconde en los pliegues de la felicidad. Esperemos.

El hijo único del campesino domó al fogoso semental y se aficionó a montarlo. No tardó en caerse del caballo y poco le faltó para romperse el cuello. Salió del paso con una pierna rota.

A los vecinos que venían de nuevo para cantar sus penas, el filósofo campesino les respondió:

¹⁰⁹ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

— Calamidad o bendición, ¿quién puede saberlo? Los cambios no tienen fin en este mundo que no permanece.

Unos días más tarde, se decretó la movilización general en el distrito para rechazar una invasión mongola. Todos los jóvenes válidos partieron al combate y muy pocos regresaron a sus hogares. Pero el hijo único del campesino, gracias a sus muletas, se libró de la masacre.¹¹⁰

En realidad, este cuento tiene un nombre bastante obvio en chino, según mi entendimiento, su traducción sería: el campesino perdió el caballo, pero ¿cómo sabemos que no es una suerte¹¹¹? Por consiguiente, por la creencia en el cambio y el desarrollo permanente, Laozi tenía una forma distinta en interpretar y explicar el mundo. En cuanto a la forma de expresar sus pensamientos, a diferencia notable respecto a Confucio, para certificar la exactitud de un asunto, Laozi no ocurre a sus aspectos correctos y razonables, sino a su contrario. Dicho de otro modo, prefería utilizar la forma negativa antes que la forma positiva. Para certificar que algo es correcto, Laozi solía certificar que su contrario es incorrecto. La manifestación de este pensamiento en sentido inverso de Laozi en la Retórica y en la comunicación es la utilización amplia del oxímoron y las paradojas en el *Tao Te Ching*.

4.1.3.2 El sentido inverso en la comunicación

Conseguir una conclusión positiva a través de su dicho negativo puede contarse como una gran característica retórica del *Tao Te Ching*, y esta característica se ve destacadamente en la parte sobre la filosofía de la vida. Por ejemplo, en el apartado anterior, decimos que el taoísmo no recomienda ser el primero en hacer algo. No ha

¹¹⁰ FAULIOT, Pascal (2006) *Cuentos de los Sabios Taoístas*. Traducción al español de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós Ibérica. Edición digitalizada.

¹¹¹ 塞翁失马，焉知非福 (sài wēng shī mǎ, yān zhī fēi fú): la traducción es nuestra.

dicho “ser prudente o modesto”, sino “no se atreve a ser el primero”. Por lo tanto, en el lenguaje taoísta, una oración negativa no significa meramente la negación, a veces también contienen un sentido de afirmación, aunque sea de su opuesto. Si dentro de la negación puede contener un sentido de afirmación, pues, esta negación también se trata de una afirmación del sentido positivo de la oración negativa. Para clarificar este punto de vista, tenemos preparado un fragmento para ilustrar este punto, que es una parte del capítulo XLV del *Tao Te Ching*:

La gran perfección parece imperfecta, mas su eficiencia no sufre merma. La gran plenitud parece vacía, mas su eficiencia nunca se agota. La gran rectitud parece curvada, la gran destreza parece torpe; la gran dialéctica parece tartaja.¹¹²

Generalmente, la gente piensa que lo imperfecto es imperfecto, y, claro, no es perfecto. ¿Cómo puede ser que una gran perfección parezca imperfecta? El sentido común se inclina a considerar que los asuntos contradictorios son firmemente opuestos, y no hay uniformidad entre ellos. No obstante, bajo el marco ideológico de taoísmo, una materia mejor pueda absorber algo de su lado opuesto para que sea más completo y perfecto. Porque una afirmación con elemento de la negación ya no es una afirmación general, en el *Tao Te Ching* se suele añadir una palabra “gran”, como “la gran perfección”, “la gran plenitud”, “la gran rectitud”, “la gran destreza” y “la gran dialéctica” anteriormente mencionadas.

Si observamos el ícono taoísta atentamente, aparte de sentir su tendencia de cambios y transformaciones por la curva que separa (o relaciona) el blanco (yang) y el negro (yin), también podemos notar los dos puntos de



¹¹² LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

blanco y de negro que están en la parte de su color inverso respectivamente. Las informaciones que transmite este símbolo taoísta nos han dado indicios de que la materia ha absorbido su parte opuesta, es decir, la afirmación que contiene una negación, aunque comprende los caracteres de las dos partes opuestas, esta coexistencia de características contradictorias en una misma materia no difundiría la diferencia esencial de los dos extremos. Por eso, en el fragmento citado, no se dice “la gran perfección es imperfecta”, sino “parece imperfecta”, porque “parecer” es aparentemente, pero “ser” es esencialmente.

Por todo lo anterior, si Laozi dijo “no hablar”, necesitamos pensarlo desde un punto de vista del pensamiento en sentido inverso, o sea, el pensamiento dialéctico. En el capítulo XLIII y el LVI hay enunciados sobre este tema:

La enseñanza sin palabras, el provecho del no-actuar, pocas cosas en el mundo se les puede comparar.¹¹³

El que sabe no habla, el que habla no sabe.¹¹⁴

Considerar junto con la oración “la gran dialéctica parece tartaja” citada anteriormente desde el capítulo XLV del *Tao Te Ching*, podemos deducir que el sabio anciano, Laozi, tenía una actitud aparentemente anti-comunicación, porque estaba repitiendo su opinión de “no hablar” y “sin palabras”. Sin embargo, como “la debilidad” en el pensamiento de Laozi no equivale a la cobardía, “no hablar” aquí tampoco significa “sin palabras”. Solo es que la manera que utilizó Laozi de expresar su entendimiento sobre el lenguaje y la comunicación es especulativa y paradójica para una mayoría abrumadora de sus receptores de las informaciones transmitidas. Porque Laozi no hablaba desde aspectos positivos de las funciones lingüísticas, sino desde lo

¹¹³ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

¹¹⁴ *Ibid.*

negativo para clarificar el límite del lenguaje como medio de comunicación. Sin embargo, como hablamos antes, eso es para darnos un entendimiento más completo del asunto, es decir, el lenguaje en la comunicación.

Por un lado, Laozi fundó el entendimiento sobre el lenguaje bajo el marco taoísta a través de una manera de utilizar oraciones negativas, y nos ha impulsado a reflexionar sobre las relaciones sobre las palabras y los significados, sobre las palabras y los efectos comunicativos y sobre la verdad (el hecho) y la belleza (la retórica) en la comunicación. Además, una comunicación taoísta con menos palabras o negar palabras no equivale a anti-comunicación, también puede ser una comunicación no verbal, la cual es un tipo de códigos que no recurre a palabras, pero son aceptables y entendibles para todos.

Por otro lado, acabamos de mencionar que para Laozi es muy crítico mantener la verdad del contenido en la comunicación; no recomendó “las palabras gratas”. Así que no podemos olvidar una función incomparable de la comunicación no verbal, que es su credibilidad en transmitir informaciones. Pongamos por caso, en un acto comunicativo. Cuando las informaciones transmitidas por la comunicación verbal y no verbal chocan, a mi juicio, la mayoría de los receptores va a creer más en las informaciones transmitidas por la comunicación no verbal, porque son menos diseñadas y artificiales, pero más subconscientes y espontáneas.

Por lo tanto, la actitud sobre la comunicación de Laozi también puede ser una comunicación más verosímil y con menos falsedad, para conseguir un efecto comunicativo más confiable y con eficiencia. Y lo que también es muy importante consiste en que, la función substituta del lenguaje de la comunicación no verbal trata de una función no substituta en transmitir informaciones. Así que podemos decir que Laozi ha acudido a una manera comunicativa más esencial, más verdadera, más eficaz y al mismo tiempo con más flexibilidad.

Asimismo, me gustaría añadir un ejemplo que no es raramente visto en la

comunicación, más concretamente, en el Periodismo, para certificar que, aunque la ideología sobre el lenguaje y la comunicación de taoísmo es abstracta para sus lectores, tiene una aplicación muy elocuente en casos reales. Lo que quería decir es el acto de “dejar la portada o una página de un periódico en blanco” en el periodismo. Se trata de un acto con una historia larga, y se usa desde muy temprano en la prensa como una “anti-comunicación comunicativa”. Sea en países occidentales o en China, este acto comunicativo de una forma negativa es muy explicativo y con sentidos abundantes. En inglés se llama “blank page protest” y se trata de un término del periodismo, aunque las informaciones que contiene hoy en día este acto no son limitadas a la protesta.

Este acto de “página en blanco” es equivalente a un acto sin palabras, sin embargo, ha dejado un gran espacio para sus lectores que lo asocien con más significados fuera de las restricciones del lenguaje. Porque si aplicamos la teoría lingüística de F. de Saussure desde la perspectiva opuesta (recién aprendido desde la sabiduría de Laozi), sin recurrir al lenguaje significa que, el significante no sería definitivo, y así el significado tampoco sería restringido al ámbito semántico de las palabras. Un acto comunicativo similar es la protesta en forma de “Sentada”, aunque no es como páginas en blanco de periódicos, generalmente tiene una meta comunicativa más precisa. En resumen, tendremos unas palabras extraídas desde el capítulo XLI del *Tao Te Ching*, que son perfectas para mostrar la concordia del espíritu taoísta comunicativo con estos actos comunicativos sin palabras:

El gran sonido apenas se oye, la gran imagen no tiene forma, el Tao, en su inmensidad, no se puede describir.¹¹⁵

En conclusión, la comunicación es obligada, y existe como acto humano, con lo

¹¹⁵ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

cual Laozi estaba de acuerdo. No obstante, el lenguaje tiene límites, y claramente, no cabe el Tao. El sabio anciano negaba el lenguaje al parecer, pero no era anti-comunicación de verdad, sino que estaba ampliando la posibilidad de la comunicación, y al mismo tiempo, tanteaba la comunicación de la posibilidad. Porque no todos los sentidos pueden ser transmitidos, y existen significados inefables solo para percibir. En la actitud sobre la comunicación, Laozi quitó las características formales de las palabras, pero no había perdido la esencia de la cual. Como la palabra “debilidad” en el taoísmo no se refiere a un término de la imperfección, sino la máxima flexibilidad para el cambio y la transformación permanente; la comunicación al estilo taoísta sin palabras tampoco trata de una comunicación silenciosa ni vacía, sino una forma comunicativa hábil con más interpretaciones que puedan llegar más lejos.

4.2 Conceptos sobre el lenguaje en *Tao Te Ching* y *Zhuangzi*

4.2.1 La relación entre el Tao y las palabras

Como hemos mencionado anteriormente, desde el punto de vista de la etimología, el carácter “道 Tao” en el chino tiene varios significados. Aparte de referirse a “camino” y el concepto taoísta “Tao”, otro de sus significados básicos es “hablar”. Así que el Tao mismo puede significar una comunicación con palabras. Al mismo tiempo, todas las entidades mundanas, son ellas mismas porque el ser humano las denomina y llama así. Solo cuando una materia es nombrada y hablada, sería una materia existente para el ser humano. Al revés, una materia sin nombre y de la que no se pueda hablar, aunque exista físicamente, está ausente para el ser humano, quien ha inventado una serie complicada de códigos abundantes para la comunicación, como es el lenguaje humano. Por lo tanto, si el Tao mismo es una “comunicación sin palabras”, sería difícil comunicarlo con palabras. Como el Creador puede crear todo, pero no puede crear otro él, el Tao no

puede ser comunicado con palabras.

En las obras clásicas del taoísmo, Laozi y Zhuangzi ha mostrado una misma opinión sobre la posibilidad del lenguaje en la comunicación. Como los sabios taoístas pensaban que el Tao es infinito, así que el lenguaje limitado no puede nombrar ni hablarlo. En el capítulo XLI del *Tao Te Ching*, Laozi dijo que *el Tao, en su inmensidad, no se puede describir*¹¹⁶; en el capítulo “de la unidad de los seres” de la parte de los libros interiores de *Zhuangzi*¹¹⁷, también hay varios enunciados relacionados con este tema, y los tenemos citados abajo:

“El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente... El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa palabras... Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber. ¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo, se le podrá llamar tesoro del Cielo.”¹¹⁸

Aunque Laozi y Zhuangzi ambos consideraban que el Tao no se puede ser nombrado ni comunicado claramente con palabras, ellos sí que tenían la necesidad de hablarlo. Por lo tanto, no vieron otra opción que darle al Tao un nombre para tratarse, pero un nombre solamente para llamar, no un nombre con definición. Así que Laozi dijo en el capítulo XXV del *Tao Te Ching*:

Su nombre desconozco, la denominan Tao. Forzado a darle un nombre, llamaría yo “grande”.¹¹⁹

¹¹⁶ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

¹¹⁷ El libro *Zhuangzi* se divide en tres partes, que son libros interiores (内篇 nèi piān), libros exteriores (外篇 wài piān) y libros varios (杂篇 zá piān) respectivamente.

¹¹⁸ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹¹⁹ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

Desde los enunciados extraídos anteriores, podemos saber que el Tao no tiene nada de regularidad con respecto a la forma, apariencia o sonido; está fuera del alcance de los sentidos humanos como el visual, táctil o auditivo. Como el Tao no tiene límites, pero el lenguaje ha sido la cárcel de la mente, es inexpresable con palabras, e incluso a los ojos de Laozi, el Tao, su nombre mismo, solo se trata de un código sin sentido para utilizar al mencionarlo. Por eso, *el Tao permanente no tiene nombre*,¹²⁰ y en la obra clásica de Laozi, existen varios tratos diferentes para llamar el Tao. Lo llamaba “grande”, “pequeño”¹²¹, “simplicidad sin nombre”¹²², etc. Hay unos enunciados perfectos para describir la concepción de Laozi sobre el Tao en el capítulo XXI del *Tao Te Ching*:

El Tao, como cosa, es nebuloso y confuso. ¡Nebuloso y confuso, en él las cosas están contenidas! ¡Profundo y oscuro, en él se halla la esencia sutil! Esta esencia sutil es asaz verdadera, en ella está la confianza.¹²³

No obstante, aunque el Tao no tenía nombre ni forma, no significaría que no se pudiera hablar del Tao, solo es que la explicación sobre él no habría de tener el carácter de “definición”. Porque desde el prisma de la escuela taoísta, una vez lo definen, el Tao ya tendría restricciones, sea cuál sea el tipo, y se convertiría en una materia limitada desde “una cosa nebulosa, confusa, profunda y oscura”.

En la filosofía taoísta, la relación entre el Tao y las palabras es el tema primordial de las concepciones sobre el lenguaje de la escuela taoísta. Lo que puede transmitir con

¹²⁰ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada, capítulo XXXIV.

¹²¹ *Ibid.*, capítulo XXXIV.

¹²² *Ibid.*, capítulo XXXVII, en la traducción original de esta versión se pone “el leño sin nombre”, como el carácter original en chino (朴 pǔ) también es traducido como “simplicidad” en otras versiones, aquí he elegido “la simplicidad sin nombre” según mi entendimiento propio.

¹²³ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

palabras son solamente las manifestaciones visibles del Tao, no la esencia y la vitalidad del Tao. Las características suyas determinan que no puede corresponder a ninguna entidad específica. Si el Tao es escuchado, visto, descrito y expresado, entonces no es el verdadero Tao. Aunque este concepto sobre el Tao y las palabras parece un concepto abstracto, teórico y filosófico en las actividades comunicativas taoístas, en realidad, Laozi ha puesto el tema de la relación entre el código lingüístico y el posible significado transmitido.

Como en los actos comunicativos prácticos, existen bastantes nociones que no pueden ser explicadas con el conceptualismo, como consecuencia, la comunicación con el lenguaje humano encontraría inevitablemente dilemas con restricciones de las explicaciones semánticas y las limitaciones de significados comunicados. Es decir, los códigos lingüísticos nunca pueden abarcar e informar todos los significados mundanos, y la integridad de la belleza se pierde en las palabras.

Sabido esta imperfección objetivamente imbatible de la lengua, para mostrar el Tao, Laozi no ha acudido a un lenguaje definido, claro o preciso, sino a una lengua con metáforas, con oraciones negativas y con palabras descriptivas, e intentaba enseñar el Tao indirectamente. Muy diferente a Confucio, quien usaba palabras cortas pero demostrativas para clarificar una idea o concepción importante, Laozi estaba en contra de expresar pensamientos, ya que se trata de una materia con mucha flexibilidad, con definiciones. Esto ha indicado una gran diferencia en el concepto sobre el lenguaje en la comunicación entre el confucianismo y el taoísmo.

4.2.2 La relación entre las palabras y el significado

4.2.2.1 El desequilibrio entre las palabras y el significado

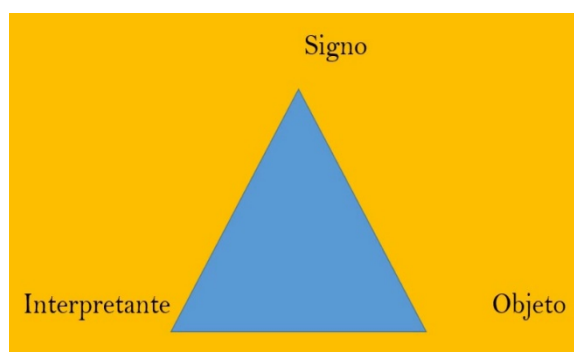
Hemos hablado de que *Tao Te Ching* se divide en dos partes, que son la obra clásica

del Tao y del Te respectivamente. Según las investigaciones hasta la fecha, todavía no se puede confirmar cuál de las dos sea la primera parte. Aunque generalmente, en la versión común, se pone la obra clásica del Tao delante de la del Te. El siguiente fragmento del que hablaremos es el primer capítulo de la obra clásica del Tao, dicho de otro modo, también es muy posible que sea el primero de toda la obra. Como el primer capítulo de una obra siempre establece el tono y el estilo del resto, antes de citarlo, nos parece necesario explicar bien el orden de este capítulo en el *Tao Te Ching*. A continuación, tendremos quizá el fragmento más famoso de taoísmo del capítulo I del *Tao Te Ching*:

El Tao que puede expresarse, no es el Tao permanente. El nombre que puede nombrarse, no es el nombre permanente.¹²⁴

En este fragmento podemos entender el Tao cómo los significados del lenguaje y el nombre es el código lingüístico. Si analizamos estas frases desde el punto de vista de la comunicación, podemos saber que han revelado la relación entre las palabras limitadas y los significados infinitos; además, han propuesto la pregunta de ¿cómo utilizar las palabras con limitaciones para expresar los significados sin límites?

A mi juicio, los signos contienen significados básicos y extendidos. Entre los cuales, los básicos son relativamente estables en la emisión e interpretación de informaciones durante las actividades comunicativas. Sin embargo, la interpretación sobre los significados extendidos trata de un tema que se relaciona estrechamente con el fondo



¹²⁴ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

cultural, las experiencias personales, la formación profesional y muchos otros más aspectos individuales de los receptores. Según la famosa “Triada de Ch. S. Pierce”, que nos brindó en su obra relevante *Division of Signs*, de 1897, existe un triángulo en la comunicación, que no es meramente direcciones recíprocas. Como enseña la imagen anterior, hay tres tipos de elementos que están involucrados en un acto de intercambio de informaciones. Son significante (signo), significado (objeto) y el interpretante. Aunque recibimos en una misma situación comunicativa las mismas informaciones, tendríamos diferentes interpretantes en nuestra mente, incluso muy distintos y hasta opuestos.

Por lo tanto, en los signos del lenguaje, entre el significado y el significante existe un espacio vasto que comprende la flexibilidad de la lengua y la subjetividad por la cultura, la formación, la experiencia, etc. Así que cuando el hombre intenta expresar el Tao, lo dicho, lo significado y lo interpretante, no serían correspondientes uno al otro. La arbitrariedad al crear las palabras determina que los signos son solamente signos, no es la esencia de la materia a que se refieren.

Sobre este punto, Zhuangzi, otro representante de la escuela taoísta, nos ha ofrecido un ejemplo muy ilustrativo sobre el signo y el significado. Tenemos una parte del capítulo *el Tao del cielo*, de la parte de libros exteriores de *Zhuangzi*:

El Tao estimado del mundo está en los libros. Los libros no son más que palabras, y las palabras tienen algo por lo que se las puede estimar. Lo estimable en las palabras es la idea. Las ideas tienen un objeto, pero el objeto de las ideas no se puede expresar con palabras. Mas como el mundo estima las palabras, las trasmite por medio de los libros. Aunque estimados éstos por el mundo, no los tengo yo por dignos de estima. Pues lo que se estima no es lo verdaderamente estimable. Al igual que lo que se puede ver son las formas y colores, y lo que se puede oír son los nombres y sonidos. ¡Lástima! Imagina el mundo que por las formas y colores, por los nombres y sonidos, es posible conocer la realidad de las

cosas. Pero la verdad es que por las formas y colores, por los nombres y sonidos, no es posible conocer la realidad de las cosas, y por eso el que sabe no habla, y el que habla es que no sabe, Mas, ¿podrá comprender esto el mundo?¹²⁵

Zhuangzi recurría a un buen ejemplo de libros y el objeto de las ideas, que eran el portador de signos y los significados que querían transmitir. A los ojos de Zhuangzi, solo el objeto era lo verdaderamente estimable, no el libro. Además, los signos no nos ayudarían a conocer la realidad de las cosas; al revés, nos impedirían acercarnos a la verdad por las propias limitaciones de ellos. Zhuangzi dudaba si el lenguaje sería capaz de expresar la verdad o no, e incluso estaba en contra de las funciones del lenguaje. No obstante, lo que no se puede negar es que Zhuangzi ha expresado sus opiniones sobre “la inutilidad de las palabras” con “palabras”, porque no tenía otra opción que acudir al lenguaje. Nadie la tiene. Los signos existen por causas y han desempeñado un papel imprescindible del desarrollo del ser humano, desde todos los aspectos, sin duda alguna, e incluso la capacidad de utilizar los signos ha sido una señal para marcar el desarrollo de la inteligencia humana (hoy en día la artificial también). Sin embargo, las limitaciones de los signos que Zhuangzi ha propuesto, también existen.

Así que ¿cómo trataba Zhuangzi con el problema del desequilibrio entre lo que queremos expresar y lo que podemos expresar con palabras? Creo que el siguiente fragmento nos puede ser útil; es una pieza del capítulo sobre *las cosas exteriores* de la parte de libros varios *de Zhuangzi*:

La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con

¹²⁵ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

él?¹²⁶

En este fragmento citado, podemos ver claramente cómo Zhuangzi pensaba que el lenguaje se trata solo de un medio de expresar las ideas, y la meta de usar las palabras es conseguir las ideas. Pero como el lenguaje no es capaz de expresar completamente lo que llevan las ideas, no podemos encerrarnos en las palabras. Hay que “olvidar las palabras” y buscar las ideas. Aquí el “olvidar” se refiere a que necesitamos buscar la verdad fuera del marco lingüístico, olvidar los límites de las palabras. Así Zhuangzi ha encontrado la manera de enfrentarse contra el desequilibrio de las palabras y el significado. Aunque las palabras no representan cien por cien el significado, nos llevan a acercarlo. Se trata de un puente entre nuestra mente y la manifestación visible de la mente, que nos indica la dirección de buscar la verdad y nos conduce como posible a la meta final de las actividades comunicativas. Por consiguiente, Zhuangzi tampoco abandonó completamente las funciones de los signos, y tenía un reconocimiento básico de la utilidad de las palabras. A continuación, tenemos unos enunciados extraídos del capítulo *crecidas de otoño* de la parte de libros exteriores de *Zhuangzi*:

Lo que se puede tratar con la palabra, es el grueso de las cosas; lo que se puede alcanzar con el entendimiento, lo fino de las cosas. En cuanto a lo que no se puede tratar con palabras, ni el entendimiento puede alcanzar, está más allá de lo fino y de lo grueso.¹²⁷

Desde el punto de vista de Zhuangzi, las palabras solo pueden pintar líneas grandes de los asuntos, es decir, lo grueso, y es incapaz de transmitir lo fino, que es la esencia de ellos. Por lo tanto, si queremos conseguir un entendimiento verdadero, tenemos que

¹²⁶ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹²⁷ *Ibid.*

ir más allá de las palabras, y la comunicación verbal no habría que ser la única manera confiable y eficaz para conseguir la meta comunicativa. Como dijo Laozi, el sabio ejercita la enseñanza sin palabras; la gente puede aprender muchas verdades desde el silencio. Zhuangzi ha mencionado la naturaleza como un maestro silencioso en el último capítulo de la parte de libros exteriores de *Zhuangzi, viaje boreal de entendimiento*:

El Cielo y la Tierra poseen una grandísima belleza, mas nunca hablan de ella. Obedecen las cuatro estaciones a una brillante ley, mas nunca debaten acerca de ella. Fórmense todos los seres conforme a una razón, mas nada dicen sobre ella.¹²⁸

Lo curioso es que, aunque aparentemente Confucio y los sabios taoístas no compartían una misma manera de utilizar los signos para expresarse, dijo casi lo mismo contenido a sus discípulos sobre lo que enseña la naturaleza. Tenemos la número 19 del capítulo 17 de las *Analectas*:

17.19 El Maestro dijo: «Ya no quiero hablar más». Zigong pregunto: «Maestro, si tú no hablas, ¿cómo podremos, pobres de nosotros, ser capaces de transmitir ninguna enseñanza?». El Maestro respondió: «¿Acaso habla el Cielo? Sin embargo, las cuatro estaciones siguen su curso y las cien criaturas continúan naciendo. ¿Acaso habla el Cielo?»¹²⁹

Por lo tanto, sea el estilo de utilizar los signos, si necesita elegir lo más importante entre las palabras y el significado en los actos comunicativos, creemos que Confucio elegiría el último, y tenemos un ejemplo desde las *Analectas* para confirmar este punto,

¹²⁸ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹²⁹ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

además, darnos una explicación más ilustrativa y no abstracta. Se tratan de unas frases que hablan de los ritos, lo cual puede ser un asunto muy importante bajo el marco confuciano. Sin embargo, Confucio ha dicho algo que nos brindaría reflexiones. Tenemos la número 11 del capítulo 17:

17.11 El Maestro dijo: «Se habla de los ritos por aquí y de los ritos por allá, ¡como si el ritual consistiera en meras ofrendas de jade y seda! Se habla de música por aquí y de música por allá, ¡como si la música consistiera simplemente en campanas y tambores!»¹³⁰

Siendo un signo muy fundamental e imprescindible de expresar el pensamiento del confucianismo, los ritos son vías de la escuela confuciana para llegar a la perfección, sea estatal o personal, y claro Confucio ha dado mucho énfasis a la importancia de respetar y realizar los ritos. No obstante, el Maestro dijo en este fragmento que la esencia de los ritos no consistía en las formas o los sonidos, dicho en las palabras de Zhuangzi, no en lo grueso, sino lo fino, que es el sentimiento interior del hombre. Si uno no respeta desde lo interior a los ritos, no ha comprendido lo que contienen detrás de los ritos, se perdería el valor de los ritos. Porque el comunicador solo ha subido el puente (los ritos), no ha llegado al objeto de las ideas (valor confuciano), que está en el otro lado del puente. Hay que salir de las formas rituales como salir de las limitaciones del lenguaje, porque los ritos y el lenguaje, ambos son signos que intentan transmitir informaciones.

¹³⁰ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

4.2.2.2 “La comunicación sin palabras”

Para terminar, volvemos a *Zhuangzi*, quien abogaba con más fuerza por la comunicación sin palabras (en el tema del silencio, un tipo especial de la comunicación, el taoísmo siempre tiene más preferencia que el confucianismo). Como citado antes, *Zhuangzi* dijo que hay cosas que *no se puede tratar con palabras, ni el entendimiento puede alcanzar, está más allá de lo fino y de lo grueso*.¹³¹ Supongamos que *Zhuangzi* estaba refiriéndose al Tao, porque ni tiene un signo que lleva un significado fijo para describirlo. El Tao está más allá de las palabras, hasta que ni podemos percibir como queramos. A continuación, mostramos una parte del capítulo *el maestro del linaje universal* de la parte de libros interiores de *Zhuangzi*, que ha mostrado perfectamente la escala de la escuela taoísta de abandonar las palabras después de entender “la utilidad de las palabras” en expresar el Tao:

Nanbo Zikui preguntó a Nüyu: —«Pese a vuestros muchos años, aún tenéis la tez de un infante; ¿cómo es ello?».

«Porque he escuchado el Tao» —le respondió.

«¿Puedo aprender el Tao?» —preguntó Nanbo Zikui.

— «¡No, no! —respondió—. ¡No podéis! No sois el género de hombre que aprende el Tao. Buliang Yi tiene madera de sabio, mas no el método para llegar a serlo. Yo tengo el método para llegar a la sabiduría, mas no tengo madera de sabio. Quisiera enseñárselo, pero ¿podrá él llegar a ser sabio? Aunque no pudiera, no ha de ser difícil enseñar el camino de la sabiduría a quien tiene madera de sabio. Se lo mostraré y perseveraré con él. Perseveraré tres días, y ya podrá olvidarse del mundo. Cuando ya se haya olvidado del mundo exterior, perseveraré aún más, y a los siete días ya podrá olvidarse de los seres. Cuando se haya olvidado de los seres, perseveraré aún más, y a los nueve días ya podrá olvidarse de su propia existencia. Cuando se haya olvidado de su propia existencia, podrá comprender con toda

¹³¹ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

claridad. Cuando comprenda con toda claridad, podrá alcanzar la visión de lo absoluto. Cuando alcance la visión de lo absoluto. Cuando alcance la visión de lo absoluto, podrá trascender el pasado y el presente. Cuando trascienda el pasado y el presente, podrá penetrar en donde vida y muerte ya no existen. El que mata la vida, no muere; el que engendra la vida, no nace. Es una cosa (el Tao) que a todos despide y a todos acoge; que todo destruye y que hace todo. Su nombre es “quietud en la agitación”. “Quietud en la agitación” es mantener la mente sosegada en medio del alborotado surgir y desaparecer de los incontables seres».

«¿Dónde habéis oído todo eso?» —le preguntó Nanbo Zikui.

— «Lo he oído del hijo de la escritura —respondió Nüyu—; el hijo de la escritura lo oyó del nieto de la lectura; el nieto de la lectura, de la clara visión; la clara visión, de la atención del oído; la atención del oído, de un riguroso ejercicio; el riguroso ejercicio, del cántico; el cántico, de la quietud silenciosa; la quietud silenciosa, de la vacuidad suprema; la vacuidad suprema, del principio sin principio.¹³²

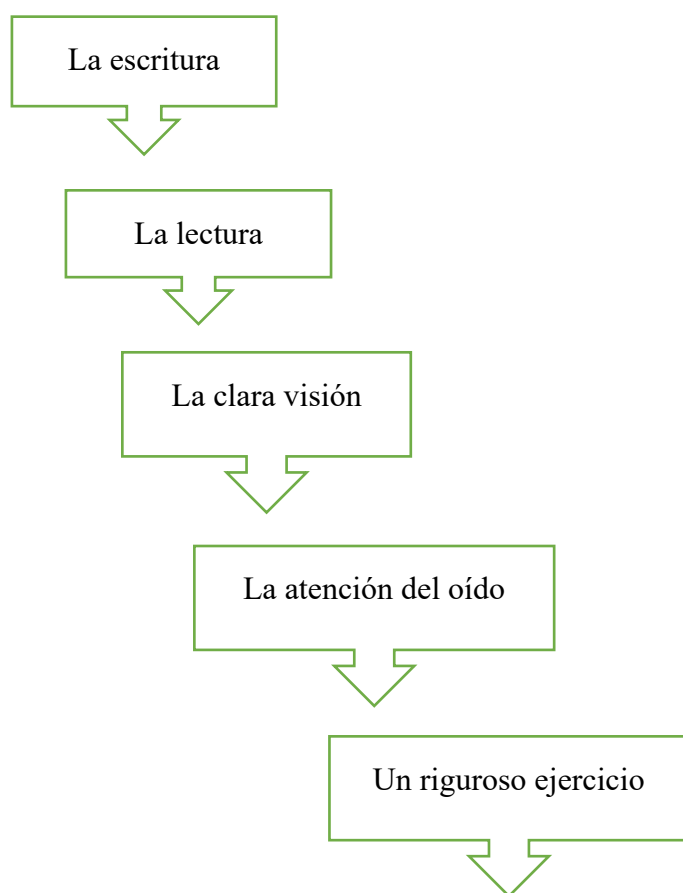
Este texto anterior, como mencionado, extraído desde un capítulo llamado *el maestro del linaje universal*, y ¿quién o qué puede ser el maestro de todo? Sin duda, Zhuangzi se refería al Tao. La parte citada es justamente un diálogo sobre cómo llegar o conseguir al final el Tao. En la respuesta de la segunda pregunta, ha aparecido varias veces la palabra “olvidar”. Olvidarse del mundo, de los seres hasta de la propia existencia. Aquí el olvido es como una “negación de las palabras”, no significa un abandono absoluto, sino olvidarse de los escrúpulos del mundo social, del ser humano y del propio yo. La escuela taoísta piensa que el tao es la máxima simplicidad, es nada (no-actuar), es el principio sin principio. Si queríamos perseguir algo sin forma ni carácter, nosotros mismos no podemos llevarnos límites ni identidades fijas.

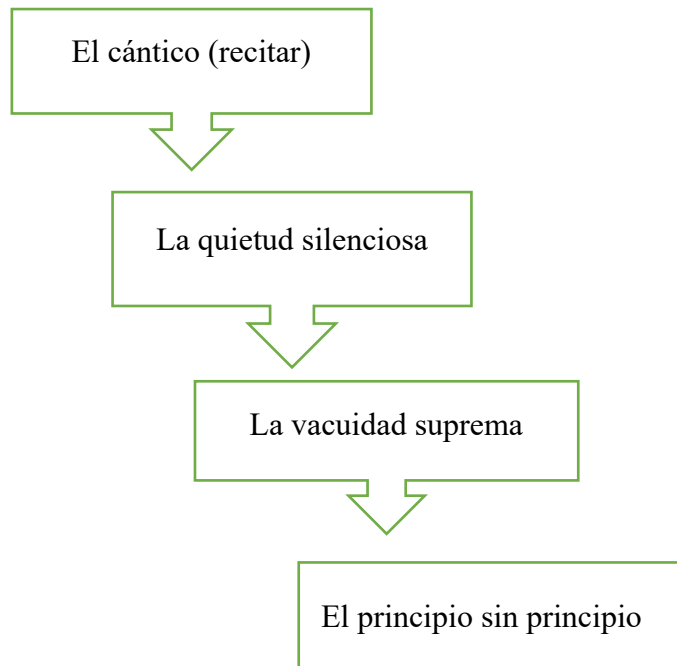
Hemos hablado de que el primer capítulo de una obra fundó el tono y el estilo de toda la obra. La primera parte de *Zhuangzi* es la parte de libros interiores, y el primer

¹³² ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

capítulo de los cuales es “en placentera libertad”. Solo visto este nombre, ya sabemos el estado de la vida que Zhuangzi buscada con su Tao, que se trataba de un hombre sin recato y con toda libertad. Así que, si decimos la filosofía de Confucio es como una suma, que pide ritos y virtudes para llegar a ser un caballero perfecto; la del taoísmo sería una filosofía de resta, que quita las características de vivir en una sociedad humana, de ser un ser humano, hasta perder el propio yo en el caos original del universo. Durante tal proceso, lógicamente, la escuela taoísta rechaza las características formales del lenguaje.

Veamos la tercera respuesta del texto citado, una respuesta sobre cómo escuchar el Tao. Sin embargo, hemos dicho que el Tao no tiene una forma, un color ni un sonido, pues, ¿cómo acercarse al Tao? En el texto nos han ofrecido una escala de llegar al “principio sin principio”:





Según el carácter mencionado del Tao, el principio sin principio sería un lugar, una circunstancia o un estado de encontrar el Tao. Si prestamos atención a esta escala, podemos percibir claramente que se trata de una escala de quitar las características de las palabras. Primero perder los signos, luego perder los sonidos, por último, perder los contenidos. No obstante, es la escala de transmitir el Tao al mismo tiempo. Aunque el Tao no se puede expresar con palabras, se necesita el lenguaje como el medio de la manifestación, dicho de otra manera, como el puente de recibir visitas. Como dijo en el texto citado, Nüyu ha escuchado el Tao desde el hijo de la escritura, no directamente desde el principio sin principio. Por lo tanto, Zhuangzi ha negado las palabras con palabras, ha captado el significado olvidando signos, y eso era su manera de percibir, comprender y transmitir el Tao.

4.3 Actitudes sobre la Retórica y la Comunicación del taoísmo

4.3.1 La relación entre el significado y la Retórica para Zhuangzi

En el apartado anterior, hemos hablado de la relación entre las palabras y el significado. Para sintetizar, Zhuangzi ha propuesto en su obra los siguientes puntos de vista; primero, aunque lo grueso sí, no se puede alcanzar lo fino con las palabras. Segundo, una vez conseguido el objeto de las ideas, hay que olvidar las palabras, es decir, abandonar las restricciones del lenguaje en el entendimiento propio y entendido. El tercero y el último, perseguir “una inquietud silenciosa” y “una vacuidad suprema” en la comunicación, no es un tema sin comunicación, sino de una comunicación más allá de las palabras.

Zhuangzi describió el Tao así en su obra, con un paralelismo de preguntas:

Confuso y oscuro, sin cuerpo y sin dejar huella, siempre en mudanza y sin forma fija. ¿Es muerte? ¿Es vida? ¿Muévase con el Cielo y con la Tierra? ¿Viene y va con la claridad del espíritu? ¿A dónde va en esa confusión? ¿A dónde se encamina en esa oscuridad?¹³³

Por lo tanto, lo infinito y lo inefable del Tao determinan aquello que no se puede expresar cabalmente a través del lenguaje, pues, para no ser encerrado en la cárcel del lenguaje, ¿a qué solución Zhuangzi recurrió? Creo que la respuesta sería a la Retórica, aparte del paralelismo con un efecto rítmico como lo anterior, especialmente a la metáfora. Zhuangzi dijo él mismo en el capítulo *palabras alegóricas*, en la parte de libros varios, sobre su manera de utilizar el lenguaje como lo siguiente:

Palabras alegóricas son nueve de cada diez; siete de cada diez son palabras de peso; las palabras espontáneas son cosa de todos los días... Nueve de cada diez

¹³³ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

son palabras alegóricas, palabras que fingidamente se ponen en boca de otros hombres... .Siete de cada diez son palabras de peso, palabras con que se detienen las disputas, pues son palabras de los ancianos... Las palabras espontáneas son cosa de todos los días, armonizan con los límites del Cielo, se acomodan con la libertad del natural discurrir, y así (el sabio) llega en paz al término de sus años.¹³⁴

Las palabras alegóricas tratan de una parte radical de la clásica *Zhuangzi*, hasta hay un capítulo nombrado por esta forma retórica. En primer lugar, las palabras alegóricas son generalmente inventadas por *Zhuangzi*, a diferencia de las *Analectas*, que ya sabemos que las palabras de Confucio siempre eran sobre la vida práctica. Además, los personajes en las *Analectas* tendrían que ser reales personajes históricos. No obstante, entre los cuentos y los nombres aparecidos en *Zhuangzi*, hay una parte relevante que son inventados con pura imaginación. Desde la perspectiva de *Zhuangzi*, las palabras alegóricas son palabras de boca de otros hombres (personajes inventados por él mismo). Primero, para que sean más confiables, porque uno defiende su propia opinión y otro hombre la certifica no conseguiría un mismo efecto comunicativo. Segundo, para expresar significados más abundantes y amplios con menos palabras, las palabras alegóricas serían las mejores opciones.

Las palabras de peso son básicamente las palabras repetidas de los sabios antiguos. *Zhuangzi* dijo que *el renombre no es más que huésped de la realidad*¹³⁵, claro los nombres también. Los signos son al fin y al cabo solamente símbolos, lo que importa de verdad es la realidad. Aunque la relación entre el significado y el significante es arbitraria, una vez la convención social está establecida, cada signo tiene su significado particular. Por consiguiente, los signos bajo un convenio común tienen una estabilidad considerable. Con esta “estabilidad” de los significados representados, las palabras de

¹³⁴ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹³⁵ *Ibid.*

peso no se refieren a una repetición de las palabras, sino a una repetición del significado, porque esa “estabilidad” hace que los signos del lenguaje sean heredables y hace que una comunicación, superado el tiempo, sea posible.

Las palabras espontáneas son cambiables según circunstancias, quizá sean de piezas, no completas, de contradicciones, no precisas, informales, no coherentes. Tienen el carácter del Tao y a veces no corresponden al marco del lenguaje y salen de los límites de las palabras inesperadamente, para que los receptores de las informaciones puedan alcanzar al significado y olvidarse de las palabras. Las palabras espontáneas de Zhuangzi son creativas, con un estilo al azar y ofrecen un gran espacio de la imaginación y un entendimiento distinto.

A través de estos tres tipos de palabras, con formas retóricas como la metáfora, alusión e insinuación, Zhuangzi quería que sus lectores pudieran encontrar los significados detrás de las palabras aparentes y llegar al objeto de las ideas, liberando de las restricciones del lenguaje. En el capítulo *bajo el cielo* de la parte de varios libros de *Zhuangzi* se describe así el efecto retórico de las palabras alegóricas, de peso y espontáneas:

Usó de profundos e inaprehensibles discursos, de vastas e insondables razones, y de palabras sin límites e indefinidas. A menudo sin freno y libre de rigideces, nunca aferrado a particular opinión... de ahí que hiciera desbordar y fluir su doctrina con palabras espontáneas, la certificara con palabras de peso, y la difundiera con palabras alegóricas.¹³⁶

Si veamos el estilo directo del lenguaje desde la meta comunicativa de la escuela taoísta, nos daría sensación de que este estilo se concentra más en la racionalidad

¹³⁶ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

instrumental del lenguaje, es decir, transmitir informaciones. No obstante, el estilo indirecto de Laozi y Zhuangzi presta más atención al carácter de la racionalidad del valor y a la concepción artística del lenguaje. Las palabras taoístas intentan romper el modo establecido de interpretar textos y desarrollar nuevas vías de percibir la belleza de las palabras, hasta que sus receptores de informaciones puedan captar la esencia del significado de las cuales a través de sus propias estéticas. Si pensamos así y reflexionamos sobre la actitud taoísta de las palabras, podemos decir que ¿la escuela taoísta está a favor de negar las palabras? o ¿lo contrario? - El taoísmo aprecia y utiliza las palabras con una actitud más tolerante, idealista y romántica.

Además, como sistemas de signos más completos en la comunicación del ser humano, aparte de las funciones básicas de signos, las palabras tienen una función de estimularnos a pensar al hombre. Asimismo, las palabras alegóricas suelen contener un carácter didáctico, nos hacen reflexionar más. Desde este punto de vista, las palabras taoístas, aunque generalmente son con menos cantidad, nos traerían más significados y más posibilidades de interpretar el mundo. La escuela taoísta, siendo la escuela representativa de abogar por una enseñanza sin palabras, llega más lejos en el ámbito del efecto comunicativo.

Por lo tanto, no es que las palabras sean meramente pálidas para transmitir el Tao, sino que esta escuela ha superado lo directo del lenguaje en la expresión del pensamiento. El taoísmo tiene una actitud abierta del lenguaje, no abandono, tampoco aferrado en opiniones particulares. El hombre se ha convertido completamente en el dueño de las palabras, no lo contrario, porque las palabras taoístas han huido desde el principio del yugo del lenguaje por su libertad en la expresión. Así que, la comunicación taoísta no niega palabras, sino que ha superado las palabras; no es anti-comunicación, sino trata de una súper-comunicación.

Desde lo anterior, podemos deducir que a los ojos de Zhuangzi, el Tao existe al

margen de las palabras y los significados que se puedan alcanzar con ellas. Un tema principal de los conceptos sobre el lenguaje de Zhuangzi es ¿hasta qué nivel se puede alcanzar exactamente la función expresiva del lenguaje? Hay opiniones que abogan por que Zhuangzi tenía una actitud absolutamente escéptica sobre las funciones del lenguaje, aunque a través del análisis anterior, podemos saber que eso no es cierto. Por lo menos en el ámbito de “lo grueso” de los significados, Zhuangzi reconocía sin duda las funciones expresivas de las palabras. Sin embargo, es verdad que Zhuangzi pensaba que existía un límite en cuanto a la función del lenguaje en la comunicación, y obviamente, el Tao estaba fuera de ese límite. En el capítulo *zeyang* de la parte de libros varios, Zhuangzi dijo así:

Lo que la palabra puede cabalmente expresar, y el entendimiento alcanzar, se halla limitado al ámbito de los seres.¹³⁷

¿Qué se refiere al ámbito de los seres? Serían los asuntos que los hombres pueden controlar e incluso dominar, pero aún dentro de ese ámbito, Zhuangzi tiene una tendencia escéptica sobre los signos del lenguaje. Veremos un ejemplo extraído del primer capítulo *en placentera libertad* de toda la clásica *Zhuangzi*, en el cual, a mi juicio, Zhuangzi ha propuesto la duda sobre el nombre y la entidad. Los nombres son nombres porque el hombre los llama así. Las entidades son estables, y tienen diferentes nombres, significados o valores por el punto de vista subjetivo del ser humano. Es realmente que ¿el hombre tiene la libertad de usar las palabras como quiera? O sea, ¿vivimos bajo el control de las palabras que inventamos nosotros mismos sin darnos cuenta? Zhuangzi intentaba encontrar la respuesta con un cuento imaginario. La primera frase del primer capítulo *en placentera libertad* es:

¹³⁷ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

En el mar septentrional hay un pez cuyo nombre es Kun. Es enorme, pues mide no se sabe cuántos miles de li (medida china de longitud, equivalente a algo más de medio kilómetro).”¹³⁸

La parte interesante es que, la palabra “Kun” en chino significa originalmente “freza”¹³⁹, por eso, lógicamente Kun hay que ser el nombre de un pez pequeño. No obstante, Zhuangzi lo utilizó como el nombre para un pez grandísimo, que mide no se sabe cuántos kilómetros. Desde mi perspectiva, podemos considerar que en esta oración de *Zhuangzi*, hay una manifestación indirecta de signos lingüísticos escépticos. A juicio de Zhuangzi, cuyas palabras se usaban para describir objetos, no sería un asunto fijo, permanente e inmutable. El nombre de todas las cosas es porque la gente llama y luego se guarda así en el lenguaje.

Además, el concepto básico lingüístico de F. de Saussure también indica que el significante y el significado se combinan arbitrariamente. Sin embargo, no hay que olvidar que las teorías lingüísticas son bastante modernas en comparación con la escuela taoísta, y nuestro sabio vivió veinticinco siglos antes. Zhuangzi utilizó el nombre de una freza para nombrar un pez del que no se sabe su tamaño. Por lo tanto, puede ser que lo ha nombrado así con intención de mostrar la arbitrariedad de las palabras. Y presumidamente, Zhuangzi no creía en la relación única entre el significante y el significado, desde este punto de vista, podemos decir que, de acuerdo con este uso caprichoso y sofisticado, Zhuangzi tenía un concepto del lenguaje bastante avanzado y desarrollado.

¹³⁸ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹³⁹ Aquí se refiere al huevo de pez.

4.3.2 Obstáculos comunicativos de la escuela taoísta

A través del análisis del capítulo III, ya sabemos que, en una comunicación bajo el marco confuciano, los obstáculos de la comunicación serían como los tabús de los que no se puede hablar o los ritos que se necesita respetar en los actos comunicativos. Sin embargo, en una comunicación al estilo taoísta, ¿el contexto comunicativo va a ser igual? Antes que nada, quería presentar el primer capítulo de las *Analectas*, porque como hemos dicho, a través de él se puede ver el estilo y el tono general de esta obra clásica. Tenemos la número 1 del capítulo I:

1.1 El Maestro dijo: «¿No es una alegría aprender algo y después ponerlo en práctica a su debido tiempo? ¿No es un placer tener amigos que vienen de lejos? ¿No es rasgo de un caballero no incomodarse cuando se ignoran sus méritos?»¹⁴⁰

Pasaremos por alto desarrollar el significado que contiene, pero solo con leerlo de una vez, se notaría que lo que Confucio hablaba y hablaría posteriormente en su obra serían temas de las sociedades humanas, del mundo terrestre y de asuntos prácticos y reales, pero lo de *Zhuangzi* es totalmente otra cosa. El comienzo del primer capítulo taoísta es sobre un pez grandísimo llamado Kun, del que hemos hablado anteriormente. Se trata de un cuento que transcurre en un espacio muy muy vasto, con toda la imaginación y sin límites del mundo humano. Eso nos ha advertido por lo menos que, a lo que *Zhuangzi* ha prestado atención no solamente serían asuntos terrestres, y nos ha traído una visión universal que es rara vez vista en una época tan antigua. Por lo tanto, para comprender mejor el estilo taoísta y la comunicación suya, tampoco podemos limitarnos a lo de las sociedades humanas. En cuanto a los obstáculos comunicativos de la escuela taoísta, *Zhuangzi* mencionó una vez en el capítulo *crecidas de otoño* de la

¹⁴⁰ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius) (1997)* Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

parte de libros exteriores de *Zhuangzi*:

El pez que vive en un pozo -dijo Ruó del mar septentrional- nada puede hablar acerca del mar, y esto por causa de lo limitado de su espacio. El insecto estival nada puede hablar acerca de los hielos del invierno, y esto por causa de lo limitado de su tiempo. Un letrado que vive en el campo nada puede hablar acerca del Tao, y esto por causa de lo menguado de sus estudios.¹⁴¹

El texto de arriba se centra en los obstáculos sobre el objeto de la conversación, es decir, sobre el interlocutor en las actividades comunicativas. Esto tiene causas. Las doctrinas de *Zhuangzi* no han recibido una buena acogida en su época, e incluso su mejor amigo, Hui Shi, las comentó como *grandes por demás y sin provecho, y todo el mundo se concierta a la hora de rechazarlas*¹⁴². Sin embargo, desde el punto de vista de *Zhuangzi*, eso es porque existen obstáculos comunicativos en los objetos de la conversación. Principalmente hay tres obstáculos.

En primer lugar, es el obstáculo derivado de lo limitado del espacio. Un pez que vive en un pozo, no tiene acceso a un mundo diferente al pozo. No sabría ni entendería lo de afuera. Aunque el pozo y el mar tienen similitud, o puede decir que el mar es un gran pozo sin bordes, el pez no puede imaginar la grandeza por su visión limitada al espacio del pozo. Este pensamiento se parece al estereotipo del hombre. Aunque somos seres humanos similares, sería difícil entender cabalmente a la gente, el mundo y lo que pasa fuera de nuestro espacio. Los pensamos desde el punto de vista de nuestro propio pozo, pero en realidad se trata de otro mundo diferente y tiene su propia ley. Una comunicación inter-espacio está destinada a contener estereotipos para romper y estimular nuevos entendimientos para establecer.

¹⁴¹ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

¹⁴² *Ibid.*

En segundo lugar, es el obstáculo derivado de lo limitado del tiempo. Zhuangzi ha utilizado una metáfora muy ilustrativa, que es “no se puede hablar del hielo con un insecto solo vive en verano”. Nuestro gran maestro de la Retórica también tiene otra metáfora para describir este tipo de obstáculo de la comunicación. Dijo en el primer capítulo *en placentera libertad* de *Zhuangzi* como lo siguiente:

Un insecto que nace por la mañana y ya esa misma tarde muere, no sabe lo que es una luna; la cigarra que no vive más de dos estaciones, ignora lo que es un año.¹⁴³

Con estas metáforas, Zhuangzi ha apuntado claramente que, para el hombre, sería muy difícil conocer perfectamente los asuntos fuera de nuestra vida (tiempo), entender enteramente lo pasado fuera de nuestra propia experiencia. Aunque Zhuangzi dijo así con un fondo histórico en el que la comunicación todavía se limitaba principalmente a la interpersonal, tenemos que preguntar: ¿esto no ha perseguido hasta nuestra fecha? Creo que hoy sigue siendo así, pero para no caer en el empirismo, hay que añadir que la situación se ha mejorado mucho por el gran desarrollo de la comunicación humana. Así que hoy ya no es para tanto, hasta tal grado de escaso de informaciones como la de la antigüedad.

En tercer lugar, es el obstáculo de las limitaciones de la cognición personal por diferentes niveles de conocimientos. Zhuangzi dijo que no podía hablar del Tao con un letrado que vivía en el campo, y muy parecidamente, Laozi dijo palabras similares en el capítulo XLI del *Tao Te Ching*:

Un letrado superior oye hablar del Tao y diligente puede penetrar en él. Un

¹⁴³ ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé, Zhuangzi*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996). Barcelona: Editorial Kairós. Edición digitalizada.

letrado mediano oye hablar del Tao y tan pronto lo sigue como lo olvida. Un letrado inferior oye hablar del Tao y hace grande mofa de él.¹⁴⁴

Laozi ha explicado claramente las diferencias entre diferentes hombres en la aceptación del Tao. El fondo del interlocutor también trata de un obstáculo en realizar una comunicación fluida, y de eso no tenemos mucho que hablar, porque puede ser una ley universal que ni el tiempo ni el espacio la cambiaría. No obstante, no nos podemos olvidar del obstáculo principal a los ojos de los taoístas: las restricciones del medio de la comunicación, que son los límites del lenguaje en la comunicación. Por lo tanto, en el apartado posterior, seguimos fijándonos en las características de las palabras taoístas.

4.3.3 La deconstrucción y el lenguaje al estilo taoísta

Al estudiar el concepto del Tao, no sería muy difícil relacionar su carácter confuso, sin forma fija, cambiante y sin nombre definido con las características de la deconstrucción del filósofo francés Jacques Derrida (1930 - 2004), e incluso podemos decir que el deconstruccionismo mismo lleva un carácter similar al Tao. Porque este pensamiento occidental también es difícil de definir, invisible, pero está en todas partes, y una vez ser definido, se deconstruiría inmediatamente lo que acaba de ser definido. Esas características son casi exactas como las del Tao. Como hemos dicho anteriormente que el nombre “Tao” solo trata de un signo para la escuela taoísta, sirve meramente para mencionarlo en la comunicación y su nombre no tiene ningún significado de la definición. Siempre hay gente que pregunta ¿qué es el Tao?, pero Tao no tiene una definición, porque si sí, entonces no es Tao ya.

El deconstruccionismo también es un poco místico como tal. Es abierto, tolerante

¹⁴⁴ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

para muchas interpretaciones, y no tiene un fin permanente, todo para el deconstruccionismo puede ser deconstruido una vez más. Así que no existe un concepto final en este pensamiento, y el concepto de Tao también es cambiante sin cesar, nunca termina. Zhuangzi, quien niega las definiciones de muchos términos, duda de la relación única entre el significado y el significante, y nombra sofisticadamente un pez grandísimo con el nombre del huevo de pez, encaja sorprendentemente con las características de deconstruccionismo. En fin, la actitud dudosa sobre el lenguaje de la deconstrucción es inesperadamente similar a los conceptos sobre las palabras de la escuela taoísta.

El deconstruccionismo deconstruye la forma del lenguaje para alcanzar el significado fundamental suyo, además, niega y deconstruye todo, incluyendo el punto de vista del lenguaje deconstructivo. Así que, el deconstruccionismo niega el poder y la capacidad completa de las palabras como el taoísmo. Considera que la mente y las palabras no son correspondientes, y no serán para siempre. Por tanto, es razonable deducir que los conceptos centrales sobre el lenguaje de la deconstrucción y la escuela taoísta comparten puntos en común. Ambos lados intentan negar la autoridad del lenguaje y liberarse del yugo de las palabras, y el deconstruccionismo ha criticado ferozmente la fiabilidad de las palabras.

Para certificar las dudas sobre los signos lingüísticos, J. Derrida realizó su ensayo famoso *Différance* en 1968; hoy podemos encontrar versiones en diferentes lenguas de este texto. “Différance” es una palabra inventada por el filósofo Derrida para certificar su sospecha sobre el lenguaje, porque cree que los signos verbales y los significados representados nunca pueden ser plenamente simétricos. Esta palabra significa tanto “posponer” como “diferenciar” en francés, porque J. Derrida considera que las palabras solo tienen significados cuando otras palabras las difieren y definen, pero “las otras palabras” también necesitan sus grupos particulares de signos de explicación para

darles significados. Como buscamos una palabra en el diccionario, una palabra particular siempre conduce a otras, y nunca llega al significado de la realidad. Se circula en este proceso con cadenas de significantes sin significados que no terminan para siempre, porque según la teoría de la “différance”, ninguna palabra tiene un significado presente, y su significado siempre se pospone con una explicación de otras palabras, las cuales, posponen sus significados otra vez, así sucesivamente, signos sin entidad, dicho de otro modo, que no ha dicho nada en realidad.

Según lo anterior, el Tao y la teoría “différance” ambos no pueden ser definidos con palabras lógicas, no pueden tener nombres permanentes, y son indefinidos, confusos y sin fines. Aparte de esto, ambos niegan el omni-poder del lenguaje en la comunicación, pero con distintas ideas. A diferencia de una negación parcialmente de Laozi y Zhuangzi, J. Derrida anula prácticamente la función expresiva de las palabras. Aparte de la similitud en la negación de las palabras, los estilos del lenguaje del taoísmo y el deconstruccionismo también se parecen, que se trata de un estilo abstracto, indirecto, poético, ambiguo y tenebroso. Cuando leemos los textos de J. Derrida, nos sentiríamos bastante frustrados por la dificultad y ambigüedad, porque no podemos determinar lo que quiere decir. Su filosofía es como poemas con metáforas, a pesar de que son hechos con signos. Por consiguiente, consideramos que tenemos razones para reconocer los puntos en común sobre las cogniciones de las palabras entre la escuela taoísta y el deconstruccionismo que tiene a Derrida como su representante.

En el próximo apartado, igual que hemos hecho en la última parte del análisis de la escuela confuciana, hablaremos del tema del género en el taoísmo, porque creemos que la actitud taoísta sobre las mujeres, también va a afectar el lenguaje y la comunicación de esta escuela.

4.4 “La adoración femenina” y el concepto del amor compasivo de Laozi

4.4.1 “La adoración femenina” en el *Tao Te Ching*

4.4.1.1 La metáfora del agua

En el primer apartado de este capítulo, hemos hablado del elogio de ser suave en el pensamiento de Laozi, quien pensaba que la debilidad no es una señal de la imperfección, sino un estado con mayor vitalidad. En realidad, aparte del elogio de “la debilidad”, Laozi también abogaba por ser humilde y no luchar. Aparentemente, esta actitud parece muy pasiva y negativa, pero de acuerdo con el pensamiento en sentido inverso suyo, lo que dijo Laozi no podemos entenderlo según la manifestación visible de las oraciones. A continuación, veremos cómo Laozi expresaba su preferencia sobre el poder de ser humilde y no luchar. Igual que Zhuangzi, Laozi ha acudido a la Retórica. Podemos ver su famosa metáfora del agua en el siguiente citado del capítulo VIII del *Tao Te Ching*:

El hombre de bondad superior es como el agua. El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha; ocupa los lugares que la muchedumbre detesta, y así está cerca del Tao. Sabe elegir el lugar donde vivir, sabe conservar la calma de su mente, sabe ser como el Cielo en su trato, sabe ganarse la confianza cuando habla, sabe poner orden cuando gobierna, sabe usar de su talento cuando algo emprende, sabe en qué momento debe moverse. Siempre y cuando que no luches, excusarás caer en falta.¹⁴⁵

La primera frase de este texto citado ya es un dicho fijo muy bien conocido entre las citas brillantes de Laozi. Sea de cualquier sexo o sea cual sea su posición social, una mayoría abrumadora de la población china adora el carácter del agua. Si vemos juntas las cualidades favoritas de Laozi: ser humilde y blando como el agua; ser suave y

¹⁴⁵ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

mantenerse débil; tener clarividencia sutil, podemos percibir que estas cualidades son las típicas de las mujeres. Por lo tanto, debido a la relación estrecha entre los pensamientos de Laozi y las virtudes femeninas, algunas opiniones creen que los pensamientos de Laozi han heredado el factor cultural de la adoración femenina primitiva de la antigüedad china, y, consecuentemente, la filosofía de Laozi es conocida a menudo como una filosofía femenina.

No obstante, desde mi perspectiva, muy posiblemente no sacaría conclusiones iguales. Antes que nada, hay que admitir que Laozi reconoce la existencia y la función de la feminidad. Porque de acuerdo con el par de conceptos taoístas bien conocido Yin-Yang y el círculo simbolizado de la escuela taoísta en blanco y negro, Laozi ha dividido el mundo y el Tao en dos mitades iguales, y una de las dos es para la feminidad. Especialmente la adoración de Yin, aunque Yin y Yang son dos partes opuestas, coexisten e interactúan. Son complementarios uno para el otro, y según Laozi, solamente cuando están juntos, pueden establecer la armonía suprema.

Por lo tanto, sí que aparentemente la filosofía de Laozi ha mostrado la sabiduría de las mujeres, y es una escuela filosófica defiende la feminidad, pero así es suficiente decir que ¿Laozi estaba en contra del sistema social de la superioridad masculina y la inferioridad femenina de aquel entonces? Lo dudamos. La defensa de la feminidad no equivale al respeto a las mujeres, además, nadie puede salir del fondo histórico en el que vive. Como hemos dicho antes, las épocas de Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño eran una era de maldad para el pueblo. En una época llena de batallas y violencias, es entendible que Laozi haya mostrado la nostalgia y el anhelo de los valores de la sociedad matriarcal, pero todavía no es suficientemente convincente hasta que se pueda decir que Laozi estaba en contra de la ideología del patriarcado y por eso ha propuesto un conjunto de teorías filosóficas basadas en la defensa de la feminidad. Lo explicaremos detalladamente en la parte siguiente.

4.4.1.2 ¿Una “adoración femenina”?

En primer lugar, necesitamos saber para quién es la ideología de Laozi, porque todo tipo de informaciones tiene su receptor determinado. Aunque ahora la filosofía taoísta es una sabiduría de sabios antiguos para todo el mundo, hay que señalar particularmente que en la época de Laozi, la situación no era así. Hemos explicado anteriormente que Confucio es el maestro que fundó la educación común para el pueblo llano en las épocas de Reinos Combatientes y de Primavera y Otoño. Y la época de Laozi es un poco antes que Confucio; según las informaciones públicas, Laozi es aproximadamente veinte años mayor que Confucio. Por lo tanto, en la época de Laozi, la educación todavía se trataba de un privilegio para la aristocracia. Así que, bajo la situación social de una educación monopolista estatal, el aprendizaje y la lectura no eran asuntos muy relacionados con el pueblo, sino particularmente para la clase alta.

Además, a diferencia de Zhuangzi, quien no tenía ningún interés en implicarse en la carrera política y tomaba la libertad corporal y espiritual como su única búsqueda en la vida¹⁴⁶, Laozi se parecía más a Confucio en este punto. Era un oficial de la biblioteca imperial de la corte de la dinastía Zhou; tenía acceso a la comunidad aristócrata y él mismo era un miembro de la corte. En el citado anterior, podemos ver claramente que, su receptor imaginado eran los gobernantes. Dijo que habría que aprender de las cualidades del agua porque ella sabía ganarse la confianza cuando hablaba, sabía poner orden cuando gobernaba. Si este texto citado todavía no es convincente, veamos el siguiente, del capítulo LXVI del *Tao Te Ching*, que también se trata de un texto concentrado en el carácter del agua:

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles?

¹⁴⁶ Zhuangzi ha recibido una vez la invitación de ser el Primer Ministro del Estado Zhu, pero lo rechazó el puesto oficial con una metáfora de que una tortuga prefería arrastrar su cola en el lodo de un estanque, que ser encerrada en un templo. Se trata de una alusión literaria bastante bien conocida de Zhuangzi, y podemos ver la versión original en el capítulo *crecidas de otoño* de la obra clásica *Zhuangzi*.

Porque saben estar por debajo de ellos, y de ahí que sobre cientos de valles sean capaces de reinar. Por eso cuando se desea estar encima de las gentes, es menester abajarse ante ellas en las palabras, y cuando se desea andar delante de las gentes, es menester ponerse a su zaga. Por eso el sabio está encima sin que las gentes sientan su peso, y delante sin que las gentes sientan daño. Por eso el mundo de buen grado le sostiene sin sentirse de él hastiado. No compite con nadie, y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él.¹⁴⁷

En este citado, se puede ver más expresiones relacionadas con la gobernación: “estar encima de las gentes”, “andar delante de las gentes”, “está encima sin que las gentes sientan su peso, y delante sin que las gentes sientan daño”. Las vemos obviamente relacionadas con la manera de administrar un estado. Si lo pensamos junto con el oficio de Laozi mencionado antes, es lógico que una parte de su ideología serviría para la corte. Por consiguiente, aquí la actitud de ser modesto y no competir trata de una manera apropiada de gobernar un estado a los ojos de Laozi, no es para educar a la gente común que no haga ninguna iniciativa y acepte todo pasivamente.

En segundo lugar, según la última frase de este capítulo citado, “no compite con nadie, y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él”, la meta suprema de no competir (“no luchar” en otras versiones de traducción), es para ganar al final, y ¿quién va a ser el ganador supremo al final si hace lo mismo? Sería la clase gobernante de la época de Laozi; sería el sistema social patriarcal de la misma época suya. Si el pensamiento de Laozi es para mantener la gobernación de la aristocracia, solo de otra manera, bajo la realidad de que los gobernantes son solamente hombres, la ideología de la defensa de la feminidad de Laozi sigue siendo una manifestación del apoyo de la sociedad patriarcal.

En último lugar, veámoslo desde el punto de vista de la comunicación. Siendo un

¹⁴⁷ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

hombre, basado en la posición y las necesidades patriarcales, aún Laozi ha defendido la feminidad en el *Tao Te Ching* indirectamente, lo ha dicho desde su experiencia masculina, Además, en lugar de dar voz a la comunidad femenina, ha hablado él por ellas. Así que el elogio de la feminidad de Laozi no es una adoración femenina de verdad, ni mencionar el concepto de respetar a las mujeres en una sociedad recién entrada en el feudalismo. Por lo tanto, hay comillas en el subtítulo de este apartado, y no hemos dicho que se trata de una adoración femenina falsa, pero lo dudamos, con sospechas razonables.

No obstante, lo que también hay que tener en cuenta es que, aunque Laozi no es una excepción de su época, y no ha podido saltar de las limitaciones históricas, su reconocimiento de las virtudes marcadas de las mujeres y su respeto de la participación femenina en la armonía social, sigue mereciendo aplausos. Porque en comparación con algunas ideologías que subrayaban la inferioridad femenina o una vida miserable destinada del plebeyo, el pensamiento de Laozi ha ayudado atenuar los conflictos entre la clase gobernante y la clase gobernada, especialmente en una época de Reinos Combatientes.

Para sintetizar, la alabanza del carácter del agua de Laozi ha demostrado las virtudes femeninas al mundo y en cierto grado, ha estimulado el desarrollo de las mujeres. Además, el término supremo del taoísmo, el Tao, contiene los caracteres de Yin y Yang al mismo tiempo. Si veamos el Tao como una criatura débil, pero con mucha vitalidad, no podemos afirmar que es un niño o es una niña, porque el Tao, es de la armonía del conjunto Yin-Yang. En este sentido, el papel positivo del pensamiento de Laozi no se puede ser ignorado en la historia, porque se trata de una ideología con conceptos de género muy avanzados en su época, que es veinticinco siglos antes que nuestra era.

4.4.2 El concepto del amor compasivo de Laozi y su influencia en las relaciones interpersonales

En el apartado anterior hemos hablado de la contribución de Laozi para aliviar los conflictos entre el plebeyo y el gobernador por su elogio de ser suave y blando, débil y sutil, humilde y flexible como el agua. Estas cualidades singulares, siendo la flor y nata del pensamiento taoísta, más tarde fueron aceptados por el pueblo común en la mentalidad nacional cuando ellos también tenían acceso. Si en el nivel estatal, es favorable para llevarse bien dos clases opuestas, ¿cómo sale en el nivel interpersonal? Podemos decir que, en la construcción de las relaciones interpersonales, Laozi tiene una gran aportación en la coordinación de las relaciones por esta “adoración femenina”. Cuando las cualidades femeninas mencionadas anteriormente funcionan juntas en la formación personal de un individuo, en el pensamiento de Laozi hay una palabra perfecta de describir esta virtud, que es el “amor compasivo” (慈 cí).

Aunque lo hemos citado anteriormente, tenemos que repetirlo otra vez aquí, en el capítulo LXVII del *Tao Te Ching*, Laozi describía así el concepto del amor compasivo (en la versión traducida se pone “amor” solamente):

Tengo tres preesas que guardo con esmero. Llámase la una amor; sobriedad, la segunda; la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero. Con amor puedes ser valiente; ... Con el amor, se vence en el combate, se es firme en la defensa. El Cielo te ayudará y con el amor te protegerá.¹⁴⁸

El amor compasivo (慈 cí) es uno de los conceptos más valiosos de la ideología de Laozi. En el ámbito de la coordinación de las relaciones interpersonales, la mayoría de las investigaciones reconocen el papel positivo de la ideología confuciana que tiene

¹⁴⁸ LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.

la benevolencia como el centro. Efectivamente, muchos conceptos del confucianismo como el amor filial y la gobernación benevolente, ha mostrado una aportación grande para ajustar relaciones interpersonales entre miembros familiares y entre la clase gobernante y la clase gobernada, e incluso la misma palabra “benevolencia” (仁 rén), que tiene un radical que significa “persona”, ha transmitido informaciones de su atención a las relaciones interpersonales.

Sin embargo, diferente a la benevolencia de Confucio, el amor compasivo de Laozi trata de un sentimiento espontáneo y un comportamiento más natural en la vida. Es un sentimiento universal porque tiene un profundo amor por las vidas de todo el universo. Es natural, espontáneo, amplio y omnipresente. No se limita a la comunidad humana, sino también incluye la relación entre el hombre y la naturaleza. Esta teoría también es muy especial, porque ninguna de las cien escuelas la tiene. Incluso Zhuangzi, el sucesor directo del pensamiento de Laozi, no la tiene tampoco, y supongo que, en la cultura occidental, no hay un concepto correspondiente del Ci (慈 cí), el amor compasivo. Ci no solo es la parte más distintiva del pensamiento de Laozi, sino también se encuentra entre el núcleo y la posición principal de los “tres tesoros” que habló Laozi en el citado anterior. Podemos percibir la preferencia de Laozi para este concepto especial de su pensamiento. Además, por sus diferencias que el pensamiento del confucianismo, si decimos que la benevolencia es del humanismo, pues, el amor compasivo es del filantropismo de la naturaleza.

En el ámbito de las relaciones interpersonales, Laozi no solo ha propuesto el concepto básico del amor compasivo, sino también algunas ideas específicas que refleja el valor del Ci. Como “no luchar/competir”, “tener menos deseo” y “ser tolerante”, son manifestaciones concretas del concepto del amor compasivo en el ámbito de las relaciones interpersonales, y todos estos valores, indican la tendencia del anti-egocentrismo de Laozi.

Primero es la idea de “no luchar/competir”. Como hemos dicho, su implicación no es su significado aparente, no contiene nada sentido pasivo o negativo. Su énfasis puesto en luchar sin hacer daño hasta que nadie pueda luchar contra él. Es una buena combinación de la competencia activa y el aligeramiento de la hostilidad, y es una manifestación concreta del amor compasivo en el comportamiento humano. Además, se trata de un acto elegante de luchar a través de suavizar la lucha, incluso de eliminar el egocentrismo. Segundo es la idea de “tener menos deseos”. Menos deseos nos traen menos ganas de luchar, es un acto concreto del amor compasivo en la vida práctica. El último es la idea de “ser tolerante”, y eso no significa un eclecticismo sin principios o sin fin, sino una tolerancia utilizada para un tratamiento armonioso en las relaciones interpersonales.

Estos conceptos concretos, para aplicar el amor compasivo en el ámbito de relaciones interpersonales, de hecho, están girando un centro mencionado, que es el anti-egocentrismo, lo cual en el ámbito de relaciones interpersonales, de realidad, es anti-individualismo. Este pensamiento de Laozi, ha traído un modo de pensar diferente al occidental, que prestan más atención al colectivo, al estado, a la nacionalidad, incluso a la familia, más que a uno mismo. Esta tendencia de no-ego, no solo aparece en la ideología taoísta, sino también en el pensamiento del budismo Chan, lo cual desarrollaremos en el capítulo siguiente.

Para terminar, hemos hablado principalmente las características comunicativas de Laozi (el elogio de ser suave y el pensamiento en sentido inverso), el concepto sobre el lenguaje de la escuela taoísta, las figuras retóricas recurridas de Zhuangzi, la adoración femenina y al amor compasivo en el *Tao Te Ching*. Todo para indicar a una aclaración de que la presunta y aparente anti-comunicación del taoísmo, en realidad, trata de una superación de la imperfección innata del lenguaje, y una búsqueda de la libertad verdadera de las palabras. Los sabios hablan poco e incluso guardan el silencio a veces,

pero con un contexto implícito bajo el marco taoísta, se trata de un silencio elocuente. Aunque con pocos sonidos, hablan a sus receptores, quizá no en forma de argumentos, sino en forma de retórica y silencio. Esta emancipación de las restricciones del lenguaje, esta anti-comunicación comunicativa y este anti-abuso de las palabras, nos han otorgado una libertad suprema al construir y concretar la mentalidad en letras, y además, nos han convertido en el dueño auténtico del lenguaje, en vez de ser el esclavo de las palabras inconscientemente en la boca de Wittgenstein.

CAPÍTULO V

El budismo Chan, su Retórica y la comunicación al estilo budista

Hasta aquí, para conocer mejor el estilo de la comunicación del pueblo chino y las razones profundas y radicales por las que se comporta así comunicativamente, hemos analizado bastante detalladamente la escuela confuciana y la taoísta desde las perspectivas relacionadas. Y como hemos dicho, los tres pilares para la cultura tradicional china son respectivamente el confucianismo, el taoísmo y el budismo, en este capítulo, analizaremos principalmente el budismo local de China, el budismo Chan, como otro elemento fundamental que ha participado desde el muy principio en la formación de la estructura cultural-psicológica y el carácter comunicativo de la población china.

Es sabido que las influencias de una religión para un lenguaje no pueden ser subestimadas, así que sin duda alguna, el budismo Chan debería haber dejado sus huellas imborrables en el desarrollo del idioma chino y en el estilo de la comunicación de su pueblo. En este sentido, las investigaciones sobre las características lingüísticas y comunicativas sobre el budismo Chan, no solo es una aportación relevante para interpretar esta escuela religiosa en una forma más convincente, sino también pueden ser valiosas para un entendimiento más completo sobre la etimología, la semántica y la gramática del idioma chino. Al mismo tiempo, las investigaciones de las humanidades y ciencias sociales son relacionadas como líneas cruzadas en una red entrelazada, cuando entendemos mejor los aspectos lingüísticos, consecuentemente, interpretamos

con más razonamientos lógicos los comportamientos comunicativos, y lo cual se trata de la meta final de este capítulo.

5.1 El budismo Chan de China

La historia del budismo en China, se puede remontar a la postrimería de la dinastía Han del Este (25-220), cuando el budismo entró en China desde la India antigua por ruta terrestre. Después de un desarrollo aproximadamente más de quinientos años, durante el período próspero de la dinastía Tang (618-907), el budismo ya podía contarse como una escuela activa y respetable como el confucianismo y el taoísmo en aquel entonces. Y más tarde, al final de la dinastía Tang (618-907) y al comienzo de la dinastía Song (960-1279), la secta del budismo Chan empezó a disfrutar de su período de plena flor, había ocupado una posición muy importante en el mundo ideológico de esa época, y continuaba su influencia hasta nuestra era.

5.1.1 ¿De dónde viene el budismo Chan?

Como el budismo trata de ser una religión, debería contener las características religiosas, así que es inevitable que tiene un toque místico y de fábula como otras religiones. Por lo tanto, sobre su origen y las anécdotas de los patriarcas budistas, son generalmente legendarios, e incluso de boca a boca, faltan historias registradas oficiales. Por las razones mencionadas, presentaremos la historia del budismo Chan según las informaciones públicas de leyendas budistas, que son muy probablemente diferentes en algunas partes una versión que otra.

En la leyenda budista china, de acuerdo con los relatos tradicionales, se atribuyó a Bodhidharma, un monje budista de origen persa, que vivió aproximadamente durante

el siglo quinto y sexto, como la persona quien transmitió el budismo Chan a China. Llegó a China por vía marítima alrededor del año 470 a 478, y como Bodhidharma salió desde India, así que llegó a China en un puerto del sur. Según las leyendas, aterrizó en un puerto antiguo que hoy pertenece a la ciudad de Guangzhou (la ciudad capital de la provincia de Guangdong). Hoy en día, podemos encontrar templos y monumentos conmemorativos específicos para memorizar a Bodhidharma en esa ciudad, para confirmar su llegada histórica a China. Fue el gran transmisor histórico y se lo consideraba como el primer patriarca del budismo Chan en China, aunque en su época el Chan todavía estaba en la forma hindú.

Con el transcurso del tiempo, se ha certificado que este movimiento religioso desde la India antigua a China que inició Bodhidharma ha resultado una comunicación intercultural muy fructífera y de gran influencia. Aunque hasta el sexto patriarca después de Bodhidharma, el budismo Chan sufrió cambios radicales por las influencias de los pensamientos locales después de ser introducido para el pueblo chino, y entre ellos muy probablemente incluso el taoísmo, que suele simplificar todo. Así que el budismo Chan adquirió su forma definitiva como hoy en China y se convirtió en un budismo local de este país.

Por consiguiente, el sexto patriarca Hui Neng (638-713) es considerado como el fundador real de la escuela Chan de China, quien reemplazó las sagradas escrituras redundantes con un método más simple y más práctico. Además, después de la llegada a China del primer patriarca Bodhidharma, el budismo Chan ya se bifurcó en diferentes sectas, la secta llamada el budismo Chan del Sur que fue fundada por Hui Neng, se convirtió en la corriente principal del budismo Chan hasta hoy, y también ha sido el padrón del budismo Chan que transmitió a otros países asiáticos como Japón, Corea y Vietnam más tarde.

5.1.2 El Dhyāna, el budismo Chan y el Zen

El término “Chan (禪 chán)” trata de una abreviación de “Chan-Na (禪那 chán nà)”, lo cual es una versión en chino de una palabra en sánscrito Dhyāna, que se traduce convencionalmente como “meditación budista”. Generalmente, Dhyāna se refiere a una práctica sentada en un lugar silencioso solamente, fuera de la multitud y del ruido mundano, y dedicarse exclusiva y enteramente a la meditación, con el fin de encontrar la iluminación de la consciencia interior. Por lo tanto, el Chan se refiere originalmente a una forma de la práctica budista, y toma la meditación como el medio único para llegar al estado supremo de la apertura de los ojos espirituales. Este estado se llama 开悟 (kāi wù) en chino, tiene su versión en japonés como “satori”, según el filósofo japonés D.T. Suzuki, y significa “iluminación” en el budismo Zen japonés.

Hemos hablado del budismo Chan desde el principio de este capítulo, pero es verdad que, para la mayoría de los occidentales, el concepto “Zen” sería más familiar y conocido. De acuerdo con lo anterior, ya sabemos que el término “Chan” es una forma abreviada de la palabra sánscrita Dhyāna, y Zen, a su vez, es la pronunciación japonesa de este término chino. Entre el Chan y Zen, personalmente, creo que no es simplemente un problema de la traducción. Veremos a continuación la cadena de transmisión de esta escuela budista en Asia.

Durante la dinastía Tang (618-907) y Song (960-1279), la escuela Chan ha adquirido su forma definitiva con el sexto patriarca Hui Neng y ha entrado en su período próspero, fructificando de una manera especular. Aparte de su desarrollo propio religiosamente, las dinastías Tang y Song también tratan de épocas de oro de la antigüedad china. Por lo tanto, durante aquellos siglos, los países de alrededor, como Japón y Corea, mandaron monjes representantes al imperio poderoso entonces para aprender el Chan. Así el budismo Chan entró a Japón bajo la forma china, y no ha experimentado el Dhyāna en forma hindú, sino que heredó directamente desde China

el Chan. Aparte de Japón, se extendió con éxito también a la Corea antigua bajo el nombre de Seon, a Vietnam bajo el nombre de Thiền. Todos los nombres variantes del budismo Chan en otras zonas tratan de una transcripción fonética al lenguaje local del mismo ideograma chino “禪 (chán)”.¹⁴⁹

Por eso, como una parte imprescindible en la cadena de la transmisión del Dhyāna desde India a otros países asiáticos, China lo cambió según la situación ideológica suya y lo transmitió a otros países vecinos bajo su forma. Pero ojo, todo pasó en aquellas épocas en las que se contaba como el imperio más poderoso en esa zona. No obstante, en estas épocas modernas, esta escuela budista tiene el nombre “Zen” según su pronunciación japonesa como el más aceptado en el mundo occidental. Porque en el principio del siglo pasado, aproximadamente en los años 20, fueron los eruditos budistas japoneses, quienes presentaron primero el budismo Chan en Occidente en inglés, cuando China todavía se encontró atrapada en la agonía y la sombra de la dinastía Qing (1636 - 1912).

Francamente, no se puede negar que, gracias a los trabajos académicos y sociales de los filósofos japoneses, como el experto en budismo Chan Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966) y su discípulo Masao Abe (1915-2006) con sus obras como *Essays in Zen Buddhism* (Ensayos sobre el budismo Zen, primera edición en 1927), *An Introduction to Zen Buddhism* (Introducción al budismo Zen, primera edición en 1934), y *Zen and Western Thought* (Zen y pensamientos occidentales, primera edición en 1985), hoy en día, el Zen ya puede contarse como una de las escuelas budistas más conocidas y apreciadas para el mundo occidental. En este trabajo, quería presentar las influencias en el ámbito de la comunicación del budismo Chan para el pueblo chino, por lo que unificaremos el trato a esta escuela budista según su nombre original en chino.

¹⁴⁹ Para esta parte, se maneja información desde un documental sobre los hechos históricos religiosos en la dinastía Tang. Aquí tenemos el enlace de este documental *General History of China Episode 51* en chino. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OuLT4AxFeUE>

Además, a través de esta historia pequeña de los nombres de una misma escuela budista, también quería mostrar el poder de la palabra en la comunicación, especialmente el poder de denominar. Lo significativo nunca indica meramente al significado, y los nombres siempre conllevan abundantes informaciones escondidas e implícitas, porque el lenguaje estructura la sociedad, y refleja el orden y la opresión de la sociedad humana al mismo tiempo. Cuando la antigua China en la dinastía Tang era el país más poderoso en el Oriente Lejano, la secta Chan ya perdió su nombre en sanscrito y otros países aceptaron la versión china como un asunto natural y lógico. Sin embargo, al empezar el siglo pasado, aunque el budismo Chan trata de una secta budista local de China, perdió a su vez el poder de denominación. Siendo un producto esencial del desarrollo de las sociedades humanas, el lenguaje puede contarnos demasiadas cosas más allá de las palabras, y el estudio de la comunicación es el estudio del mismo ser humano. En el siguiente apartado, como este trabajo se concentrará en la comunicación y la retórica, veremos las disciplinas comunicativas del budismo.

5.1.3 Disciplinas básicas del budismo en la comunicación

Siendo una bifurcación de una escuela religiosa, lógicamente, a diferencia del confucianismo o el taoísmo, el budismo Chan ha heredado las características religiosas, porque como hemos discutido anteriormente, ni la escuela confuciana o la escuela taoísta pueden contarse como una religión pura. No obstante, el budismo Chan es distinto radicalmente en este punto, y tenemos que tenerlo muy en cuenta desde el comienzo ya que se trata de una escuela religiosa. Por consiguiente, si llamamos los consejos para ser un Junzi del confucianismo como reglas morales, pues, las sugerencias del budismo Chan para ser un monje aprobado o una monja aprobada son disciplinas budistas que deberían obedecer y requisitos religiosos que deberían cumplir.

Además, un acto fuera del marco moral confuciano sería a lo máximo un fallo ético en el confucianismo, aunque un fallo así puede conducir serias consecuencias en la reputación personal de una sociedad confuciana. Sin embargo, una violación de las disciplinas de la escuela budista recibiría castigos religiosos, hasta que podrían poner un fin para seguir una vida budista. Por lo tanto, las funciones de restringir en el comportamiento, el habla y la mentalidad de la escuela budista son mucho más rígidas que las otras dos escuelas de las que hemos hablado, porque en comparación con una ideología o un pensamiento, una religión tiene una manera más jerárquica y severa de estructurar su sociedad particular.

En el budismo, según diferentes categorías de monjes, hay diferentes disciplinas correspondientes, y generalmente, los monjes más profesionales, tienen que cumplir más disciplinas religiosas. No obstante, e incluso para los monjes novicios jóvenes, los samaneras (*śrāmaṇera* en sánscrito, monjes mayores de siete y menores de veinte años), hay que cumplir las mismas disciplinas budistas en el habla. Por eso, hemos puesto “disciplinas básicas” en el subtítulo de este apartado, porque de verdad se tratan de los requisitos más primarios en el habla de la escuela budista, para todo tipo de miembros de esta escuela, sea como sea su secta, edad o sexo. A continuación, veremos específicamente las disciplinas budistas en el ámbito de la comunicación.

La escuela budista tiene cinco disciplinas básicas para todos sus seguidores, que son “no matar”, “no robar”, “no ser obsceno”, “no hablar mal” y “no beber alcohol”. Este “no hablar mal” en chino es 不打妄语 (bù dǎ wàng yǔ). 不打 (bù dǎ) significa “no hablar” aquí, así que lo importante es la definición de la palabra 妄语 (wàng yǔ). Se trata de un término específico del budismo: 语 (yǔ) significa “palabras”; 妄 (wàng) es un adjetivo, significa “ridículo”, “inadecuado”, “irreal”, “fuera de lo establecido” y “sin restricciones”. Así que la expresión 妄语 (wàng yǔ) significa consecuentemente “palabras mentirosas”, “palabras irrespetuosas”, “palabras frívolas”, y “palabras

calumniosas”.

Por lo tanto, la disciplina budista de “no hablar mal” se refiere a abstenerse de mentir, de hablar irrespetuosa o frívolamente, y de decir calumnias. La escuela budista ha prestado mucha atención al habla, no solo pone restricciones en las disciplinas, sino también pone los actos en contra de las disciplinas como maldades, y lógicamente, una maldad religiosa va a recibir castigos según el karma, la ley de la causa y el efecto del budismo. Por eso, a diferencia de un fallo ético del confucianismo, la violación de las disciplinas budistas en el habla no se refiere meramente a un castigo moral, sino a una sanción religiosa. Así que, es razonable deducir que para el budismo Chan, una secta local del budismo chino, el habla misma se trata de un acto serio, y hablar mucho o hablar al azar no sería una comunicación al estilo budista. Su actitud básica de la lengua es igual que el confucianismo, que es la prudencia del hablar, y ¿cómo es el conocimiento del lenguaje y de la comunicación del budismo Chan? Hablaremos en el siguiente apartado.

5.2 Principios comunicativos del budismo Chan

En el apartado anterior, hemos mencionado que el budismo Chan busca la conciencia interior y el estado de la apertura de los ojos espirituales a través principalmente de la meditación, y la cual se suele realizar solamente en un lugar silencioso, fuera del ruido mundano. Pues, antes que nada, desde esta descripción, podemos captar una inclinación a la “anti-comunicación” de la escuela Chan. Como una religión, se busca el estado de la iluminación, pero la del budismo Chan trata de una iluminación propia y directa, de primera mano, sin intermedios. Así que nadie podría enseñar al mundo cómo sería una iluminación budista y a través de qué medio se puede llegar.

Además, de acuerdo con las leyendas budistas, el Buda no pronunció ni una palabra a lo largo de su misteriosa vida. Por lo tanto, cabe preguntar ¿qué actitud tiene el budismo Chan para las palabras y la comunicación? ¿Qué relación tienen las sagradas escrituras y la práctica budista en el proceso del ser un iluminado? Y si no se recurre al lenguaje, ¿qué medios adopta esta escuela para expresar sus doctrinas o para enseñar las verdades a la comunidad todavía no iluminada? Para conseguir unas respuestas razonables y lógicas de estas preguntas, en la parte posterior de este capítulo, analizaremos el budismo Chan desde el punto de vista de la comunicación y del lenguaje.

5.2.1 La desconfianza hacia la comunicación lingüística del budismo Chan

5.2.1.1 ¿No letras?

Hay que señalar que, aunque el budismo Chan se trata de una rama de la religión budista, concuerda con otras ramas en las preguntas finales del budismo, como muchas otras religiones, para volver a la pura liberación y encontrar la emancipación de todos los sufrimientos y los yugos mundanos. No obstante, por el medio específico de conseguirlo, la escuela Chan busca una experiencia espiritual, y trascendental filosóficamente, que solamente pertenece al sujeto quien practica la meditación. Creen que se trata de una experiencia muy propia hasta que no se puede transmitir con las palabras para el mundo fuera del yo interior.

En el chino hay unas palabras hechas que tradicionalmente se atribuye a la escuela Chan para expresar esta sensación, las cuales son: como beber agua, solo sabe la temperatura del agua el hombre quien la beba¹⁵⁰. Se trata de una metáfora con un sentido filosófico, que significa que para conseguir una comprensión penetrante y

¹⁵⁰ 如人饮水 (rú rén yǐn shuǐ), 冷暖自知 (lěng nuǎn zì zhī): la traducción es propia.

verdadera, solo pueden realizarlo a través de una práctica personal, y estas palabras hechas también han mostrado claramente lo intuitivo, lo individual y lo inefable de la escuela Chan. Exactamente, la forma o el color del agua se puede describir por palabras y captar por los sentidos, pero la impresión de la temperatura del agua es una sensación personal, solo puede criticarla la persona quien beba, porque lo que para nosotros es caliente, puede ser templada para otros.

Además, para mostrar que desde la perspectiva de la escuela Chan, la experiencia propia siempre es la mejor manera de conocer el mundo, esta secta budista tiene una bonita metáfora sobre la manera de conocer la flor, supongamos que desde esta descripción impresionante, podemos entender mejor la inclinación hacia una práctica directa del budismo Chan. Como el filósofo D.T. Suzuki dijo en su obra: *el método Zen consiste en penetrar directamente en el objeto mismo y verlo, como si dijéramos, desde dentro. Conocer la flor es convertirse en la flor, ser la flor, florecer como la flor, y gozar de la luz del sol y de la lluvia. Cuando se hace esto, la flor me habla y conozco todos sus secretos, todas sus alegrías, todos sus sufrimientos; es decir, toda su vida vibrando dentro de sí misma.*¹⁵¹

El escritor y erudito español Juan Arnau también tiene una metáfora muy ilustrativa para describir la inutilidad de la comunicación lingüística ante la iluminación del budismo Chan. Es esta: *tras un tiempo madurará; espontáneamente, lo interior y lo exterior se volverán uno. Como un mudo que ha tenido un sueño, tú conocerás esto, pero solo por ti mismo.*¹⁵² Es una metáfora muy bonita, también muy viva. ¿Un sabio mudo ya no puede ser un sabio elocuente? ¿Aparte del lenguaje no quedan otros medios para expresarse? Creo que el silencio del Buda ya no ha dado la respuesta de esta escuela. La escuela Chan aboga por que, si se adorna con el lenguaje, el budismo Chan

¹⁵¹ SUZUKI, Daisetsu Teitaro y FROMM, Erich, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, (1998). Traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada.

¹⁵² ARNAU, Juan (2007) *Antropología del Budismo*, Barcelona: Editorial Kairós. Edición Digitalizada.

caería en la nube mística de conceptos y racionalidades, y consecuentemente, se limitaría a pensamientos intelectuales.

Por lo tanto, la escuela Chan aboga por el abandono de las relaciones interpersonales antiguas y los conocimientos adquiridos anteriormente. Además, cree en el carácter vacío de las sustancias mundanas, entre las cuales, incluyendo las palabras. Pero si las palabras son “vacías” en su esencia, ¿cómo pueden interpretar y comunicar la esencia del budismo Chan al público? El budismo Chan tiene sus propios medios. Como confirman tradicionalmente las leyendas budistas y obras académicas representativas sobre este budismo local de China, la escuela del budismo Chan tiene cuatro principios ante las palabras y las letras, los cuales son:

Transmisión especial fuera de las Escrituras;

Independencia de palabras y letras;

Índice directo del alma humana;

Visión dentro de la propia naturaleza y logro del Estado Búdico.¹⁵³

Sobre estas cuatro afirmaciones, en el presente no hay suficientes argumentos históricos para certificar su origen. Aunque no podemos definir desde cuándo y de dónde salió una actitud comunicativa así, que parece aparentemente un rechazo al lenguaje, se trata de una verdad indiscutible que, en la escuela del budismo Chan, para el conseguimiento del estado del “satori” (开悟 kāi wù), es decir, la iluminación espiritual, las palabras no tienen un papel imprescindible. Y más sobre el “satori”, en el budismo Chan, hay dos palabras hechas para sintetizar las características del estado de “开悟” (kāi wù, iluminación espiritual), que son “no se puede conseguir por

¹⁵³ SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Ensayos Sobre Budismo Zen (Primera Serie)* (1995). Buenos Aires: Editorial Kier S.A. Edición digitalizada. La versión original en chino es: 教外别传 (jiào wài bié chuán), 不立文字 (bù lì wén zì), 直指人心 (zhí zhǐ rén xīn), 见性成佛 (jiàn xìng chéng fó).

pensamientos lógicos; no se puede expresar con palabras o letras”¹⁵⁴. No obstante, aunque la escuela Chan siempre dice “no” a las palabras, eso no significa un rechazo total o una eliminación incondicional de la expresión verbal. “La independencia de palabras y letras” también conlleva otros sentidos en su actitud de la comunicación lingüística.

Hemos dicho que la escuela Chan cree en el carácter vacío de las palabras (en realidad de todas las substancias), porque las palabras no tienen sus propias identidades, solo tienen sentido cuando tienen un significado, y tampoco se trata de un sentido verdadero. Por lo tanto, lo mecánico, lo establecido y la regularidad del lenguaje chocan con lo trascendental, lo subjetivo y lo espiritual del budismo Chan. Y la actitud de “la independencia de palabras y letras” incluye el sentido de “no limitarse a las palabras” y “no ser detenido o deslumbrado por las palabras”. Así que la escuela Chan busca una forma de utilizar las palabras para comunicarse, pero al mismo tiempo, ser libre de las restricciones de las palabras.

Sin embargo, si “la independencia de palabras y letras” ha sido una doctrina que deberían obedecer en la escuela Chan, pues, ¿esta doctrina ella misma no sería un tipo de palabras? Por consiguiente, para mostrar la actitud verdadera y auténtica de liberarse de las palabras, la escuela Chan no ha negado las palabras con palabras. Dicho de otro modo, esta secta budista no ha explicitado la inutilidad de la expresión literal, porque si así fuera, sería una contradicción obvia y un gesto sometido otra vez a la comunicación verbal.

Así que la única manera de cumplir esta actitud de la desconfianza es realizarla en la práctica diaria del Chan, sin decir nada específico, ni recurrir a las letras para intentar ilustrar el espíritu del Chan, e incluso la regla silenciosa de “la independencia de palabras y letras”, tampoco podría ser dicho o registrado con letras. Quizá

¹⁵⁴ 心行处灭,言语道断 (xīn xíng chù miè, yán yǔ dào duàn): la traducción es propia.

particularmente por esto, hasta la fecha, los investigadores de este ámbito religioso todavía no han encontrado textos históricos para confirmar el origen de estos principios comunicativos, y todos tratan de leyendas místicas, porque para cumplir con sus principios comunicativos no querían dejar registraciones escritas. No obstante, esta cognición profunda, penetrante y objetiva sobre la comunicación verbal de la escuela Chan, ha guardado y guardará continuamente.

5.2.1.2 La meta comunicativa como una religión

En el apartado anterior hemos hablado sobre la actitud de ser independiente de las palabras, creo que no sería difícil notar una similitud de las relaciones con las palabras entre el budismo Chan y el taoísmo, que ambos abandonan las expresiones verbales al encontrar el límite que ya no expresan más, aunque sería un problema delicado delimitarlo. Podemos decir que porque el Tao y el Chan comparten el mismo carácter de ser implícito e inefable al expresarse. No obstante, muy diferente a la escuela taoísta, el budismo Chan se trata de una religión, y creo que tiene su meta comunicativa diferente a otros pensamientos como el taoísmo o el confucianismo, porque para llegar a su meta religiosa, la escuela Chan debería ser accesible y contagiosa para el público. Hablamos con detalle posteriormente.

Según las leyendas budistas, el fundador del budismo Chan, el Sexto Patriarca Hui Neng, nació pobre y no había recibido ninguna educación formal, así que era iletrado. Él decidió entrar en la escuela budista porque había oído que alguien estaba leyendo el Sutra del Diamante¹⁵⁵, un Sutra clásico del budismo y le parecía magnífica. El verbo aquí es “oír”, porque no tenía oportunidad o capacidad de leer las escrituras sagradas, pero de acuerdo con su criterio sobre la expresión verbal, tampoco lo necesitaba. Así

¹⁵⁵ 金剛經 (Jīn gāng jīng): la traducción es fija.

que, desde el principio, Hui Neng no había elegido abandonar el lenguaje, sino solo podía elegir otro medio aparte de las letras. Claro, aquí el punto está en la lectura, porque obviamente Hui Neng tenía un buen nivel de utilizar las palabras, pero solamente de forma oral y por el oído, y esta razón todavía no es la razón principal. Como hemos dicho, es por el carácter religioso del budismo Chan.

Si nos recordamos el lugar donde ese monje de origen persa Bodhidharma, quien salió desde India y llegó a Guangzhou (la ciudad capital de la Provincia muy sureña de China) por vía marítima, y el nombre de la secta budista que fundió Hui Neng, el budismo Chan del Sur. Todo habían pasado en la parte sureña de China, pero a diferencia de nuestra era, en la antigüedad china, las ciudades estaban principalmente distribuidas en el centro o en el este del país. El sur fue llamado como zonas incivilizadas, ni mencionar que la topografía de esas zonas está llena de montañas. Por lo tanto, deducimos que el pueblo del Sur de aquel entonces no solía saber leer, pues, las letras no tratan de un medio accesible para el público común. No obstante, el budismo Chan del Sur insistía en que desde el comienzo ni la esencia del Chan o la iluminación espiritual necesitarían un intermedio de la expresión literal.

Asimismo, para ser más aceptable y contagioso para la multitud, el lenguaje del budismo Chan no es literario, dicho de otra manera, se trata de un lenguaje ordinario. Así que las palabras exquisitas no son opciones adecuadas para explicar el Chan, pero eso no solo porque la mayoría del pueblo no sabía leer. Lo explicaremos. El lenguaje sofisticado, como el del taoísmo, pide una buena educación y un buen entendimiento sobre los significados detrás de las palabras, conociendo la cultura y la historia. Sin embargo, a los ojos de la escuela Chan, más conocimientos significan más limitaciones, porque ya podían tener un marco intelectual o conceptual en la mente, eso impediría un entendimiento individual y espiritual.

Por lo tanto, el lenguaje del budismo Chan es un lenguaje cotidiano, y sobre este

punto, se nota obviamente en la única obra de Hui Neng, el Sutra del Sexto Patriarca¹⁵⁶. En primer lugar, la obra solo tiene poco más de diez mil palabras, no mucho, porque no quería aferrarse a las palabras. En segundo lugar, aunque se trata de un Sutra, pero en comparación con otros Sutras budistas (como el Sutra de Corazón¹⁵⁷ o el Sutra de Diamante), su contenido es principalmente sobre los diálogos y anécdotas de Hui Neng, y su estilo del lenguaje es relativamente comprensible y práctico, más como las *Analectas*, e incluso comparando con el *Tao Te Ching*, el Sutra de Hui Neng es menos abstracta, aunque la relación que tiene la escuela Chan con las letras no ha sido menos complicada que la escuela taoísta.

Para terminar, la meta comunicativa con un fin religioso del budismo Chan ha conducido consecuentemente que las doctrinas de la escuela Chan no podrían ser solamente escritas con palabras, porque eso impediría una divulgación amplia entre el pueblo común de aquella época, y eso se trata de una razón destinada e indiscutible. Al mismo tiempo, el Chan está en contra de la iluminación a través de recitar e intentar entender las sagradas escrituras, y aboga por que la iluminación espiritual está en la vida diaria. Es decir, llevar una vida al estilo del budismo Chan. El Sexto Patriarca Hui Neng, cuando era discípulo del Quinto Patriarca, no había hecho nada más que partir leña y sacudir el arroz, porque esas labores ya trataban de sus prácticas budistas. Por lo tanto, en cuanto a las palabras en el budismo Chan, especialmente las letras, aunque la opinión de esta escuela no es una negación incondicional del valor del lenguaje, ha mostrado una afirmación clara de la independencia de las palabras y letras.

¹⁵⁶ 六祖坛经 (liù zǔ tán jīng): hay varias versiones de traducciones en castellano sobre esta obra, y la versión original en chino también tiene por lo menos 4 versiones principales, y se diferencia un poco una a la otra.

¹⁵⁷ 心经 (xīn jīng): la traducción es fija.

5.2.2 ¿No sagradas escrituras?

A través del apartado anterior, sabemos que el budismo Chan cree que el lenguaje es limitado y definido, pero el Chan es inefable e indefinido, así que aboga por la independencia de las palabras o letras. Sin embargo, sobre este principio más relacionado con el lenguaje entre esos cuatro principios comunicativos, hay diferentes versiones de traducción que la que hemos citado, o mejor dicho, hay otras interpretaciones sobre esta independencia. Una de las diferentes versiones considera que no sería adecuado traducirlo como así, porque podría parecer a primera vista un abandono absoluto de las palabras, pero de hecho no, sería una negación relativa. Hay versiones como “ser independiente de las sagradas escrituras”, y creo que esta interpretación se merece un desarrollo con detalle.

En el budismo Chan hay una metáfora muy bien conocida sobre la relación entre las sagradas escrituras y la esencia del Chan, que es como el dedo que apunta a la luna.¹⁵⁸ Dicen que una vez un discípulo del sexto Patriarca le preguntó sobre la esencia del Chan, y el Patriarca apuntó a la luna con un dedo. El discípulo no comprendió y continuó preguntando qué significaba ese dedo. El Patriarca dijo que utilizó el dedo para apuntar en la dirección en que estaba la luna, pero al final el dedo no era la luna, y cómo podía olvidarse de la luna por el dedo. Aquí el dedo trata de las sagradas escrituras, y lógicamente la luna es la esencia del Chan. Las escrituras nos conducen a la verdad del budismo Chan, pero no son la verdad misma, y tampoco pueden pensar que los conocimientos sobre las escrituras significarían un conseguimiento de la verdad de la escuela del Chan.

El Sexto Patriarca Hui Neng ha usado una metáfora filosófica para mostrar su actitud ante el dogmatismo, es decir, negar una creencia ciega en los sagrados sánscritos. Aunque el Buda ha dejado sagrados sánscritos al hombre, no deberíamos aferrarse a

¹⁵⁸ Leyenda budista de China: 以手指月 (yǐ shǒu zhǐ yuè), desarrollo propio.

ellos. Sus palabras sagradas son como un barco que cruza un río grande para ayudar al hombre que llegue a la verdad que está en el otro lado del río. Así que después de pasar el río, hay que abandonar el barco, si no, no podría bajar a la tierra y acercarse a la verdad.

Por lo tanto, esta secta budista considera que las palabras o las escrituras solo tratan de uno de los medios que conducen a la verdad. La función del lenguaje es como la del barco de esta metáfora. El budismo Chan es consciente del papel del lenguaje en la transmisión del significado, porque sin el barco no se puede cruzar el río y sin el dedo no se sabe en qué dirección está la luna, pero también viendo la capacidad limitada del lenguaje, eso ha conducido su desprecio de las sagradas letras escritas. A continuación, veremos una anécdota de Hui Neng sobre las sagradas escrituras, y tenemos el capítulo VII del *Sutra de Hui Neng* abajo:

Cuando él hubo obtenido las enseñanzas de Huang-mei, el Maestro regresó a la villa de Ts'ao Hou en la Provincia de Shao, donde nadie lo conocía. Cierta caballero confuciano, Liu Chih-lueh, lo trató cortésmente y fue muy considerado con él.

Chih-lueh tenía una suegra llamada Wu-chin-tsang [Tesoro Inextinguible], que había llegado a ser monja; ella constantemente recitaba el 'Gran Sutra del Nirvana'. Después que la escuchó repitiéndolo por un rato, el Gran Maestro entendió el significado sutil del Sutra y se lo comenzó a explicar a ella. Con el pergamino en la mano, la monja entonces le preguntó acerca de un símbolo en la escritura.

El Maestro le dijo: "No conozco letras; por favor pregúntame por significados."

La monja dijo: "Si ni siquiera conoces las letras, ¿cómo puedes entender los significados?"

El Maestro dijo: "Los principios sutiles de los budas no tienen nada que ver con las letras escritas."¹⁵⁹

¹⁵⁹ *El Sutra de Hui- Neng, Gran Maestro del Zen*, edición 2003, una versión pública en castellano traducida por Rev.

Como hemos mencionado, hay muchas versiones de traducción sobre este Sutra, para dar un entendimiento más completo, añadimos otra versión de traducción sobre las palabras claves de Hui Neng abajo:

- Yo soy analfabeto - respondió el Patriarca - pero si usted desea saber el profundo significado de este trabajo, por favor pregunte.... - La profundidad de las enseñanzas de los varios Budas no tiene nada que ver con el lenguaje escrito.¹⁶⁰

Una mayoría de los seguidores budistas creen que las verdades están escondiendo en las sagradas escrituras, porque son palabras propias de varios Budas y tienen la total autoridad sobre la esencia del Chan. La monja quien preguntó al Patriarca Hui Neng era uno de ellos. No obstante, ¿en realidad es así, tan fácil una apertura de los ojos espirituales? Lamentamos que no. El budismo Chan no es un colegio que se pide una recitación perfecta sobre sus doctrinas, tampoco se puede llegar a la iluminación espiritual solamente a través del aprendizaje del lenguaje escrito de esta secta. Como Hui Neng dijo, la profundidad budista no tenía nada que ver con las letras escritas, tampoco sería un obstáculo ser iletrado, porque la verdad y la esencia están conteniendo en las experiencias interiores y prácticas personales. Así que la escuela Chan describe la iluminación como una iluminación idéntica, directa, sin participación intermedia de otros medios como el lenguaje, especialmente las letras escritas, porque la iluminación está más allá de la comprensión, y como Juan Arnau dijo: *“Las palabras se dejan descansar en un lugar donde la comprensión ya no comprende más, y esto es lo más*

Yin Zhi Shakya, OHY, basada principalmente en una traducción al inglés del manuscrito de una versión breve y antigua atribuida a un discípulo de Hui Neng llamado Fa-hai, págs.47. URL: http://www.acharia.org/downloads/sutra_hui_neng_con_imagenes.pdf

¹⁶⁰ El Sutra de Hui Neng, una versión pública en castellano traducida por Rev. Yin Zhi Shakya, OHY desde una versión antigua en inglés de 1929 del traductor chino WONG Mou Lam, 2002, págs.45. URL: <http://www.librosbudistas.com/descargas/sutra-hui-neng.pdf>

excelso.”¹⁶¹

Sin embargo, normalmente, caerían fácilmente en la jaula de las sagradas escrituras, especialmente para los novicios (samaneras) del budismo Chan. Por consiguiente, hay palabras específicas para describir una situación así en el lenguaje del budismo. Se considera como “contemplar los tesoros de los demás” y “contar las arenas del mar”. Estas dos expresiones han mostrado por lo menos dos defectos de apegarse a las escrituras sagradas.

Primero, incluso las palabras del Buda, tratan de su experiencia de su iluminación personal, cada uno tendría una distinta suya, y debería tener una comprensión individual en el budismo Chan. Segundo, de hecho, después de una divulgación más de mil años, la cantidad de los Sutras y sus anotaciones han sido incontables, y generalmente con palabras sofisticadas. Para una persona es imposible leerlo todo en su vida, ni siquiera comprender el Chan por medio de leer a los clásicos. Desde este punto, las sagradas escrituras también pueden ser obstáculos para llegar a la iluminación. Los seguidores budistas son quienes querían ser libres del yugo mundano, pero resulta que ahora no podrían ser libres de los escritos sagrados, pues, ¿no es otra forma de atadura? La escuela Chan no permitiría un fardo así con otro nombre.

Frente a un dilema así, Hui Neng, el Patriarca iletrado giró la escuela Chan con una forma libre de las palabras y escrituras. Se basa en una introducción a esta secta budista con sagradas escrituras, pero al mismo tiempo, apegarse al sagrado escrito es nada aconsejable. Aboga una transmisión especial fuera de las sagradas escrituras y una visión directa de la propia naturaleza. Con unas afirmaciones como éstas, Hui Neng disminuyó las funciones intermedias del lenguaje, abrió una forma a diferencia de la hindú, y estructuró la tradición de ser independiente de las letras escritas en el budismo

¹⁶¹ ARNAU, Juan (2007) *Antropología del Budismo*, Barcelona: Editorial Kairós. Edición Digitalizada.

Chan. Al mismo tiempo, terminó la transformación del budismo hindú en un budismo local de China, que es lo que hablamos hoy, de la escuela Chan.

5.2.3 La fractura del pensamiento lógico

En cuanto a la relación con las palabras que estableció la secta Chan, aparte de lo anterior que hemos hablado, su desconfianza hacia el lenguaje aún incluye otra razón. En esta razón, la dependencia de las palabras es interpretada como la fractura del pensamiento lógico, porque es transmitido con el lenguaje. En este entendimiento, la iluminación espiritual está más allá de la racionalidad lógica, y no puede coexistir con ella, porque a los ojos de la secta Chan, los conocimientos intelectuales y discursos racionales equivalen a marcos establecidos por las sociedades humanas. Además, la escuela Chan considera que cualquier idioma es una forma de orden (es verdad), y cualquier orden significaría opresión. Como el lenguaje bajo órdenes gramaticales y las palabras con significados definidos, todas las percepciones marcadas nos darían menos espacio para desarrollar más interioridad espiritual. Imagínesse las palabras de los niños, aunque con menos conocimientos, siempre nos traen más sorpresas lingüísticas y lógicas.

Por lo tanto, el budismo Chan cree que los conocimientos adquiridos en el mundo humano desde los razonamientos lógicos y las concepciones existentes son barreras para la iluminación. Hasta en el lenguaje budismo hay palabras específicas para describir este tipo de obstáculos, llamados en el camino de la apertura de los ojos espirituales, que son “la barrera de letras” (文字障, wén zì zhàng) y “la barrera de conocimientos” (知识障, zhī shí zhàng). Es sabido que una de las características del lenguaje es su carácter público. Dicho de otra manera, el lenguaje y las letras son convenciones sociales, y son medios de un sistema conceptual para todo el mundo que

lo comparte. Esta característica suya ha decidido que el lenguaje está al otro lado de la propia naturaleza del budismo Chan.

Por consiguiente, tenemos una dualidad entre el pensamiento intuitivo y el pensamiento lógico. Este último suele recurrir al lenguaje y conceptos para analizar, delimitar e ilustrar. Funciona con éxito en resolver una mayoría de los problemas de ciencias naturales y ciencias sociales. No obstante, lo que persigue la escuela Chan es la superación espiritual de las substancias mundanas y la liberación de las barreras de conocimientos, de experiencias, de la racionalidad y la lógica. En el fondo, el budismo Chan trata de un descubrimiento de la naturaleza propia, y la forma de cumplir este descubrimiento sería mejor cuando sea más intuitiva y directa. Desde este punto de vista, en cierto sentido, la disminución de las funciones lingüísticas puede contarse como una elección insoslayable de romper el dilema del pensamiento lógico y perseguir la experiencia intuitiva.

En pocas palabras, la desconfianza hacia el pensamiento lógico del budismo Chan proviene de su búsqueda de la liberación espiritual, por eso no puede soportar ningún modo de restricción u opresión. Claro, la negación no es incondicional, para esta escuela, las letras escritas, las sagradas escrituras e incluso los discursos lógicos, todo es como ese dedo que apunta a la luna, que nos da la dirección, pero nunca se puede confundir la luna con el dedo.

5.3 Las figuras retóricas del budismo Chan

Acabamos de hablar de la desconfianza hacia el lenguaje del budismo Chan con la intención de comprender los principios comunicativos de esta escuela budista y entender las razones detrás desde el punto de vista de la comunicación y del lenguaje. Como hemos discutido en la parte anterior, la contradicción entre lo verbal

(definiciones y preceptos; sagradas escrituras y doctrinas establecidas) y lo no verbal (experiencias personales e intuiciones propias) en el budismo Chan nunca se termina. No obstante, aunque la escuela Chan no está a favor de recurrir principalmente a la comunicación lingüística para explicar y transmitir la esencia de esta secta, tampoco ha puesto lo expresable y lo inexpressable en un dualismo extremo. Al revés, para superar esta dualidad, que nunca va a tener un resultado perfecto por el carácter propio de lo significado y lo significante, el budismo Chan ha acudido a otros métodos comunicativos.

En este apartado, vamos a enfocarnos en las figuras retóricas de esta escuela budista para conocer mejor el estilo comunicativo del budismo Chan, incluyendo las formas verbales y no verbales con respecto a la Retórica. Primero, con el fin de explorar este gran laberinto lingüístico que nos han traído la escuela Chan por sus costumbres comunicativas distintas e incluso un poco peculiares; segundo, para contemplar la aportación y el enriquecimiento irremplazables de las figuras retóricas de esta escuela para la comunicación y el lenguaje chino. Empezamos con la comunicación no verbal en el siguiente apartado.

5.3.1 La comunicación no verbal en la escuela Chan

Generalmente, una comunicación con palabras siempre sería más precisa y eficiente que una con otros medios, pero al mismo tiempo, es sabido que la comunicación no verbal ocupa una gran parte del intercambio de informaciones en nuestra vida. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la comunicación no verbal no es incondicional, porque se basa en una convención social, o por lo menos un entendimiento compartible entre los interlocutores del mismo acto comunicativo. Las informaciones no verbales son emitidas con metas comunicativas y al mismo tiempo,

son recibidas conscientemente por el receptor, incluso que podrían ser más impresionantes o más entendibles que las informaciones con palabras.

Desde este punto, puesto que la expresión no verbal tiene funciones como subrayar, negar, completar, repetir, o interpretar las informaciones en la comunicación, puede contarse como tener funciones retóricas. De hecho, aparte de la función de transmitir informaciones como la comunicación verbal, la no verbal aún puede brindar más informaciones detrás de las palabras, especialmente con respecto a las informaciones sentimentales, emocionales, intuitivas, estéticas, culturales, etc. En cuanto a la expresión no verbal en las actividades comunicativas del budismo Chan, transmite por lo general más informaciones intuitivas y espirituales para llegar al estado de la apertura de los ojos espirituales.

A continuación, veremos principalmente tres formas retóricas no verbales en la escuela Chan, que son el silencio, sonidos no verbales y, “palabras” y gestos escandalosos respectivamente.

5.3.1.1 Meditación en el silencio

Como hemos dicho, por lo común¹⁶² la palabra “Chan” es traducida como “meditación”, así que lógicamente esta escuela está destinada a ser silenciosa durante la mayoría de sus prácticas. Y siendo la forma más básica y principal, la práctica de la meditación tiene un nombre específico en el lenguaje budista, es 坐禪 (zuò chán). 坐 (zuò) significa “sentarse”, y por la traducción de los eruditos japoneses mencionados presentada al mundo occidental, también se llama “zazen”, que es la pronunciación japonesa de esta palabra.

¹⁶² Por la amplia influencia de la secta Chan, hoy esta palabra tiene una referencia general a todas las cosas relacionadas con el budismo en China.

Durante las prácticas de la meditación sentada, no hacen nada más que contemplar, y la meta final de este acto es para arrojar todo lo establecido, lo marcado o lo regulado en la mente, es decir, quitar la lógica, el orden y los conocimientos adquiridos. En el lenguaje budista se llama 破执 (pò zhí). 破 (pò) significa “romper” aquí, y 执 (zhí) significa “las obsesiones”. La escuela Chan considera que un hombre sin obsesiones sería un hombre libre. Además, creen que el carácter final de todos los asuntos mundanos es el vacío, incluyendo los sufrimientos. Los eruditos occidentales también han hablado sobre este concepto, pero con diferentes términos. La experta en historia de las religiones Karen Armstrong enseña en el capítulo IV Dhamma su libro *Buda, una biografía* así:

Una idea religiosa podía convertirse muy fácilmente en un ídolo mental, algo más por lo que sentir apego, cuando el verdadero propósito del dhamma era ayudar a la gente a desapegarse.

El «desapego» es una de las claves de la doctrina budista. La persona iluminada no se aferraba, ni siquiera se acogía, a las enseñanzas que gozasen de mayor autoridad. Todo era transitorio y nada perduraba. Hasta que sus discípulos no reconocieran esto en cada fibra de su ser no conseguirían alcanzar el Nibbāna¹⁶³. Incluso su propia doctrina podía ser desechada una vez que hubiese cumplido su propósito.¹⁶⁴

En este fragmento la escritora ha utilizado la expresión del “despego”. A mi juicio, semánticamente, es un sinónimo del término chino 破执 (pò zhí), que significa “romper las obsesiones”. La escritora ha enfatizado la importancia de “la desnudez del concepto” en el conseguimiento de la iluminación, que se trata de quitar los deseos y al mismo tiempo, los sufrimientos que nos dan los asuntos mundanos, en este sentido,

¹⁶³ N. de la autora: “Nibbāna” es la palabra “Nirvana” en sánscrito, que significa el estado de la iluminación.

¹⁶⁴ ARMSTRONG, Karen (2017) *Buda, Una Biografía*. Traducción al español de Marta Aguilé Bernal. Madrid: Debate. Edición digitalizada.

incluyendo la desnudez del concepto del lenguaje y el despego de las palabras.

Por lo tanto, desde este prisma budista, los maestros del Chan tienen un concepto muy flexible sobre el uso del lenguaje, a veces sin orden lingüístico, e incluso elegir el silencio por el carácter incommunicable y discursivo de esta secta budista. Sin embargo, el silencio literal no implica una ausencia de significados, tampoco es menos expresivo que la comunicación con palabras, porque bajo el contexto del budismo Chan, la práctica de la meditación conlleva sus significados simbólicos propios. Dicho de otra manera, en la escuela Chan, el habla es el silencio (carácter vacío), y el silencio es el habla (expresión simbólica), sin diferencia del uno para el otro.

Aparte de la meditación sentada en el silencio, los maestros de la escuela Chan también utilizan esta ausencia de sonidos como una respuesta a las preguntas de sus discípulos. Por un lado, no prefieren seguir el orden lingüístico de los discípulos, porque aquellos no iluminados siguen manteniéndose obsesionados por conceptos intelectuales y la comprensión lógica. Por otro lado, el silencio suyo es para activar la propia iluminación de sus seguidores, porque cualquier palabra derivada de ellos va a ser interpretada excesivamente por sus discípulos. Aunque parece aparentemente una indicación de sus maestros, en realidad se trata de un marco para su práctica de meditar. El silencio como respuesta, no solo rompe la lógica lingüística, sino también crear más posibilidades.

Asimismo, esta escuela no ha dividido su lenguaje concluyentemente en estas dos partes, porque sabe que la obsesión por el silencio también trata de una traición a la esencia del Chan, y es tan solo otra forma de yugos con un nombre diferente. El budismo Chan busca una variedad de usos lingüísticos entre la dicotomía del habla y del silencio, y no es su intento de ser místico con un silencio superior a la comprensión, sino que para expresar lo inexpresable del Chan, tiene que encontrar un método implícito, pero al mismo tiempo directo, y además, independiente de los síntomas de la

enfermedad del lenguaje. Sea como sea, su finalidad es transmitir conceptos de la escuela Chan, y nos ha dejado una impresión profunda por su forma retórica tan silenciosa, simple, pero al mismo tiempo, tan persistente.

5.3.1.2 “Palabras” o gestos escandalosos

Hay que señalar específicamente que este apartado trata de la expresión no literal del budismo Chan, y las “palabras” que vamos a hablar, semánticamente, no son las palabras exactas. Mejor dicho, son sonidos que no pertenecen a ninguna palabra, sílabas que no tienen significados. Estos sonidos no verbales pueden ser cualquier sonido que pronuncian los maestros al azar, como sonidos imitando a animales o sílabas que no indican nada. Entre los cuales, las palabras escandalosas más típicas serían “gritos”, en chino es 喝 (hè, grito).

El llamado 喝 (hè, grito) se trata de un sonido no verbal, que no se compone por sílabas fijas, tampoco conlleva significados semánticos. Asimismo, tampoco es igual que las palabras de exclamación. Es meramente una forma expresiva no verbal con funciones retóricas en la escuela Chan. Este grito escandaloso se usa principalmente durante los diálogos entre los maestros y los discípulos. Su meta retórica y valor semántico consisten en cortar redondamente la hipótesis lógica o pensamiento conceptual de los no-iluminados.

Aparte de las “palabras” escandalosas, en el budismo Chan también existen gestos escandalosos con las mismas funciones. Por ejemplo, mantener los ojos muy abiertos y tener miradas feroces¹⁶⁵, y golpear a los discípulos con palos acompañando con gritos¹⁶⁶. Estos comportamientos ilógicos y dramáticos tienen una finalidad de negar los sagrados

¹⁶⁵ 努眼瞪目 (nǔ yǎn chēng mù): la traducción es propia.

¹⁶⁶ 棒喝交驰 (bàng hè jiāo chí): la traducción es propia.

clásicos, los ídolos y autoridades, e incluso la autoridad del lenguaje, que es trata de un acto fiel a la independencia de la expresión literal.

Además, desde el punto de vista de la lingüística, los gestos y “palabras” escandalosos son una deconstrucción del lenguaje, y también podrían contarse como un lenguaje especial de la escuela Chan. Porque sea los gestos sónicos o los gestos corporales, ellos expresan y transmiten informaciones indirectamente con métodos no verbales, y se trata de un proceso comunicativo intuitivo e irracional. Sus funciones retóricas, como negar o destacar, son bastante obvias. Al mismo tiempo, una de las características del lenguaje es que es un acto verbal consciente. Es decir, los actos de emitir sonidos inconscientes, como toser o estornudar, no pueden contarse como un lenguaje, porque por un lado, no podemos controlarlos, y por otro lado, no implican sentido alguno.

Por consiguiente, el acto de hablar debería ser un acto consciente y con intención, dicho de otro modo, con una meta comunicativa. Desde este sentido, los gestos y “palabras” escandalosas merecen ser un tipo de lenguaje, pero como no tienen sentidos semánticos fijos, podemos llamarlos “kinésica” y “paralenguaje” respectivamente. En pocas palabras, para resolver el dilema entre el silencio y el habla, aparte de la meditación sentada y el silencio absoluto, la secta Chan ha recurrido a otras formas expresivas y fundado en ellas su lenguaje budista especial. Hemos hablado de las tres formas usadas con más frecuencias de la comunicación no verbal en esta escuela, y desde el siguiente apartado, vamos a ver las figuras retóricas de la comunicación verbal del budismo Chan.

5.3.2 La paradoja y el Koan

5.3.2.1 La paradoja

En la parte anterior, hemos hablado sobre la fractura del pensamiento lógico de la escuela Chan. Pues, aparte de la actitud de ser independiente en cuanto a la expresión literal, su preferencia de salir de la comprensión lógica también se refleja en los casos del uso relativamente moderado del lenguaje budista. A continuación, hablaremos de la contradicción lingüística del budismo Chan en su comunicación verbal, para conocer mejor sus métodos especiales de la expresión literal al buscar una salida entre lo expresable y lo inexpressable. Entre ellos, la paradoja sería una forma muy típica de la secta Chan con respecto a las figuras retóricas de esta escuela.

El lenguaje del budismo Chan puede contarse como caprichoso, peculiar e, incluso, un poco extraño. Las imágenes imposibles de nuestra vida diaria aparecen con frecuencia en el mundo lingüístico de la escuela Chan, como “el hielo se congela en el fuego”¹⁶⁷, “los amentos de primavera vuelan en septiembre”¹⁶⁸, “un toro de lodo muge en el agua”¹⁶⁹, “un cabello de madera relincha en el viento”¹⁷⁰ ... Si los consideramos desde el sentido común, todo parece fuera de lo concebible, pero según el espíritu del Chan, en contextos determinados, confundir las naturalezas, romper el tiempo y el espacio, eliminar las diferencias, todo es normal y aceptable. Además, esto no es la única prueba de la actitud indiscutible de salir del modo de pensamiento regular y liberarse de la esclavitud en cualquier forma de esta escuela budista.

Siendo un producto muy primordial del desarrollo de las sociedades humanas desde tiempos inmemoriales, el lenguaje es prácticamente racional bajo el orden lingüístico. Con la gramática y la sintaxis que concorde con el hábito de pensar del

¹⁶⁷ 焰里寒冰结 (yàn lǐ hán bīng jié): la traducción es propia.

¹⁶⁸ 杨花九月飞 (yáng huā jiǔ yuè fēi): la traducción es propia.

¹⁶⁹ 泥牛吼水面 (ní niú hǒu shuǐ miàn): la traducción es propia.

¹⁷⁰ 木马逐风嘶 (mù mǎ zhú fēng sī): la traducción es propia.

hombre, el lenguaje describe todo lo físico y lo mental de nuestra vida como posible. Así que cuando recibimos las informaciones verbales, de hecho, estamos aceptando el mundo que estructura el lenguaje racional. Al mismo tiempo, las informaciones transmitidas con las palabras nos activan la imaginación, que se basaría en los conocimientos adquiridos del sujeto. No obstante, la sabiduría creativa del budismo Chan intenta ser una excepción con la finalidad de cumplir con sus principios comunicativos, porque como hemos repetido, el estado de la iluminación está al otro lado de la racionalidad.

Además, sin considerar los elementos religiosos y místicos, es verdad que lo convencional del sentido común obstaculiza nuestra imaginación y ha fijado las perspectivas de los hombres. Las contradicciones lingüísticas de la escuela Chan nos hacen reflexionar sobre preguntas como ¿es la racionalidad siempre correcta?, ¿desde cuándo el sentido común equivale a la verdad?, ¿superar el lenguaje lógico y racional equivale a errores? Por consiguiente, creemos que el pensamiento especulativo y el sentido filosófico que nos han traído el budismo Chan se merecen más reconocimientos que peculiar, ilógico o misterioso. Al fin y al cabo, las frases ilógicas tan maravillosas no se ven mucho en el habla ordinaria, que nos hacen releer y repensar. Como el famoso poema ilógico de un maestro chino:

Voy con mis manos vacías pero tengo la pala en mis manos. A pie me desplazo, con todo en el lomo de un buey voy montado.¹⁷¹

En este poema hay cuatro frases en total, y las siguientes dos son con el mismo estilo fuera del corriente racional. Son “cuando paso por el puente, el agua no fluye,

¹⁷¹ SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Introducción al Budismo Zen*, (2006) Buenos Aires: Editorial Kier, Edición digitalizada. El poema en el chino original: 空手把锄头 (kōng shǒu bǎ chǔ tóu), 步行骑水牛 (bú xíng qí shuǐ niú).

sino que el puente fluye”.¹⁷² El filósofo japonés D.T. Suzuki también mencionó unas paradojas de este poema en su obra *Budismo Zen y Psicoanálisis*. Describió el lenguaje paradójico del budismo Chan como lo siguiente:

Hay en el zen muchas exigencias imposibles como ésta: “Utiliza tu espada que tienes en las manos vacías.” “Camina mientras cabalgas sobre un burro.” “Habla sin usar la lengua.” “Toca el laúd sin cuerdas.” “Detén este diluvio.” Estas paradójicas proposiciones llevarán sin duda a nuestro entendimiento al más alto grado de tensión, haciendo que por último las caracterice a todas como absolutamente absurdas.¹⁷³

Sin embargo, el lenguaje paradójico tampoco equivale a la escuela Chan, solo se trata de una de sus formas manifiestas. Si estamos obsesionados por quitar el velo confundible de las paradojas de la escuela Chan, caeríamos en otra trampa del lenguaje, porque la meta final de las paradojas y las expresiones metafóricas de esta secta consisten en romper la obsesión humana por los nombres y los significados de las palabras, dicho de otro modo, desnudar los conceptos y despegarse. Las palabras paradójicas solamente se acercan al principio comunicativo del budismo Chan en cierto sentido, y necesitamos aprovecharlas como puentes que nos conducirían al otro lado de todo aquello a lo que nos hemos acostumbrado y aceptado inconscientemente. Este puente aísla el lenguaje de esta secta budista con el lenguaje regular, pero sin romper con el habla y el contexto diario al mismo tiempo.

Aparte de las paradojas, entre los diálogos entre los discípulos y los maestros, los maestros también usan expresiones metafóricas con mucha frecuencia. Por ejemplo, a través de “malentender las preguntas intencionadamente”, “contestar las preguntas con

¹⁷² 人从桥上过 (rén cóng qiáo shàng guò), 桥流水不流 (qiáo liú shuǐ bù liú) : la traducción es propia.

¹⁷³ SUZUKI, Daisetsu Teitaro y FROMM, Erich, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, (1998). Traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada.

las mismas preguntas”, “contestar con una respuesta que no tiene nada que ver con la pregunta”, “contestar erróneamente con intención”, etc., manifiestan metafóricamente la falsedad de los significantes y la necesidad de dejar la obsesión de comprender el Chan con el lenguaje regular.

Para sintetizar, todas las formas diferentes del uso del lenguaje en la escuela Chan, son para arrojar la superstición habitual del habla e intenta desintegrar la obsesión por las palabras con las palabras. Porque desde el prisma del budismo Chan, en la obsesión por la expresión literal contienen las obsesiones por la racionalidad, por la diferencia y por los nombres. Por consiguiente, en los diálogos entre los maestros y los discípulos de la escuela Chan, cuando los conocimientos intelectuales, el pensamiento lógico y los hábitos lingüísticos todo perderían sus funciones. Así que no quedaría otra opción para los seguidores de esta escuela que buscar una nueva vía para superar los obstáculos mundanos y llegar al estado de la “iluminación”.

5.3.2.2 El Koan

La palabra Koan trata de una traducción al inglés según la pronunciación japonesa de la palabra china 公案 (gōng’àn), y esta palabra ella misma es una expresión metafórica. 公 (gōng) significa “público” aquí, y 案 (àn) significa “casos registrados”. La palabra 公案 (gōng’àn) significa originalmente los casos registrados que iban a ser juzgado por las autoridades. El budismo Chan pidió prestada esta palabra para nombrar los casos que contienen las palabras o los actos del Buda, de los Patriarcas o de los maestros que indican a la esencia del Chan, para que los seguidores de esta secta budista pudieran aprender lo inexpresable de los casos expresables. Así que el Koan trata de un lenguaje simbólico, íconos de expresión literales e imágenes verbales. Sus sentidos del Chan están más allá de su descripción dentro del caso, y sus palabras explican muchas

otras palabras más.

En cuanto al contenido del Koan, puede ser ejemplos diarios de los maestros, o diálogos entre maestros y discípulos hablando del Chan o de cualquier cosa, pero señala implícitamente el Chan, o preguntas que hicieron los maestros para que las contestaron sus discípulos, con una meta de activar sus propias experiencias intuitivas de esta escuela. De acuerdo con lo anterior, ya hemos sabido generalmente qué es el Koan. A continuación, veamos las palabras del filósofo japonés D. T. Suzuki sobre el concepto del Koan cuando él lo presentó al mundo occidental hace casi cien años antes como una explicación añadida:

Un Koan es una especie de problema que el maestro formula a sus discípulos para que lo resuelvan. “Problema” no es un buen término, sin embargo, y yo prefiero el original japonés “Ko-an” (kung-an en chino). “Ko” significa literalmente “público” y “an” es “un documento”. Pero “un documento público” nada tiene que ver con el zen. El “documento” zen cada uno de nosotros lo trae a este mundo al nacer y trata de descifrar antes de morir.¹⁷⁴

Aparte de lo anterior, desde su significado original de esta palabra en el chino: “casos registrados públicos”, podemos captar que, en primer lugar, el Koan no es de carácter privado, es para todos. Aunque la interpretación (el juzgamiento) puede ser diferente para cada individuo, cada caso es unitario. En segundo lugar, como los casos tratan de “casos registrados”, para garantizar su confiabilidad, las palabras del Buda, de los Patriarcas y de los maestros iluminados no pueden ser cambiadas como quieran. Claro, lógicamente, por la difusión y transmisión oral en muchos casos, el lenguaje sagrado en el Koan variaría en cierto grado con el transcurso del tiempo.

En el apartado anterior, hemos hablado de que la escuela Chan busca una

¹⁷⁴ SUZUKI, Daisetsu Teitaro y FROMM, Erich, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, (1998). Traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada.

independencia de las sagradas escrituras, que una mayoría de ellas son traducciones de las clásicas hindúes. Este concepto del Koan, toma principalmente las anotaciones del habla y el acto de los maestros del budismo Chan, como indicaciones de la iluminación y objetos para concebir la esencia del Chan. Aunque parece otra forma de las palabras sagradas, el Koan siempre pasó en contextos concretos, diarios en la mayoría de los casos. Por lo tanto, son más vivos e ilustrativos en la transmisión de sentidos que las palabras sagradas en libros, y eso es particularmente la filosofía del budismo Chan aboga, que experimentar la esencia del Chan en la vida regular y descubrir el “satori” con la intuición propia.

Además, la filosofía del budismo Chan se parece a la de la escuela taoísta. Su forma es la resta, no la suma. Su tendencia es la deconstrucción, no la construcción de un sistema. Desde este punto, las sagradas escrituras son como expresiones literales sistemáticas, conduciría posiblemente a lo teórico y lo intelectual. Al contrario, el Koan como un lenguaje simbólico, no usa la lógica sino el código; no usa el concepto sino la expresión metafórica; no usa el pensamiento sino la experiencia directa; no usa el análisis, sino la intuición. En esto consiste el estilo lingüístico del Koan.

Con respecto a las formas retóricas del Koan, son como una síntesis de las figuras que hemos hablado anteriormente. El silencio, los gestos y las “palabras” escandalosas, la paradoja y las metáforas, el Koan recurrió a todo para enfatizar la contradicción, negar la diferencia, e incluso poner en duda lo natural. Podemos verlo claramente desde unas frases claves de los Koans muy célebres: enséñame la cara tuya antes de nacer; ¿cómo es el sonido de aplausos con una mano? ¿hay en un perro naturaleza búdica?, etc. Asimismo, el Koan siempre tiene un espacio muy limitado, y las palabras o actos claves de los maestros funcionan como sentencias o indicaciones con interpretaciones abiertas, ha creado un ambiente comunicativo libre, que es bajo contextos diarios, no religiosos o académicos, y eso concuerda con la meta final de esta secta budista, una

emancipación suprema, que sea libre de todo.

Aparte de los mencionados, otra característica lingüística del Koan es lo coloquial y lo vulgar suyo. Como hemos dicho, la temporada de oro del budismo Chan es la dinastía Tang y la dinastía Song, y la mayoría de los Koans fueron escritos con unos lenguajes dialectos de aquellas épocas. Entre los cuales, abundan expresiones coloquiales, palabras vulgares, dichos y refranes populares, y acompañando con la forma manifiesta ilógica, han creado una gran abertura con el lenguaje religiosa de otras sectas budistas. Además, el lenguaje del Koan estaba lleno de expresiones ordinarias y familiares para el público, ha disminuido la sensación de la predicación como posible lingüísticamente. Se trata de una manifestación local y vulgar, también corresponde a la meta comunicativa como una religión que hemos hablado anteriormente.

Sin embargo, el budismo Chan no va a tomar el Koan como otro tipo de sagradas escrituras y traicionar a sus principios comunicativos. Según las leyendas, hay un discípulo iluminado en la historia de la escuela Chan que intentó quemar los Koans de su maestro difunto, porque ya sabía que, para muchos de los otros discípulos, el Koan no iba a ser una herramienta de asistencia, el puente que conduciría a la iluminación, sino un obstáculo insuperable y un marco intangible. Por lo tanto, aunque han guardado muchos Koans conocidos literalmente, la interpretación de ellos sería variable según cada individuo gracias a su estilo lingüístico extraordinario.

Aunque el lenguaje del Koan es generalmente místico, no hay que olvidar que en cierto sentido, el lenguaje místico también equivale al lenguaje libre. Si algo no es místico para nosotros, porque está dentro de nuestra comprensión, y lo que es comprensible, se basaría en los conocimientos intelectuales o pensamientos lógicos. No obstante, ser místico todavía no es suficiente para el budismo Chan, a veces el lenguaje suyo es, podemos decir, ofensivo, que contienen palabras no corteses o directamente insultos al Buda o a cualquier otro. Primero, la escuela Chan es iconoclasta, e incluso

el dios suyo (no es general, sino en casos determinados para trascender la esencia de ser libre de todo). Segundo, aunque parece que los insultos han violado muchos principios comunicativos de una sociedad humana normal, como el principio de ser cortés verbalmente, de hecho, se trata de una forma extrema de proponer dudas y romper con las normas establecidas o aparentemente racionales y naturales.

Además, los insultos en el Koan han mostrado que para llegar o alcanzar al significado que quieren transmitir semánticamente, el lenguaje del Koan no busca con intención palabras elegantes, ni persigue la claridad de las expresiones, ni cuida el estilo del lenguaje; ha prestado toda su atención en trascender los pasos a la apertura de los ojos espirituales. El Koan no es un enigma ni un lenguaje ingenioso, pero hueco. Tiene un propósito muy claro en el ámbito de la comunicación, que suscita dudas en el corazón de los discípulos del budismo Chan y trata de llevarlo al extremo, para que al final puedan ser libre mentalmente, porque ni el Chan ni la iluminación tiene un modo fijo, por el contrario, tiene una flexibilidad absoluta. Porque, al fin y al cabo, según las cuatro afirmaciones mencionadas anteriormente, la práctica de esta secta budista depende de la intuición de cada individuo.

A continuación, quería presentar el Koan más significativo de este capítulo, que es el Koan desde el que salió esos principios comunicativos que busca una vía entre el silencio y el habla, entre lo expresable y lo inefable. Este Koan es como una tradición antigua pero confiable del budismo Chan; hay varias versiones en castellano, y prefiero traducirlo como lo siguiente:

Dicen que una vez en una asamblea, miles de monjes y monjas estaban esperando a que el Buda diera un discurso para explicar y trascender la sabiduría del budismo, pero el Buda solo guardó silencio. Luego levantó una flor y la giró para enseñarla a todos, pero siguió sin decir nada. Nadie comprendió lo que quería expresar el Buda con ese gesto con una flor. Sin embargo, entre todos los discípulos del Buda, hay un

discípulo suyo, Mahakashyapa, quien rompió el ambiente paralizado por las dudas y confusiones de los discípulos con una sonrisa sutil. El Buda confirmó que Mahakashyapa era el único que había sido iluminado. Así es cómo el Buda transmitió el espíritu del dharma a uno de sus discípulos, y este Koan es considerado como en el origen del budismo Chan con un nombre original en chino: 拈花微笑 (niān hūa wēi xiào), que significa “gesto con una flor, sonrisa sutil”. Por consiguiente, el Buda había recurrido a la forma retórica del silencio y gestos para alcanzar lo inefable sin utilizar palabras.

Además, lo más importante, lo que los sucesores chinos de la secta Chan han concebido de este Koan es justamente los cuatro principios comunicativos del budismo Chan. Por lo tanto, este Koan también trata del origen de esas afirmaciones, las cuales necesitamos citar aquí otra vez para enseñar su importancia suprema en el ámbito de la comunicación y del lenguaje para esta escuela:

Transmisión especial fuera de las Escrituras;

Independencia de palabras y letras;

Índice directo del alma humana;

Visión dentro de la propia naturaleza y logro del Estado Búdico.¹⁷⁵

5.4 El fenómeno del lenguaje poético en el idioma chino

5.4.1 La estrofa budista

En la parte anterior de este capítulo, cuando dimos ejemplos sobre las expresiones retóricas del budismo Chan, si hemos prestado atención a las notas de la versión original en chino, nos daríamos cuenta de que, aparte de las palabras hechas generalmente en

¹⁷⁵ SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Ensayos Sobre Budismo Zen (Primera Serie)* (1995). Buenos Aires: Editorial Kier S.A. Edición digitalizada. La versión original en chino es: 教外别传 (jiào wài bié chuán), 不立文字 (bú lì wén zì), 直指人心 (zhí zhǐ rén xīn), 见性成佛 (jiàn xìng chéng fó).

cuatro caracteres, los restos son frases simétricas de cinco caracteres. En realidad, en la abrumadora mayoría de los casos, se tratan de estrofas de los maestros del budismo Chan. Hay un término específico en esta escuela Chan para tratar este verso especial. Se llama 偈子 (jì zǐ) y significa originalmente “canto o himno budista”. En el budismo, por lo general, son las palabras simétricas y líricas, fluidas y elegantes, de buen uso de metáforas para cantar en los sutras clásicos.

En los casos comunes, cada estrofa tiene desde 3 a 7 caracteres, a veces más de siete caracteres (como el budismo Chan aboga por ser libre de todo, la cantidad de los caracteres tampoco es posible que sea fija). Sin embargo, por razones lingüísticas para ser más lírica o más memorizable, tradicionalmente cada enunciado de las estrofas tiene 5 caracteres y cada 4 enunciados componen una estrofa. Más tarde, los maestros de la secta Chan escriben 偈子 (jì zǐ, estrofa budista) para sintetizar sus sentimientos y experiencias durante la realización de su naturaleza búdica y para dar indicaciones a sus discípulos. Hasta hoy en día, sigue guardando esta costumbre de dejar unas estrofas que contienen la sabiduría y la experiencia intuitiva de los maestros de la escuela Chan, especialmente antes de que ellos dejen el mundo profano para siempre.

Se trata de una forma poética de la expresión literal que solamente pertenece al budismo, y más concretamente, particularmente al estilo del budismo Chan. Además, también hay maestros que trascienden los significados de los Koans implícitamente a través de las estrofas budistas. Porque en comparación con otros modos del lenguaje, por lo inefable y la tendencia de la independencia de las palabras y las letras de esta escuela, sería más posible para el budismo Chan encontrar su forma expresiva verbal en la poesía. Desde el punto de vista del lenguaje, las estrofas budistas se componen por el lenguaje simbólico que no es necesariamente lógico, conllevan una inclinación fuerte a la insinuación y ha sido aislado con la claridad verbal. En pocas palabras, su flexibilidad en la expresión literal para la parte del remitente y lo plasticidad en la

compresión para la parte del receptor se encajan perfectamente con el carácter inexpresable del budismo Chan.

A continuación, veamos dos estrofas muy célebres y conocidas en la historia de la escuela Chan, que se atribuyeron al Sexto Patriarca Hui Neng cuando era un discípulo humilde del Quinto Patriarca y un co-discípulo suyo que fue considerado como el más erudito entre todos los discípulos. Dicen que cuando el Quinto Patriarca quería encontrar su sucesor final, les dijo a sus discípulos que quien quería ser el heredero suyo, escribiera toda su compresión sobre esta secta budista en la pared en forma de una estrofa. Pues, el discípulo conocido como más letrado, Shen Xiu, compuso una estrofa en la pared rezaba así:

Este cuerpo es el árbol bódhico,
Ten cuidado de mantenerlo siempre limpio.
El alma es como un brillante espejo,
y no dejes que en él se amontone el polvo.¹⁷⁶

Después de leerla, todos los otros discípulos del Quinto Patriarca lo comentaron como completamente impresionantes y pensaron que Shen Xiu consiguió el honor de heredar el patriarca incuestionablemente. En aquel entonces, Hui Neng era todavía un monje modesto y humilde que hacía trabajos diarios como cortar leñas. No obstante, cuando Hui Neng oyó la estrofa de su co-discípulo en la boca de un compañero suyo, no pensó lo mismo. Como Hui Neng no sabía escribir, encargó a un compañero que le escribiera una estrofa suya al lado de la de Shen Xiu. Así que al despertar al día siguiente, a todos les sorprendió ver otra estrofa al lado que decía así:

¹⁷⁶ SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Ensayos Sobre Budismo Zen (Primera Serie)* (1995). Buenos Aires: Editorial Kier S.A. Edición digitalizada. La versión original chino es: 身是菩提树 (shēn shì pú tí shù), 心如明镜台 (xīn rú míng jìng tái). 时时勤拂拭 (shí shí qín fú shì), 莫使有尘埃 (mò shǐ yǒu chén āi).

El Bodhi no es como el árbol,
el brillante espejo en ningún lado brilla.
Como desde el inicio no hay nada,
¿dónde puede amontonarse el polvo?¹⁷⁷

Entre los sorprendidos, incluyendo el Quinto Patriarca, pensó que Hui Neng era el que hubiera comprendido mejor sobre la esencia del budismo Chan. Lo que pasó posteriormente ya lo sabemos, Hui Neng se convirtió en el Sexto Patriarca por una estrofa concentrada en el concepto de “nada”, y esta estrofa de Hui Neng también ha dejado una huella profunda en la literatura poética de la antigua China.

Asimismo, hemos hablado anteriormente de que por la meta comunicativa como una religión, la escuela Chan busca una forma más aceptable para el pueblo del sur de la antigua China. Sin embargo, con la acumulación del tiempo, los seguidores de la escuela Chan también incluirían la clase letrada y con formaciones literarias. La aparición de las estrofas budistas se adaptó al hábito comunicativo de la clase erudita y había penetrado a su círculo de la difusión con éxito. Por un lado, la escuela Chan amplió su ámbito de divulgación con la estrofa budista; por otro lado, por la influencia de la clase letrada, especialmente de unos representantes literarios eruditos, el budismo Chan llegó a ser conocido y transmitido entre más personas al mismo tiempo. En la parte posterior, vamos a girar el enfoque a la poesía al estilo del budismo Chan de la antigua China.

5.4.2 La poesía clásica al estilo de la escuela Chan

Si hablamos de la poesía clásica de la literatura china, no pasaremos por alto la

¹⁷⁷ *Ibid.* La versión original chino es: 菩提本无树 (pú tí běn wú shù), 明镜亦非台 (míng jìng yì fēi tái). 本来无一物 (běn lái wú yī wù), 何处惹尘埃 (hé chù rě chén āi).

dinastía Tang y la dinastía Song. En realidad, estas dos temporadas históricas son extraordinarias en muchos ámbitos de la antigüedad china. Especialmente la dinastía Tang, sin duda alguna, su cultura tiene un efecto incomparable para no solo las épocas antiguas, sino también para nuestra era, e incluso el pueblo chino utiliza los elementos culturales de la dinastía Tang como códigos e íconos nacionales en la escena internacional.

Al mismo tiempo, como hemos mencionado, el budismo Chan llegó a su cima aproximadamente en dicha época. Además, esta escuela budista había penetrado en la cultura de la dinastía Tang en una forma mucho más que una religión, como sus estrofas budistas para la literatura clásica, su actitud de vivir e interpretar el mundo para el modo de pensar en esa época, su énfasis en la emancipación completa para el concepto de valor de la gente de aquel entonces. Y la literatura, especialmente la poesía, siempre refleja lo interior de los hombres, trasciende ideas implícitas y al mismo tiempo tratan de voces internas. A continuación, veamos una poesía clásica de célebre literato y político Su Dongpo (苏东坡, 1037-1101, dinastía Song):

Brumosa lluvia en Monte Lu y olas que se agitan en Che-chiang¹⁷⁸...

Si allí no estuviste todavía tú, Mucho, seguro, te pesará.

Mas una vez allí, y de vuelta en tu hogar, ¡Cuan definido todo observarás!

Brumosa lluvia en Monte Lu y olas que se agitan en Che-chiang.¹⁷⁹

Se trata de una poesía clásica que es considerada generalmente la poesía con más sentidos del Chan de este gran poeta. En primero lugar, de acuerdo con la descripción

¹⁷⁸ Se trata del nombre de un río situado en el norte de la Provincia de Zhejiang; es famoso por sus olas grandes que pueden llegar a unos metros durante los finales de agosto y el comienzo de septiembre de cada año. (N. de la autora)

¹⁷⁹ SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Ensayos Sobre Budismo Zen (Primera Serie)* (1995). Buenos Aires: Editorial Kier S.A. Edición digitalizada. La versión original en chino de la poesía es: 庐山烟雨浙江潮 (lú shān yān yǔ zhè jiāng cháo), 未至千般恨不消 (wèi zhì qiān bān hèn bù xiāo). 到得还来别无事 (dào dé huán lái bié wú shì), 庐山烟雨浙江潮 (lú shān yān yǔ zhè jiāng cháo).

de este verso, La brumosa lluvia y las olas del río de Che-chiang son paisajes naturales muy famosos que deberían ver personalmente por lo menos una vez en la vida, pero una vez allí, ¿qué diría sobre lo que se ha visto? El poeta contestó a su pregunta con la primera frase del mismo verso. Así que la primera frase y la última frase son exactamente iguales, justamente como la forma retórica de “contestar a la pregunta con la misma pregunta” de la escuela Chan.

En segundo lugar, según el significado de la traducción literal de este verso, antes de ver con propios ojos la brumosa lluvia del Monte Lu y las olas del río de Che-chiang, solo los imaginamos de acuerdo con sus famas. Así que sin experiencias propias y prácticas, no podemos tener una imagen real sobre lo que imaginamos. Eso se encaja con la insistencia en la importancia de la experiencia práctica y directa del budismo Chan.

En tercer lugar, a mi juicio, el poeta quería expresar que la sensación sobre esos paisajes naturales no dependería de los asuntos objetivos, sino de nuestra mentalidad. Es incuestionable que los paisajes del Monte Lu y del río de Che-chiang serían impresionantes, pero si la mente del hombre está fuera de la obsesión de contemplarlos, esos paisajes son solo ellos mismos, como objetos mundanos, no causarían ningún sentimiento especial para el sujeto, y lo cual estaría libre de sus expectativas propias y las famas en bocas de los demás.

Claro, la interpretación de las poesías siempre diferenciaría una versión a la otra, no conseguiría una interpretación perfecta o incambiable, se varía de acuerdo con el sujeto, la circunstancia y la época. Además, por los elementos sentimentales y las experiencias individuales, las poesías no contienen un orden fijo, no recurre a la lógica, no pertenece a la pura racionalidad, y se inclina más a una forma estética. Se trata de un lenguaje confuso, con muchos significados, pero de un espacio limitado.

5.4.3 El lenguaje confuso y la concepción estética del budismo Chan

El punto del “lenguaje confuso” no está en los sentidos peyorativos de la palabra “confuso”, sino en la plasticidad de ser no preciso. Se refiere a un lenguaje que no tienen un límite definido, ni un significado determinado. En comparación con el lenguaje preciso, lo cual tiene más flexibilidad no solo en la utilización del emisor, sino también en la comprensión del receptor, y eso se refleja principalmente en los significados entendidos de las palabras.

A diferencia de la mayoría de otros idiomas que tenemos en el presente, el idioma chino se compone de un logograma, es decir, solo una unidad del sistema de escritura, en su caso, solo un carácter chino, que puede representar una palabra ya. Por lo tanto, en primer lugar, el chino suele ser más corto que los idiomas occidentales al expresar el mismo texto. Este fenómeno se nota mucho cuando hacemos la traducción entre el chino y un idioma occidental, como español o inglés.

En segundo lugar, como un sistema de escritura de logograma, los significados de las palabras chinas siempre son más amplios y estables. Esta característica ha explicado dos fenómenos sobre el lenguaje y la cultura china. Primero, no sería un gran problema leer y entender los textos de hace más de dos mil años para una persona que sepa el chino moderno. Que yo sepa, eso no es muy posible en el inglés o español con su lengua antigua correspondiente. Por eso, podemos deducir que la cultura tradicional de la antigüedad china ha guardado mucho mejor en su lenguaje. Los conceptos de la ética confuciana, de lo inefable del taoísmo y de la independencia de las palabras del budismo Chan, todo se puede encontrar su manifestación lingüístico en el chino moderno, asimismo en el estilo comunicativo del pueblo chino de hoy. Segundo, los significados extendidos de un carácter chino pueden llegar a una cantidad muy grande. Por consiguiente, generalmente se considera que dominar 3600 caracteres chinos ya se puede hacer la comunicación diaria sin problemas. Para darnos una comparación directa,

los estudiantes de la carrera de la Filología hispánica en China, después de 4 años aprendizaje, se pide aprobar un examen EEE-8¹⁸⁰ para certificar el nivel que se ha conseguido, y la cantidad de palabras españolas de ese examen es 8000. Eso explica otra vez que el idioma chino siempre usa menos palabras para representar el mismo, e incluso más significados.

En tercer lugar, como elementos de un logograma, por las características mencionadas anteriormente, los caracteres chinos, especialmente en el chino antiguo, suelen ser cortos y con significados confusos, y la poesía clásica sería una representante típica sobre este fenómeno lingüístico. No obstante, justamente por ser un lenguaje confuso la poesía clásica china y la inclinación de ser un lenguaje confuso del idioma chino, significan que conllevarían más significados posibles y más amplias interpretaciones según contextos en la comunicación. Además, a mi juicio, la función más extraordinaria del lenguaje confuso consiste particularmente en su manifestación visible y expresable comunicativamente, pero que al mismo tiempo no se fractura absolutamente con la apertura ilimitada de los significados extendidos del lenguaje. Desde los taoístas, como Laozi y Zhuangzi hasta el fundador del budismo Chan Hui Neng, todos han recurrido a la expresión metafórica, el lenguaje simbólico, el verso implícito e incluso el silencio, para expresar lo considerado inexpresable con un lenguaje confuso.

Claro, no solamente ellos de las escuelas con elementos inefables, ya que Confucio, el pensador pragmático, también dijo palabras con los mismos significados. Veamos en el párrafo citado siguiente desde el capítulo 7:

El Maestro dijo: “Yo instruyo solo a los entusiastas; solo guío a los fervientes.

Destapo solo una parte de la cuestión, y si el estudiante no puede descubrir el resto,

¹⁸⁰ Se trata de la abreviatura fija del “Examen de Español como Especialidad (Nivel 8)”, que es el examen nacional y oficial de China para certificar el nivel del español, y el nivel 8 es el nivel avanzado.

no digo más.”¹⁸¹

De acuerdo con lo anterior y estas palabras del Confucio, es razonable que relacionemos el estilo comunicativo indirecto de la población china con la característica misma del idioma chino y la cultura tradicional que, por un lado, ha conducido a formarse así por el lenguaje chino, y por otro lado, se ha guardado relativamente o completamente en el mismo lenguaje. Sin embargo, esta preferencia de ser implícito e indirecto no solamente refleja en la comunicación, o mejor dicho, en la comunicación verbal. Porque en la comunicación no verbal, por ejemplo, como en la pintura, la arquitectura y los ritos del té, todo tienen una huella de este estilo indirecto, aparte de la literatura, creo que la pintura es otro representante de lo implícito, especialmente las pinturas después de la dinastía Tang y Song (claramente por las influencias del budismo Chan).

Las pinturas al óleo occidental son realistas en la mayoría de los casos, y al revés, la pintura clásica de China siempre se inclina más al concepto artística entero, no a la



verosimilitud. A veces solo unas líneas gruesas a mano alzada ya son suficientes para presentar lo que quiere transmitir el autor, y es muy normal dejar un gran espacio en blanco en la pintura clásica china. No obstante, su estilo no es siempre así desde el comienzo, también tenía épocas en las que se persiguieron al estilo realista.

El cambio pasó durante la dinastía

¹⁸¹ CONFUCIO, *Lún yu (The Analects of Confucius)* (1997) Versión y notas de Simon Leyes. Traducción al castellano a cargo de Alfonso Colofrón (2011). Madrid: Edaf. Edición digitalizada.

Song, y eso también significa un giro del valor estético de la comunidad china. Aparte de la forma de pintar, el contenido de la pintura también lleva la característica de la insinuación. Por ejemplo, para pintar una taberna en la calle, solo pinta una bandera en la que se escribe la palabra 酒 (jiǔ), que significa “vino”; para pintar un templo en la montaña, no va a salir un templo en la pintura, sino un monje baja a la montaña con dos cubitos por recoger agua. Y el pueblo chino está acostumbrado de recibir e interpretar estos mensajes bajo contextos durante miles de años, así que no sería extraño que ellos adopten una comunicación caracterizada por funciones de insinuación y alusión, metáforas y códigos, e incluso la forma silenciosa. Para terminar, quería dar una forma de decir “te quiero” en el estilo oriental según una anécdota pública del gran escritor japonés Natsume Sōseki (1867-1916), es suficiente decir “la luna está muy bonita esta noche”¹⁸². Ya está transmitida la información, claramente.

¹⁸² Las palabras en japonés serían: 月が綺麗ですね.

CONCLUSIONES

El filósofo D.T. Suzuki, en una conferencia sobre el budismo Chan y el psicoanálisis en los años 50 del siglo pasado, en la Universidad Nacional Autónoma de México, realizó la siguiente observación:

Quiero subrayar este punto aquí, y puede que tenga ocasión de volver a referirme a ello. Oriente es silencioso, mientras que Occidente es elocuente. Pero el silencio oriental no significa sencillamente ser mudo, y quedarse sin palabras o sin habla. El silencio es, en muchos casos, tan elocuente como las palabras.¹⁸³

Medio siglo ha pasado, seguimos enfrentados a esta preferencia diferente en cuanto al uso de las palabras. Y en este trabajo hemos intentado comprender este fenómeno que ya existía en el principio de la comunicación entre Occidente y Oriente. Hemos querido encontrar las razones culturales de esto en el lenguaje con el análisis del confucianismo, el taoísmo y el budismo Chan desde varias perspectivas relacionadas, como la lingüística, la comunicación, la retórica y el género.

Después de analizar detalladamente los elementos comunicativos de las escuelas principales de la filosofía clásica china, de acuerdo con el abundante uso de las palabras hechas y refranes o modismos citados en el trabajo que tienen sus orígenes en dichas escuelas filosóficas, podemos comprobar que el idioma chino conserva en el lenguaje

¹⁸³ SUZUKI, Daisetsu Teitaro y FROMM, Erich, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, (1998). Traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada.

y en sus expresiones la influencia filosófica de las escuelas principales, que se han convertido en material de uso cotidiano. Asimismo, a través de entender la actitud y el conocimiento de la nacionalidad china sobre las relaciones interpersonales, los ritos comunicativos y la jerarquía verbal, entenderemos mejor la etiqueta del silencio para este colectivo en el ámbito de la comunicación, para certificar que el silencio del pueblo chino tiene valor filosófico-cultural.

Además, con el análisis de las figuras retóricas del taoísmo y del budismo Chan, intentamos aclarar la inutilidad de las palabras con las palabras en estas dos escuelas que han entendido muy bien el límite del lenguaje al expresar algo inexpresable. Las lógicas difusas y choques entre el pensamiento poético y el pensamiento lógico nos hacen conocer otra opinión sobre las palabras en la formación del carácter comunicativo chino y su forma de utilizar las palabras y estructurar el mundo. Así podemos certificar que, al emplear un idioma, se activa al mismo tiempo la estructura cultural-psicológica dentro del lenguaje, y en el caso del idioma chino. La filosofía clásica china se manifiesta desde el signo que refleja una idea (confuciana, taoísta o budista) al texto (expresiones hechas, palabras fijas, refranes, modismos, etc.).

A continuación, presentamos las principales ideas o conclusiones que nos han aportado nuestra investigación en respuesta a nuestras preguntas e hipótesis iniciales:

1) El valor de la relación entre palabra y silencio es diferente entre Oriente y Occidente, adquiriendo en el primero un valor que procede del pensamiento filosófico clásico. Dentro del silencio, podemos establecer dos formas, el que tiene su origen en el respeto confuciano (silencio de respeto y obediencia, un silencio jerárquico) y el silencio filosófico, que es aquel que se deriva de la insuficiencia de la palabra y la manifestación de lo inefable. Este silencio es esencialmente el del taoísmo y en cierta medida el del budismo, tal como hemos analizado en nuestra investigación. El taoísmo tiene una doctrina que recela de la palabra y la considera engaño de la mente, ya que la

mente misma es insuficiente para dejarse llevar por el Tao. Es incluso un lastre. El budismo, en cambio, representa una postura intermedia, ya que cree en el valor de la enseñanza, pero lo considera un punto de partida. Es posible la comunicación, pero al final no es la palabra la que ha transmitido la verdad del mundo.

2) En Occidente, el silencio tiene su tradición también en el respeto jerárquico, pero existe una fe en el logos o razón, producto del pensamiento griego. Los restos sociales del silencio jerárquico son compartidos entre Oriente y Occidente, por ejemplo, en el caso de las mujeres, de las que en ambas culturas se señala el silencio como una “virtud” y, definiendo como vicio el lenguaje excesivo, que se considera mera cháchara. En este caso, la estructura patriarcal pesa sobre las diferencias culturales, algo que no deja de ser significativo desde una perspectiva histórica. La perspectiva del género es importante en cuanto a la relación “palabra, verdad, comunicación”, no considerándose a la mujer como interlocutora en ningún momento (ni mencionada en la mayoría de las ocasiones) y menos todavía portadora o aspirante a ningún tipo de conocimiento. Eso incluye incluso a las escuelas que predicán el desprendimiento del lenguaje. La expresión confuciana “mujeres y subordinados”, como vimos, aunque puede ser interpretada de forma más benevolente, expresa claramente el tratamiento de silencio y su origen.

3) El silencio forma parte de la mentalidad oriental, marcada por el confucianismo, como hemos podido ver en el estudio de Japón. También es esencial de ese oriente global la idea confuciana del orden del lenguaje y del lenguaje como orden. Por ello, silencio y lenguaje están íntimamente relacionados ya que reflejan el orden del mundo y el orden social, el de la obediencia y el respeto frente a la palabra que evita el desorden del mundo, el caos, el gran temor manifestado. De ahí la importancia concedida al “Li”, el ritual que es un lenguaje convertido en acción, en signo que no requiere muchas veces de la presencia de la palabra. De ahí la importancia del lenguaje no verbal, básico en

los ritos, ya que son una forma de comunicar asegurándose la repetición sin desvíos o interpretaciones.

4) La cultura china ha interiorizado en el lenguaje y en los rituales el contenido las escuelas filosóficas clásicas, que han quedado marcadas a través de sus caracteres o formas de comportamiento. La gran influencia es el confucianismo, que se ha convertido en parte esencial de nuestra cultura. A través de expresiones, refranes o cristalizado en los significados de los significantes, la lengua china, especialmente en su forma escrita, se transmite a través de la historia debida a la estabilidad de los sistemas de gobierno, el imperio y el feudalismo, que buscaban mantener a los gobernados en su posición. El lenguaje transmite en parte estos valores tradicionales en las vertientes sociales y familiares.

5) Desde el punto de vista del valor de la “palabra”, esta tiene un estatus de “verdad” (capacidad de conocimiento), una capacidad comunicativa (capacidad de adecuarse a la intención de un emisor y ser entendida por un receptor), además de una adecuación entre el mundo y las ideas y los signos que los representa. Aquí hay una enorme diferencia entre las tres escuelas estudiadas, ya que cada una concede un valor distinto a la palabra en las tres dimensiones señaladas. Para el confucianismo, la palabra no debe *cambiar* (representa el orden) para que no sea sometida a discusión, ya que debe ser respetada y obedecida al ser el superior jerárquico quien tiene la potestad de hablar. El taoísmo, por el contrario, recela de la palabra porque la considera una vanidad humana, una insuficiencia epistemológica. El intento de comprender el mundo, de reducirlo al lenguaje, es un error, porque este es inconmensurable y la verdad auténtica, el Tao, es lo que debería arrastrarnos y no al contrario. La sabiduría no es la del erudito, sino la de aquel que abandona la pretensión del conocer, pura vanidad humana, y se deja llevar hacia un silencio de plenitud. El budismo es diferente de ambas escuelas, tomando aspectos de las dos. Cree en la comunicación, en la transmisión del

conocimiento, pero este se vuelve innecesario, pues el verdadero camino a la verdad es individual. Lo que aprendemos de nuestros maestros es a encontrar un camino único y personal. Aprende de tus maestros, pero sigue tu propio camino. El aprendizaje sirve, pero es el principio que lleva hacia la conexión del mundo, a la iluminación, que no es la del Tao o la de Confucio.

Taoísmo y budismo creen en el valor poético o metafórico, incluso narrativo de la palabra. Las palabras pueden alegrar la vida o el alma a través de sus cualidades humanas. El confucianismo, en cambio, se sustenta en mitos y ritos con un afán pedagógico de cohesión social; el orden social se transforma en narración mítica para sostener la autoridad. También el budismo acepta esta parte didáctica que se traduce en las diferentes historias de los iluminados y sus vidas, aunque su finalidad es distinta.

Estas formas de uso de la palabra son diferentes y muestran la visión del funcionamiento del lenguaje propia de cada una, como hemos podido apreciar en nuestro trabajo.

Ha quedado en evidencia la profunda conexión entre las escuelas que ha dado forma a la cultura a través del lenguaje, que ha configurado por medio de las ideas al pueblo chino. Las escuelas vistas son el molde del sentimiento y del pensamiento, ya que cada una de ellas trataba de dar sentido, de una forma u otra, al mundo, a las relaciones de los humanos con la naturaleza y entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABE, Masao (阿部正雄) (1989) *Chan yu xifang sixiang* (禅与西方思想, [Chan y el Pensamiento Occidental]). Traducción al chino de Wang Leiquan y Zhang Rulun. Shanghai: Editorial de Yiwen de Shanghái.
- AGUADO, Juan Miguel (2004) *Introducción a las Teorías de la Información y la Comunicación*. Departamento de Información y Documentación. Facultad de Comunicación y Documentación. Murcia: Universidad de Murcia. Edición digital. URL: [https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20a%20Informa%20\(20\)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf](https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20a%20Informa%20(20)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf)
- AGUIRRE, Joaquín M^a (2012) *Las palabras cercadas de silencio de Yang Huanyi (relato)*. [En línea] URL: <http://pisandocharcosaguirre.blogspot.com/2012/10/las-palabras-cercadas-de-silencio-de.html?m=1>
- ARMSTRONG, Karen (2017) *Buda, Una Biografía*. Traducción al español de Marta Aguilé Bernal. Madrid: Debate.
- ARNAU, Juan (2005) *La palabra frente al vacío: Filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada. URL: https://www.budismolibre.org/docs/libros_budistas/Arnau_Juan%20La_Palabra_Frente_Al_Vacio.pdf
- ARNAU, Juan (2007) *Antropología del Budismo*, Barcelona: Editorial

Kairós. Edición digitalizada. URL:

<https://drive.google.com/file/d/1R3oG6tC8zzjrGErYZkTZmqDM0c6PGI7h/view>

- ARNAU, Juan (2007) “Lenguaje y Silencio en las tradiciones budistas”,

Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, XIX, págs. 85-105. URL:

<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707330085A>

- ARNAU, Juan (2011) “El Budismo y lo Inefable”, *KONVERGENCIAS*,

Filosofías de la India, N°1.

- ATENCIA LINARES, Paloma (2003) “Peirce y la Teoría de los Signos”,

Filosofía Contemporánea. Febrero 2003. Edición digital. URL:

http://unizar.es/arenas/Paloma_Atencia_Peirce_y_la_Teoria_de_los_Signos.PDF

- BENDRISS, Ernest. Y. (2014) *Breve historia del Budismo*. Madrid:

Ediciones Nowtilus SL. Edición digitalizada. URL:

https://www.academia.edu/38291293/Breve_historia_del_Budismo_-_Ernest_Bendriss.pdf

[_Ernest_Bendriss.pdf](https://www.academia.edu/38291293/Breve_historia_del_Budismo_-_Ernest_Bendriss.pdf)

- BUBER, Martin (2005) *El Conocimiento del Hombre*. Madrid:

CAPARROS EDITORES.

- CARLYLE, Thomas. *Sartor Resartus, the Life and Opinions of Herr*

Teufelsdröckh. A Penn State Electronic Classics Series Publication. The

Pennsylvania State University, (2001) págs.155. URL:

<http://ocw.knu.edu.tw/sysdata/doc/3/31b18b6ee2ca9faa/pdf.pdf>

- CESTERO MANCERA, Ana. M (2006), “La comunicación no verbal y

el estudio de su incidencia en fenómenos discursivos como la ironía”. *ELUA*, 20,

2006, págs. 57-77. Este artículo fue pronunciado como conferencia en las *VIII*

Jornadas de Estudios de Lingüística. Análisis del Discurso, celebradas en la

Universidad de Alicante, marzo de 2016. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

- CONFUCIO, *Lún Yu (The Analects of Confucius)* (1997). Traducción al

inglés y anotaciones de Simon Leyes. Traducción al castellano: Alfonso Colodrón. Versión en castellano: CONFUCIO, *Analectas, Versión y notas de Simon Leyes* (2011). Traducción al castellano: Alfonso Colodrón, Madrid: Edaf. Edición digitalizada. URL:

<https://elblogdewim.files.wordpress.com/2014/04/analectas.pdf>

- COOLEY, Charles H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's, 1902.

- CHEN, Lidan (陈力丹) y CHEN, Junni (陈俊妮) (2016) *Chuanboxue gangyao* (传播学纲要 第二版, [Esquema de la Comunicación, Segunda Edición]). Beijing: La Prensa de la Universidad de Renmin.

- CHEN, Guying (陈鼓应) (1998). *Zhuangzi qianshuo* (庄子浅说, [Aproximación a un análisis de Zhuangzi]). Beijing: Shenghuo·Dushu·Xinzhishi Sanlian Shuadian.

- CHEN, Guying (陈鼓应) (2006). *Laozi jinzhujinyi* (老子今注今译, [Traducción y anotaciones de Laozi de hoy]). Beijing: La Prensa Comercial.

- CHEN, Guying (陈鼓应) BAI Xi (白奚) (2001). *Laozi pingzhuan* (老子评传, [Comentarios de Laozi]). Nanjing: Editorial de la Universidad de Nanjing.

- CHEN, Erdong (陈耳东), CHEN, Xiaona (陈笑呐), CHEN, Yingna (陈英呐) (2005) *Fojiao wenhua de guanjianci: Hanchuan fojiao changyong ciyu jixi* (佛教文化的关键词: 汉传佛教常用词语解析, [Palabras claves de la cultura budista: análisis de las palabras y expresiones más usadas en el budismo chino]). Tianjin: Editorial de obras antiguas de Tianjin.

- DEFOE, Daniel *Robinson Crusoe* (2016) Madrid: Alfaguara.

- DERRIDA, Jacques (1968). *La Diferencia / [Différance]*. Edición digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. URL:

https://www.ddooss.org/articulos/textos/Derrida_diferencia.pdf

- DUEÑAS, Antonio (2014). *Retórica y creación*. Madrid: Fragua.
- FAULIOT, Pascal (2006) *Cuentos de los Sabios Taoístas*. Traducción al español de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós Ibérica. Edición digitalizada. URL: <https://www.ebookelo.com/ebook/40814/cuentos-de-los-sabios-taoistas>
- FENG, Youlan (冯友兰) (2009) *Zhongguo zhhexueshi* (中国哲学史上/下, [La Historia Filosófica de China Volumen I&II]). Chongqing: Editorial de Chongqing.
- FERNÁNDEZ-MUÑOZ, Jesús (2014) Reseña de “Romero, J.M.: *Tao. Las enseñanzas del estilo oculto*. Barcelona: Kairós, 2013. 139 páginas”; en *THÉMATA. Revista de Filosofía*. Nº 49, Enero - Junio (2014) págs.: 351-354. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- FOUCAULT, Michel (2013) *El orden de discurso*. México: Tusquets.
- GARCÍA-LORENTE, José A. (2008). “Giro Lingüístico y Postmodernidad”, *PENSAMIENTO*, vol. 64 (2008), núm. 241, págs. 473-486.
- GONGSUN, Long. *GONGSUNLONG ZI*. Traducción a cargo de Nuño Valenzuela, [en línea]. URL: <https://gongsunlongzi.wordpress.com>
- GUARDE PAZ, César (2014) “La posición de la mujer en la historia intelectual china: visiones retrospectivas para el valor de la ética confuciana en el discurso feminista chino”. *Revista Internacional de Ciencias Humanas*, Volumen 3, Número 2, 2014, págs. 35-44.
- GRONDIN, Jean (让·格朗丹) (2009) *Zhexue jieshixue daolun* (哲学解释学导论, [Introducción a la Hermenéutica Filosófica]). Traducción al chino de He Weiping. Beijing: La Prensa Comercial.
- GUERRERO, Lázaro. C (2005) “Marco comunicativo del estilo en el uso de la lengua”. *ÁMBITOS*. Nº 13-14 – Año 2005. págs. 135-153. Granada:

Universidad de Granada.

- HE, Zongsi (何宗思) (2003) *Daojia jingdian Laozi Zhuangzi* (道家经典老子庄子, [Obras clásicas de la escuela taoísta Laozi Zhuangzi]). Obras Clásicas de la Cultura Tradicional China, Volumen IV. Beijing: Editorial de Xinhua.

- HU, Wenzhong (胡文仲) (1999) *Kuawenhua jiaojixue gailun* (跨文化交际学概论, [Introducción a la comunicación intercultural]). Beijing: Prensa de la enseñanza e investigación de lenguas extranjeras.

- HUI NENG (慧能), *Tanjing jiaoshi* (坛经校释, [Anotaciones del Sutra del Sexto Patriarca]). Anotaciones de Guo Peng (1983). Beijing: Editorial de Zhonghua.

- HUI NENG, *The Sutra of Hui-Neng, Grand Master of Zen, with Hui-Neng's Commentary on the Diamond Sutra*. Translated by Thomas Cleary (1998). Boston: Shambhala Publications. Edición Digitalizada. URL:

<https://terebess.hu/zen/HuinengCleary.pdf>

- HUI NENG, *El Sutra de Hui Neng* (2002), una versión pública en castellano traducida por Rev. Yin Zhi Shakya, OHY desde una versión antigua en inglés de 1929 del traductor chino WONG Mou Lam. Edición digital. URL:

<http://www.librosbudistas.com/descargas/sutra-hui-neng.pdf>

- HUI NENG, *El Sutra de Hui- Neng, Gran Maestro del Zen* (2003), una versión publicada en castellano traducida por Rev. Yin Zhi Shakya, OHY, basada principalmente en una traducción al inglés del manuscrito de una versión breve y antigua atribuida a un discípulo de Hui Neng llamado Fa-hai. Edición digital.

URL: http://www.acharia.org/downloads/sutra_hui_neng_con_imagenes.pdf

- JASPER, Karl (2007). *Origen y Meta de la Historia* Barcelona: Acantilado.

- KENNEDY, George A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press

- LAOTSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y Traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta (2006). Madrid: Trotta. Edición digitalizada.
- LAOTSE, *Tao Te Ching*, Edición digital: Lectulandia. URL: <https://www.lectulandia.co/book/tao-te-ching/>
- LAOZI, *The Tao Teh King, or the Tao and its Characteristics*. Translated by James Legge (2010). Aeterna Publishing. Edición digital: DigiLibraries. URL: <https://digilibraries.com/ebook/the-tao-teh-king-or-the-tao-and-its-characteristics>
- LAOTZU, *Tao Te Ching de Lao Tzu*, Traducido por Onorio Ferrero. Los Textos Sagrados del Oriente. Editado por Ignacio Prado Pastor (1972). Lima. Edición digital, URL: https://www.academia.edu/4549161/TAO_TE_CHING_DE_LAO_TZU_TRADUCIDO_POR_ONORIO_FERRERO_LOS_TEXTOS_SAGRADOS_DEL_ORIENTE_EDITADO_POR_IGNACIO_PRADO_PASTORPrimera_parte
- LAOTSÉ, *Tao Te Ching*, (2008). Edición por Vladimir Antonov. Traducido al español por Anton Teplyy. Edición digitalizada. URL: http://www.swami-center.org/es/text/tao_te_ching.pdf
- LI, Xinghua (2016). *Aspectos contrastivos de los Actos de habla de petición en chino y en español*. Tesis doctoral, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- LI, Zehou (李泽厚) (1998) *Lunyu jindu* (论语今读, [Leer las Analectas Hoy]). Hefei: Editorial de Wenyi de An' hui.
- LÓPEZ, Frank (2011) “El Giro Lingüístico de la Filosofía y la Historiografía Contemporánea”. *Revista Mañongo*, N°37, VOL.XIX, JULIO-DICIEMBRE 2011. págs. 189-213.
- MARTÍNEZ-FALERO, Luis (2002) “La retórica en el siglo XX. Hacia una Retórica General”. *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*. Vol. 20

(2002): págs. 229-253.

- MÉNDEZ GUERRERO, Beatriz (2014) “El silencio en el aula de ELE. Propuesta taxonómica y metodológica para su didáctica”. *Didáctica. Lengua y Literatura*. 2014, vol.26, págs. 305-328. Palma: Universitat de les Illes Balears.

- MÍNGUEZ REGUERA, Antonio (2016) “Una Aproximación al Budismo”. *Encuentros Multidisciplinares* 52 (2016): 1-8. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Edición digitalizada. URL:

https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677818/EM_52_7.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- NAN, Huaijin (南怀瑾) (2012) *Chanzong yu daoja* (禅宗与道家, [El Budismo Chan y el Taoísmo]). Shanghai: Editorial de la Universidad de Fudan.

- OKAKURA, Kakuzo, *El Libro del Té, La Ceremonia del Té Japonesa (Cha no Yu)* (1906). Traducción de Ángel Samblancat. Edición digitalizada. URL:

<http://www.mauriciovelandia.com/te.pdf>

- PEIRCE, Charles S (1894). *¿Qué es un signo?* Traducción castellana de Uxía Rivas (1999). [En línea] URL: <http://www.unav.es/gep/Signo.html>

- PEIRCE, Charles S (c.1893-1903). *El icono, el índice y el símbolo*. Traducción castellana de Sara Barrena (2005). [En línea] URL:

<http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>

- PORTER, Bill (比尔·波特) (2012) *Chan de Xingnang* (禅的行囊, [El Equipaje del Chan]). Traducción al chino de Ye Nan. Haikou: Editorial de Nanhai.

- POYATOS, Fernando (1985). “The Deeper Levels of Face-to-Face Interaction”, *Language & Communication*, Vol.5, No.2, págs. 111-113.

- POYATOS, Fernando (1994) *La Comunicación No Verbal I: Cultural, Lenguaje y Comunicación*. Madrid: Istmo.

- POYATOS, Fernando (1994). *La Comunicación No Verbal II*.

Paralenguaje, Kinésica e Interacción. Madrid: Istmo.

- POYATOS, Fernando (2003). “La comunicación no verbal: algunas de sus perspectivas de estudio e investigación” *Revista de Investigación Lingüística*, 2 (VI).

- PRECIADO IDOETA, Iñaki (2018), *La Ruta del Silencio, Viaje por los Libros del Tao*. Madrid: Trotta

- SALA-GÓMEZ GIL, Ma. Luisa. R (1983). “El lenguaje como elemento cultural de identidad social en la zona fronteriza del norte de México”. *Estudios Fronterizos*, año I, núm. 2, septiembre-diciembre de 1983, págs. 153-164. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- SAUSSURE, Ferdinand (2008). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

- SERER MARTÍNEZ, Clara (2015). “El Shuowen Jiezi y los caracteres chinos”, *Revista Instituto Confucio*, Número 28. Volumen I. Enero de 2015. URL: <https://confuciomag.com/shuowen-jiezi-caracteres-chinos>

- SOLÉ-LERIS, Amadeo y VÉLEZ DE CEA, Abraham (2011). *MAJJHIMA NIKAYA Los Sermones Medios del Buddha*. Traducción del pali, introducción y notas de estos dos autores. Barcelona: Kairós.

- SUZUKI, Daisetsu Teitaro (1964). *An Introduction to Zen Buddhism*. Foreword by Dr. C. G. Jung. New York: Grove Press. Edición digitalizada. URL: <https://terebess.hu/zen/mesterek/Suzuki-DT-Introduction-Zen-Buddhism.pdf>

- SUZUKI, Daisetsu Teitaro (1995). *Ensayos Sobre Budismo Zen (Primera Serie)*, Buenos Aires: Editorial Kier S.A. Edición digitalizada. URL: http://gfaognosticaespiritual.com/wp-content/uploads/2012/06/05-08-BUDHISMO-ZEN-DAISETZ-TEITARO-SUZUKI-www.gfaognosticaespiritual.org_.pdf

● SUZUKI, Daisetsu Teitaro y FROMM, Erich, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, (1998). Traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica. Edición digitalizada. URL: <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Psicoanalisis-y-Budismo-Zen/pdf?dl&preview>

● SUZUKI, Daisetsu Teitaro (2006). *Introducción al Budismo Zen*, Buenos Aires: Editorial Kier, Edición digitalizada. URL: <https://sites.google.com/site/pporiztabtea/home/introduccion-al-nfzfmseg2mlmib9>

● SUZUKI, Daisetsu Teitaro (铃木大拙) (1988) *Chanxue Rumen* (禅学入门, [Introducción al Budismo Zen]). Traducción al chino de Xie Siwei. Beijing: Shenghuo·Dushu·Xinzhi Sanlian Shuadian.

● SUZUKI, Daisetsu Teitaro (铃木大拙) FROMM, Erich (弗洛姆) (2012) *Chanzong yu xinli fenxi* (禅宗与心理分析, [Budismo Zen y Psicoanálisis]). Traducción al chino de Meng Xiangsen. Haikou: Editorial de Hainan.

● URIBE, Ángela C. y MARTÍNEZ, Christian H. (2007). "El estilo de comunicación y su presencia en el aula de clase". *FOLIOS*. Segunda época. N.º 26. Segundo semestre de 2007. págs. 3-12. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional

● VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016). "Derrida: Deconstrucción, Différance y Diseminación. Una Historia de Parásitos, Huellas y Espectros". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 48 (2016.2). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

● WALKER VADILLO, Verónica (2009) "Analectas en Femenino: Una crítica de Género al Texto de Confucio". *Pensamiento y Religión en Asia Oriental* Otoño 2009. [En línea] URL: https://www.academia.edu/355219/Analectas_en_Femenino_Una_cr%C3%ADtica_de_G%C3%A9nero_al_Texto_de_Confucio

● WANG, Yihong (王怡红) (2003). *Renyuren de xiangyu: Renji chuanbo lun* (人与人的相遇：人际传播论, [El encuentro de las personas: la Comunicación Interpersonal]). Beijing: Editorial de Renmin.

● ZHUANGZI *Zhuang Zi “Maestro Chuang Tsé”*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta (1996), Barcelona: Editorial Kairós SA. Edición digitalizada. URL: <https://zh.scribd.com/document/385695107/Zhuang-Zi-El-Maestro-Chuang-Tse-Inaki-Preciado-Kairos>

● ZHUANGZI *Los Capítulos interiores de Zhuang Zi*. Traducción de Pilar González España y Jean-Claude Pastor Ferrer (1998), Madrid: Trotta. Edición digitalizada. URL: <http://libroesoterico.com/biblioteca/Varios/VARIOS%203/102582581-Zhuang-Zi-Los-Capitulos-Interiores.pdf>