



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

Año VII, Número 21, Octubre 2009.

ISSN 1669-9092

Confucio

una moral de la *cortesía*, un saber de la *rectitud**

Yidy Páez Casadiegos**

(Universidad del Norte – Universidad Simón Bolívar, Colombia)

“¿Podemos entusiasrnos hoy con el confucianismo?”. Con esa pregunta casi ingenua, comienza Lin Yutang en el año de 1.938, su traducción-comentario: La sabiduría de Confucio¹ En ese momento tal vez era difícil saberlo, pero si es evidente, después de 6 décadas, que no solo China, sino el Occidente postmoderno de la globalización-mundialización, se ha interesado en una suerte de interpretación utilitaria del canon confuciano, para efectos de gestión económica². Pero esa inclinación ‘orientalizante’ de los negocios también la hemos observado con respecto a la tradición taoista. Y si nos mantenemos fieles a la etimología o la “rectificación de los nombres”, para usar una

* Este texto se leyó, con modificaciones, en la Cátedra de Asia Pacífico (País invitado: China), Octubre 29 – Noviembre 1, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, 2007

** Profesor de Desarrollo Humano con Énfasis en Oriente e Historia de China-India, Universidad del Norte, y de Ética Profesional, Facultad de Psicología, Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia. Médico-cirujano, Universidad Libre de Colombia. Magíster en Salud Mental, Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de León e Instituto Salud Mental y Neurociencias de Barcelona. Miembro del grupo de Investigación: Arqueología, Historia y Estudios Urbanos del Caribe colombiano. Ha publicado: *Cosmovisiones de la medicina: una aproximación crítico-hermenéutica*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2008 y artículos sobre ética, hermenéutica, psicoanálisis, epistemología e historia de la medicina.

¹ Lin Yutang. La sabiduría de Confucio. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1.987 (1.938), p. 7

² Curiosamente, en 1.988 un sinólogo comienza una conferencia en la Universidad de California con estas palabras: “On recent visits to mainland China I have been asked, most often by young people, a question that World have seemed almost unthinkable twenty years ago: What is the significance of Confucianism today?” W.M. Theodore de Bary. The Trouble with Confucianism. The Tanner Lectures on Human Values. University of California (Berkeley), May 4-5, 1.988, p. 133

cara expresión confuciana, tampoco con Lao Tze, podríamos constatar de manera fehaciente algún ‘entusiasmo’ a pesar de la profusión de manuales, y libros de divulgación o de aplicación de ideas extremo-orientales, a las demandas y los problemas de una racionalidad técnica y una economía postindustrial.

El entusiasmo puede ser muy comprometedor. Sugiere una vivencia de lo numinoso, o una experiencia íntima, asociada sobre todo, al *epos* creativo de la poesía según su genealogía griega. El interés, en cambio, puede ser, aséptico y práctico (y a veces, ‘neutral’). Tal vez se trata de dos extremos en cuya cesura parece deslindarse la impronta de inconmensurabilidad que ha surgido ante los acercamientos de Occidente a Oriente³ En ese sentido, recuerdo ahora el impactante ensayo con el lacónico título de “Orientalismo” escrito por E. Said⁴ , desde la Universidad de Harvard, publicado en 1.978, en el cual señala con riguroso aparato crítico, que incluso el interés académico de muchos programas de sinología, escondía una motivación eurocéntrica en medio de su erudición, comprensión y paciente divulgación de la cultura oriental.

Pero, de todas formas, el nombre de Confucio sería pronunciado, aunque no conociéramos la existencia de China ni tampoco la obra del Maestro de Lu., contemporáneo de Sócrates. Pues difícilmente otro nombre histórico, de su época, ha logrado influir de manera continuada en el destino de una cultura, y saltar por sobre los constreñimientos etnocentristas, para hacerse conocido en el otro lado del mundo, a través del tamiz de formidables obstáculos culturales y epistémicos.

Esos efectos de tamizaje han sido muy bien explorados por grandes sinólogos como Marcel Granet, Richard Wilhem, Joseph Needham⁵ , entre otros. Solo quiero mencionar el *obstáculo* epistemológico que me parece más importante, en cualquier intento de comprensión del *estilo de pensamiento* de la cultura china tradicional: el pensador chino se ha interesado más por las relaciones, los procesos, los patrones, que por las cosas, los llamados objetos de conocimiento. Se fija en la posición del objeto, mas que en preguntarse acerca de su naturaleza o su causa. No especula sobre la ontología, sino observa la fenomenología de unos efectos eficientes⁶ en un espacio que les sirve de referencia y que hace parte de un contexto complejo de relaciones e interacciones. Ni

³ Cf. Paul W. Kurtz. *The Third East-West Philosophers' Conference*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 1, January 7, 1.960, pp. 24-37; también puede verse: Tu Wei-ming. *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 42, No. 1, October, 1.988, pp. 32-50; Sir Richard Temple. *Political Lessons of Chinese History*. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 1, 1.883-1.884, pp. 204-241; Karen Turner. *War, Punishment, and the Law of Nature in Early Chinese Concepts of the State*. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 53, No. 2, December, 1.993, p. 29

⁴ Edward Said. *Orientalism*. New York: Random House, 1.994 (1.978)

⁵ Marcel Granet. *El pensamiento chino*. México: Editorial Hispano Americana, 1.959; Richard Wilhem. *Tao Te King*. Barcelona: Sirio, 1.989 (1.978); Joseph Needham. *Science and Civilization in China*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1.996 (1.956)

⁶ Cf. Francois Jullien. *La propensión de las cosas –Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona: Anthropos, 2000 (1.992)

trascendentalismo, ni causalismo, tal vez solo inmanentismo en alguna forma de holismo o complejidad no-lineal.

Pero a mi parecer, existe otro obstáculo, de carácter cultural, que obedece al prestigio adquirido por el Maestro, sobre todo a partir de la dinastía Han, ante el cual terminan eclipsándose las condiciones histórico-políticas, sin las cuales su magisterio pierde el contexto que da sentido a los hechos y a la voluntad de reforma de un mundo decadente y en crisis. Ese mundo era el de postrimerías de la dinastía de los Zhou, que ya para el final de la vida de Confucio, a comienzos del periodo de los Reinos Combatientes, estaba en plena descomposición política y moral. Por las reformas del régimen de legitimación de los nuevos señores y la expansión de un nuevo estatuto dinerario, el sistema de lealtades del antiguo régimen feudal, basado en los vínculos de sangre, se estaba debilitando en las últimas generaciones, ha medida que se concentraba la riqueza en los prebendados, y muchos campesinos comienzan a pagar con dinero los servicios debidos a sus señores. Así, enunciado de manera familiar, los hijos y los nietos ya no se sentían obligados a respetar los compromisos vinculares contraídos por sus padres y sus abuelos. Ese es parte del contexto en cual se generan los pillajes y las concentraciones de poder de los señores y que conducen inevitablemente a una declinación paulatina del control central ahora frágilmente inscrito en el rey. El discurso de Confucio es contestatario con respecto a esta nueva ideología política escindida de la moral pero al mismo tiempo es la transmisión re-codificada en los textos eruditos, de un ideal caballeresco representado por los reyes-sabios que dieron comienzo a la dinastía Zhou, y que por los azares de la tradición se conservaron mejor en el estado de Lu.

En lo que sigue intentaré una aproximación hermenéutica al pensamiento de Confucio, en torno a dos conceptos que ubico como centrales para los propósitos de la interpretación: *li* o cortesía y *yi* o rectitud.

1. La “cortesía”: metáfora de un pasado nostálgico

La escritura china es un modelo fiel de esa manera de pensar orientada a las relaciones, a los efectos de posición en el espacio, y a una síntesis imagista de lo observado o contemplado a través de una meditación sistemática. Esa ideopictografía puede ser de gran ayuda para nosotros, al momento de preguntarnos que significa, en su contexto confuciano, la palabra traducida como “cortesía” transliterada del chino como “*li*”⁷

La primera pictografía remite a lo alto, al cielo, con el sol, la luna y las estrellas: un espacio con objetos en relación por encima de la actividad humana diaria. Tiene el sentido de algo que se manifiesta a partir de una organización celeste, como si fuera una *revelación*. La segunda, muestra una vasija ritual, empleada para las ofrendas. De su interior emergen dos ramas. Aquí, la imagen parece sugerir, que ante las escenas observadas o reflejadas en el cielo, se debe tener un comportamiento muy cuidadoso, de respeto y un estado mental de receptividad. Las ramas han sido interpretadas como un

⁷ Para la hermenéutica de los ideopictogramas, *li* y *yi*, seguiré, en particular el análisis diacrónico-etimológico de: G.D. Wilder & J.H. Ingram. *Analysis of Chinese Characters*. New York: Dover Publications, 1.974 (1.934)

símbolo de abundancia. La representación de conjunto se podría leer como formas de comportamiento según una ascendencia celeste, o la aspiración a una regla de conducta elevada. Entonces, cuando en las traducciones de los textos de Confucio, se lee la traducción de “li” como “buenas maneras” o “cortesía”, y tenemos en cuenta este contexto, podríamos salvar, por lo menos la comprensión, aunque no la inconmensurabilidad epistemológica entre su manera de pensar como chino, como chino con una aspiración ética especial y la nuestra, más centrada en el *logos*. Sabemos que algunas palabras muy respetables en el pensamiento filosófico occidental, como *aretē*, se tornan problemáticas, al verterlas fuera del contexto griego clásico.

La cortesía, como lo dice el filósofo-historiador Fung Yu-lan⁸ citando el Tso Chuan, es la norma del *cielo*, el principio de la *tierra*, y la conducta de la *gente*. Por eso puede servir, como emblema de un ethos que hace de referencia para la totalidad de las relaciones humanas y las inflexiones doctrinarias de las demás excelencias morales, que fueron para Confucio, los fundamentos de un proyecto educativo a gran escala.

Si bien el modelo de conducta está en el *cielo* a la manera como se reflejan las cosas y sus relaciones en la quietud de un lago, la cortesía, para ser viable como principio formativo, y no una simple etiqueta de salón, debe comenzar en la familia, en las relaciones padre-hijo, esposo-esposa, hermano mayor-hermano-menor⁹. Eso hace parte de la naturaleza racional del hombre, derivada de la observación de las relaciones de las cosas en el cielo. Así lo establece Confucio en el Ta Hio o la Gran Enseñanza¹⁰: Antes de ordenar la familia es necesario corregirse a sí mismo (es decir, ver si el comportamiento es conforme con la norma celeste), de esa manera se podrá gobernar rectamente un reino. Si se puede gobernar así, se puede esperar también que halla armonía social y bienestar para todos. Se reconocerá tal cortesía en el respeto y comprensión hacia todos (*jen*)¹¹, pues la naturaleza humana es, para Confucio, esencialmente buena¹². La manera cortés –y por tanto, más racional- de convertir estos supuestos en un proyecto de desarrollo social, político y económico, es mediante una psicología educativa, basada en la fuerza de la costumbre –como *cortesía*- y la pedagogía de la imitación o del ejemplo. Para la primera, se recurre a la exégesis de los Wu Ching o 5 clásicos¹³: I Ching (Libro de las mutaciones) El Shih Ching (Libro de las Odas), El Shu Ching (Libro de la Crónicas), el Li ching (Libro de los Ritos) y el ch'un

⁸ Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. I. (The Period of the Philosophers –from the beginning to circa 100 B.C.). Princeton: Princeton University Press, 1.983 (1.952), p. 38

⁹ Aquí esta implícita una de las virtudes confucianas mas famosas (y controvertidas): Hsiao (孝), traducida como piedad filial, pero que connota, un principio general de respeto y sumisión a la autoridad legítima (según el exigente código de Confucio, ceñido a otra excelencia: *yi* (la rectitud)

¹⁰ Cf. The Great Learning, en la traducción y comentarios de James Legge. The Chinese Classics. Vol. I. Simon Publications, 1.954 (1.861), 4, 357-358

¹¹ *jen*, con la connotación mas amplia de incluir las demás excelencias, como *Te* (excelencia)

¹² Do not do to others what you do not want done yourself . (Lun Yu, V, XI, 177, Legge)

¹³ 易經 I Ching', 詩經 Shih Ching , 書經 Libro de la Crónicas, 禮經 Libro de los Ritos, 春秋 ch'un ch'iu

ch'iu (Anales de Primavera y Otoño). Para la segunda se recurre a las virtudes de los reyes Wen y Wu, del Duque de Wei y de Chou. (todas las excelencias¹⁴ de un 'caballero', Chün tzu) o como contraejemplos, las malas acciones de gobernantes como el rey Jin de Qi o el ministro Chi K'ang Tzu {(usurpador del reino de Lu)} . Este mandatario, quejándose de la proliferación de ladrones y bandidos en su reino, pidió consejo a Confucio, y el Maestro le respondió: “Si Vd. mismo no amara el dinero, aunque les pagara para que lo tomaran, ellos no lo robarían” (Lun Yu, XII, 18)

Del origen cosmológico de *li* se infieren varios ordenes isomorficos: cosmos = cielo-tierra = persona = familia = estado. Se entiende también, que es desde el gobierno, donde debe emanar al colectivo la condición psicológico-social de la cortesía, y es por ello mismo la fuente de bienestar o de descortesía-malestar para todos. Se configuran así dos maneras de gobernar: Una guiada por la cortesía y demás excelencias derivadas o complementarias: “Guía al pueblo por la virtud y regláméntalo por el *li* y el pueblo tendrá un sentido del honor y del respeto” (Lun Yu, III, 2, Legge, 146), completar-revisar) y otro fundado en la coerción y la fuerza: “...Si el pueblo es guiado por las leyes y se le obliga obedecerlas por el temor al castigo, tratará por todos los medios de que no se descubran sus malas acciones, pero no se avergonzará de ellas” (Lun Yu, III, 1)

Es obvio, que cuando Confucio habla de la cortesía, como elemento vincular de las relaciones sociales, no esta pensando precisamente en las sedas y la pedrería usada en las ceremonias, sagradas o profanas. Pero *li*, también significa ritual, no solo como reproducción de las maneras del cielo, sino como espacio, que hace posible la asunción del silencio, los restos de sentido que escapan a la semiología y hermenéutica textual, y al mismo gesto consagrado a la tradición, para posibilitar en ese vacío¹⁵ , una experiencia –sin duda utópica- con las virtudes desaparecidas de los gobernantes de la dinastía Zhou, en plena decadencia y desorden para el momento en que Confucio ejerció su magisterio de la *cortesía* y la *rectitud*.

2. La “rectitud”: o la eficiencia de un pensamiento relacional.

En la transliteración al español la palabra “rectitud” se vierte como *yi*, y su composición imagista se puede describir de la siguiente manera: un grupo de líneas-imágenes, comenzando por dos ramas puestas (y oponiéndose) una frente a la otra como dos derechos que se opusieran mutuamente; una aproximación significativa aquí para nosotros, podría ser, mi derecho; es decir, el posesivo de primera persona “*mío*”. Sigue una mano que agarra una de las ramas, como afirmando el pronombre personal “yo”. A esta composición se agrega una oveja, la cual entra en la situación de conflicto para cambiar el estado mental de los contendores como si fueran ahora “ovejas”, pues

¹⁴ *Jen* (benevolencia), *yi* (rectitud, justicia), *li* (cortesía), *chi* (sabiduría), *hsin* (confianza, buena fe)

¹⁵ “...Confucio”, dice J. Levi, “pretende transformar el discurso en gesto eficaz, hacer de la palabra la continuación de la acción gracias a la transmutación del ritual. Pero esto supone hacer de la palabra otra cosa de lo que ella misma es: de algún modo, emparentarla con el silencio. Confucio va a tratar, a partir de la tradición de la que estaba impregnado, de elaborar procedimientos que le permitan subvertir la función lingüística del lenguaje con el fin de que el sentido de las palabras resida fuera de ellas, de adquirir mediante esa transferencia de la significación de las palabras al contexto de su elocución una eficacia casi divina...”. Jean Levi. Confucio. Madrid: Trotta, 2005 (20002), p. 77

ya no habría agresividad entre ellos y de esa manera se establecería la armonía o concordia entre ambos. La etimología, describe todo el conjunto del ideopictograma como una discusión que se desarrolla de manera justa, correcta (yi)

Esta exigencia moral de equidad, yi, en la rectitud, requiere un uso muy preciso y responsable de la palabra. Técnicamente, se denomina doctrina de la “rectificación de los nombres” (zheng ming). Debe existir una adecuación entre el objeto o su carácter emblemático y su designación. Como decir, los significantes elegidos para designar una situación emergente en un contexto determinado, deben explicitar su significado concreto. “Las palabras”, dijo Confucio, “han de expresar con fidelidad nuestros pensamientos”¹⁶ Y si se le pidiera una colaboración en los asuntos públicos, él comenzaría por la “rectificación de los nombres, para que cada persona y cada cosa puedan ser nombradas inequívocamente”¹⁷

Si *li* representa de manera emblemática el orden del cielo, el gobierno representa el orden de las personas y las cosas. De acuerdo con la corrección de los nombres: “El gobernante debe ser el gobernante, el ministro el ministro; así como el padre debe ser el padre y el hijo el hijo”¹⁸ Esta necesidad tan simple, se enuncia de manera casi hilarante en este pasaje del Lun Yu: “ La vasija cuadrada ya no tiene ángulos. ¡Vaya tipo de vasija cuadrada! ¡Vaya tipo de vasija cuadrada!”¹⁹ Pero cuando las cosas que suceden en el gobierno son nombradas, pero esos nombres no corresponden a los acontecimientos, las consecuencias dejan de ser hilarantes, y pueden convertirse en las raíces del desorden y de la corrupción del gobierno. Para Confucio, es en las posiciones altas donde comienza a fallar la rectificación de los nombres, y desde ahí, el desorden, la degeneración política y social se dispersa por todos los reinos, todos los gobiernos, y todas las familias.

Después de la rectificación de los nombres, los gobernantes saben que “...la prosperidad material de un reino no consiste en su prosperidad material, sino en la “rectitud”²⁰ De ahí que “Quien desempeña un gobierno y se inclina a acumular riqueza, se encuentra obligado a emplear funcionarios mezquinos”²¹ Ese afán de lucro, se translitera también como “li”^{*}, pero corresponde, obviamente, a otro ideopictograma²². ¿Será ese el lapsus en que incurren quienes pretenden presentar en Occidente al Maestro de Lu como un Confucius oeconomicus?

¹⁶ Lun Yu, Hia Lun, V, 40

¹⁷ Ibid, III, 3

¹⁸ Ibid, XII, XI, 2, p. 256 (Legge)

¹⁹ VI, XXIII, p. 192 (Legge)

²⁰ Ta Hio, según la versión de Lin Yutang, op. Cit, pp. 141-142

²¹ Ibid, p. 142

²² Pero no es *li*3 (cortesía) sino *li*4 (利), provecho, beneficio, lucro . Está más bien en la interpretación de Mo Tzu, de carácter utilitario. Cf Fung Yu-lan, op. Cit., p. 84

Conclusión

En términos de *eficacia*²³, e independiente de su aceptación como teoría ético-política, Confucio ha sido tal vez el educador más influyente desde la dinastía Han hasta nuestros días. Las siguientes innovaciones aceptadas por la historiografía china le convierten, curiosamente, a pesar de su conspicuo conservadurismo, en una figura para algunos contestataria: 1) Instituye una especie de *democracia* educativa, pues no solo soslaya la condición nobiliaria para recibir estudiantes, sino que establece el conocimiento (Zhi), la dedicación, el esfuerzo y la capacidad de aprender como dignidad superior a los emblemas del nacimiento. 2) De acuerdo con ese ideal propedéutico, la dignidad de los nobles y los gobernantes, solo se puede sostener a partir de las excelencias adquiridas a través de la práctica ético-educativa y no por los privilegios del feudalismo hereditario 3) Por tal razón, valida el derecho a deslegitimar al gobernante que estuviese en interdicción con las exigencias de la cortesía, la rectitud y demás excelencias morales. 4) Ilustra un isomorfismo entre la práctica de la moral y el ejercicio de la política. 5) Introduce una elaborada forma de legitimación secular del poder, a partir de los antiguos ritos comunales y la inscripción de la palabra por las tecnologías de la metalurgia, en una nueva concepción del ritual como práctica personal, íntima de la rectitud, y lo más sorprendente, usa la palabra textual como una *tekhne* de la interpretación de los clásicos, que a su vez crea en su periplo discursivo, la emergencia de un autor-interprete-pedagogo, responsable por este artilugio lingüístico, de la creación de nuevos textos y con ellos nuevas fuentes hermenéuticas de verdad y legitimación escritural.

Esa especie de *epos* confuciano ha sufrido (y en gran parte resistido) no solo los efectos horadantes de una larga y sinuosa diacronía, sino también todas las imputaciones, deformaciones e ilusiones de las demandas particulares de eruditos, escuelas de pensamiento y vocaciones confesionales de distinto origen, sino las nuevas decantaciones de su palabra en un ethos universalizante, con una voluntad de goce globalizado bajo inesperadas formas de mercancía que se pretenden necesarias e inevitables por que han sido racionalizadas por un discurso unificador.

Sin embargo, pienso que todo intento de verter el pensamiento de Confucio (y de otros pensadores orientales) en moldes confeccionados *ad hoc*, para hacerlo ‘contemporáneo’ desde cualquier etnocentrismo (Este-Oeste), o para extraer de su doctrina justificaciones utilitarias ajenas al proyecto educativo confuciano, se parece a la espurea eficiencia de las máquinas traductoras: resuelven el problema de la velocidad y la inmediatez para obtener información ‘útil’, pero desperdician los sutiles matices de un estilo de pensamiento, y dejan sin leer casi siempre lo más importante: como ya una vez nos

²³ Se trata de la noción de “eficacia” acuñada por F. Jullien para traducir la palabra china *chen*, “...que es el mismo que la palabra *yi*, que se supone representa una mano sosteniendo algo, símbolo de poder, y al que añadió posteriormente el radical diacrítico de la fuerza.. Lo así sostenido es considerado por Xu Shen un terrón, y éste podría simbolizar un emplazamiento, una “posición”. Como tal, la palabra *che* corresponde, para el espacio, a la palabra *che*, tiempo, tomado en el sentido de oportunidad u ocasión, e incluso llega a darse el caso de escribir esta última para expresar aquella”. F. Jullien, op. Cit, p. 2

recordó el poeta Paul Claudel, acerca de la poesía: “el poema no está hecho de estas letras que entierro como clavos, si no del blanco que queda en el papel”²⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 42, No. 1, October, 1.988
- Claudel, Paul. Las cinco grandes odas. Traducción de Arturo Gómez Jaramillo. Manizales: Imprenta Departamental de Caldas, 1.974
- Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. I. (The Period of the Philosophers –from the beginning to circa 100 B.C.). Princeton: Princeton University Press, 1.983 (1.952)
- Granet, Marcel. El pensamiento chino. México: Editorial Hispano Americana, 1.959
- Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 53, No. 2, December, 1.993
- Jullien, Francois. La propensión de las cosas –Para una historia de la eficacia en China. Barcelona: Anthropos, 2000 (1.992)
- Legge, James. The Chinese Classics. Vol. I. Simon Publications, 1.954 (1.861)
- Needham, Joseph. Science and Civilization in China. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1.996 (1.956)
- Levi, Jean. Confucio. Madrid: Trotta, 2005 (20002)
- Said, Edward. Orientalism. New York: Random House, 1.994 (1.978)
- The Journal of Philosophy, Vol. 57, No. 1, January 7, 1.960
- The Tanner Lectures on Human Values. University of California (Berkeley), May 4-5, 1.988
- Transactions of the Royal Historical Society, Vol. 1, 1.883-1.884
- Yutang, Lin. La sabiduría de Confucio. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1.987 (1.938)
- Wilder, G.D & Ingram, J.H. Analysis of Chinese Characters. New York: Dover Publications, 1.974 (1.934)

²⁴ Paul Claudel. Las cinco grandes odas. Traducción de Arturo Gómez Jaramillo. Manizales: Imprenta Departamental de Caldas, 1.974, p. 13