

Explorando otras vías para habitar la Tierra. El confucianismo y la emoción estética.

Exploring New Ways of Dwelling on Earth:
Confucianism and Aesthetic Emotion.

Gloria Luque Moya¹

Universidad de Málaga, España

Recibido 12 septiembre 2025 • Aceptado 24 noviembre 2025

Resumen

Este artículo pone en diálogo el confucianismo clásico y la estética medioambiental de Arnold Berleant como alternativas para repensar la relación entre humanidad y naturaleza. Frente a las limitaciones del paradigma de la sostenibilidad y su sesgo antropocéntrico, el humanismo confuciano concibe a los seres humanos como parte de un cosmos en constante creación y propone una interacción armónica con el entorno sustentada en la emoción estética. A modo de conclusión, se plantea que esta perspectiva ofrece nuevas vías para cultivar una conciencia ecológica sensible y participativa, así como para generar discursos orientados hacia la armonía.

Palabras clave: Armonía; Estética medioambiental; Berleant; Confucianismo; Vida cotidiana.

Abstract

This article brings classical Confucianism into dialogue with Arnold Berleant's environmental aesthetics as alternative frameworks for rethinking the relationship between humanity and nature. In contrast to the limitations of the sustainability paradigm and its anthropocentric bias, Confucian humanism conceives human beings as integral parts of a cosmos in continuous creation and promotes a harmonious interaction with the environment grounded in aesthetic emotion. In conclusion, the paper suggests that this perspective offers new ways to cultivate a sensitive and participatory ecological awareness, as well as to foster discourses oriented toward harmony rather than domination of the natural world.

Key words: Harmony; Environmental Aesthetics; Berleant; Confucianismo; Everyday Life.

1. glorialm@uma.es

1 • Introducción

Vivimos en una época caracterizada por una profunda crisis medioambiental que afecta a todas las regiones del planeta. Los cambios son tan acelerados que, desde inicios del siglo XXI, comenzó a popularizarse el término “Antropoceno” para designar una nueva era geológica, definida por el impacto significativo de la actividad humana sobre los ecosistemas. Aunque el concepto fue rechazado en 2024 por la Unión Internacional de Ciencias Geológicas y la Comisión Internacional de Estratigrafía, ha tenido una notable influencia en diversas disciplinas dedicadas al estudio de los problemas ambientales.

Sin embargo, cabe preguntarse, como plantea Marta Tafalla (2019 177), si esta noción no constituye, en el fondo, un gesto de narcisismo que refuerza el proyecto moderno de dominio sobre la naturaleza. Al nombrar una era geológica con nuestro propio nombre, ¿no estamos invisibilizando la biodiversidad del planeta y consolidando una visión antropocéntrica del mundo? En este sentido, Bruno Latour ha señalado que el Antropoceno no debe entenderse únicamente como un fenómeno técnico o científico, sino también como un fenómeno cultural y social de gran alcance. En *Down to Earth* (2018), el filósofo sostiene que esta nueva era pone de manifiesto la crisis de la modernidad y resalta cómo nuestras prácticas, instituciones y concepciones del mundo, en particular la relación entre humanidad y naturaleza, nos han conducido a una situación de colapso ambiental.

En respuesta a estos problemas acuciantes, la ecología y la sostenibilidad han emergido como ciencias y narrativas clave para reflexionar sobre el comportamiento humano, tanto en relación con otros seres humanos como con el entorno (Brenner 2018). En términos ecológicos, la sostenibilidad hace referencia a la capacidad de los sistemas biológicos para mantenerse diversos y productivos a lo largo del tiempo (Chen 2018). Según el Informe Brundtland de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de las Naciones Unidas (*Nuestro Futuro Común*), el desarrollo sostenible se entiende como “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (1987 29).

Si bien este concepto, inicialmente forjado por el pensamiento ecológico, ha evolucionado hacia un marco comprensivo y multidimensional, que

hoy se aplica de manera amplia en campos como la economía, la sociología y los estudios de desarrollo, considerándose una estrategia resolutoria. Como señala Naredo, “hoy, como en el pasado, las personas siguen creyendo en la panacea universal del desarrollo como solución no solo a los problemas económicos, sino también a los conflictos sociales y ambientales” (2006 132). No obstante, a pesar de la extensa bibliografía académica sobre el tema y las diversas estrategias adoptadas por las instituciones, la contribución del desarrollo sostenible a la resolución de problemas ambientales ha sido limitada. De hecho, el propio concepto de sociedades sostenibles sigue siendo excesivamente antropocéntrico, al situar a los seres humanos en una posición privilegiada.

En este contexto, la estética ambiental relacional propuesta por Arnold Berleant puede ofrecer valiosas contribuciones para superar el enfoque antropocéntrico, especialmente si se pone en diálogo con el humanismo confuciano. Siguiendo la propuesta de Berleant, este artículo tiene como objetivo explorar las aportaciones del confucianismo clásico para desarrollar alternativas hacia el futuro de la estética ambiental. En particular, se enfoca en la visión antropocósmica, que promueve formas de vida que favorezcan una relación sana y equilibrada con la naturaleza.

Para ello, en primer lugar, se presenta el humanismo confuciano junto con la noción de armonía, concebida como una alternativa al paradigma de la sostenibilidad, que aún mantiene a los seres humanos en una posición de dominio sobre el planeta. El confucianismo clásico, en cambio, plantea una visión eminentemente estética, donde la humanidad se entiende como parte de un cosmos en continuo proceso de creación. Esta perspectiva puede ofrecer valiosas aportaciones al ponerse en diálogo con la estética medioambiental de Arnold Berleant. En segundo lugar, se examina la ontología estética formulada en esta tradición a partir del análisis de Li Zehou, quien interpreta la gran tríada de cielo, tierra y humanidad en clave estética, tomando la emoción como punto de partida. A modo de conclusión, se subraya que esta propuesta promueve una conciencia ecológica capaz de superar los dualismos modernos y de abrir la posibilidad de una existencia armónica con la naturaleza.

2 · El humanismo confuciano: los seres humanos y el continuo proceso de creación

El confucianismo ha sido tradicionalmente clasificado como una filosofía antropocéntrica, centrada exclusivamente en los intereses humanos. Como señala Peimin Ni, existe la suposición común de que la principal preocupación del confucianismo es la moralidad (Ni 2021 170), entendida principalmente como la búsqueda de la perfección humana (*ren* 仁). No obstante, esta visión resulta limitada, especialmente cuando se examinan sus formulaciones más tempranas. Según Confucio, la perfección humana solo puede alcanzarse a través de una relación armónica con el entorno. Así leemos en el *Justo Medio*, “Con la consecución del Medio y de la armonía, el Cielo y la Tierra estarán equilibrados y todos los seres se perfeccionarán” (2002 401).

El confucianismo no concibe una dicotomía entre los seres humanos y el entorno, sino que propone un modelo de correlación, en el cual los seres humanos son considerados una parte integral de la naturaleza en su conjunto. Como ha señalado Tu Weiming, lo que encontramos en el confucianismo no es una perspectiva antropocéntrica, sino una cosmovisión antropocósmica: “El humanismo confuciano se diferencia fundamentalmente del antropocentrismo, ya que afirma la unidad entre el ser humano y el cielo, en lugar de la imposición de la voluntad humana sobre la naturaleza” (Tu 1989 75). Es decir, el ser humano y su entorno constituyen un microcosmos inserto en el macrocosmos del universo.

En este contexto, esta sección analizará las principales características del humanismo confuciano en relación con la estética medioambiental del filósofo Arnold Berleant. Para ello, es necesario tener en cuenta que la base de la filosofía confuciana no se caracteriza por un pensamiento sistemático o rígido, sino por un enfoque abierto, emergente y contextual, en el que la creatividad desempeña un papel central (véase Ames & Hall 2001; Ni 2021; Niu & Sternberg 2006; Wen 2009). Es decir, esta propuesta no recurre a una dicotomía entre los seres humanos y la naturaleza, sino que adopta un modelo correlativo que considera a los seres humanos como partes integrales de la naturaleza en su totalidad. Esta perspectiva refleja una cosmovisión en la que los seres humanos no están separados del mundo ni ocupan una posición

superior respecto a él, sino que pertenecen a él y participan activamente en él (Rošker 2023 3). Así leemos en los comentarios del *Yi Jing*, “los sabios podían observar los movimientos de todas las cosas bajo el Cielo y contemplaron cómo se unían y fluían juntas, y de acuerdo con ello establecieron leyes y ritos.” (2019 526)

Este enfoque puede ponerse en relación con la noción de experiencia estética que Arnold Berleant desarrolla en su obra *The Aesthetics of Environment* (1992). En dicha obra, el autor propone una estética ambiental relacional que enfatiza la interacción activa entre el sujeto y el medioambiente. En este sentido, la experiencia estética no debe ser entendida como algo distante o teórico, sino que implica una participación activa e inmersiva. Para exponer este concepto, Berleant introduce el término *engagement*, que alude a la forma en que el ser humano se involucra con el entorno. (2004 84) Este concepto es fundamental, ya que rechaza la idea de que la experiencia estética sea un acto de distanciamiento o separación. Por el contrario, se trata de una interacción en la que el ser humano está completamente integrado. De este modo, experimentar la naturaleza no supone una separación, sino una relación dinámica en la que el sujeto se integra e involucra activamente con el entorno.

Dicha perspectiva resulta especialmente relevante porque, como ha mostrado el antropólogo Philippe Descola, la representación moderna occidental de la naturaleza, como una esfera separada y objetivable frente a la cultura o la sociedad, es una excepción más que una regla (2012 64). En numerosas culturas no se concibe que humanos y no-humanos se desarrollen en mundos incommunicables y regidos por principios distintos; no existe una oposición estructural del tipo naturaleza versus civilización. En otras palabras, el medioambiente no se piensa como un dominio autónomo ni como un nicho ecológico independiente, sino como parte de una continuidad relacional en la que humanos y no-humanos participan de un mismo tejido de existencia.

Al poner el humanismo confuciano en diálogo con la estética ambiental de Berleant, descubrimos esta orientación relacional eminentemente estética, centrada en una interacción abierta, dinámica y continuada. Tal como señala Dascha Düring, la filosofía confuciana subraya “la importancia de considerar al cosmos y al papel de la humanidad en él como realidades cuyo significado e interrelaciones no pueden determinarse ni fijarse de

manera definitiva, sino que deben permanecer abiertas a la interpretación y reinterpretación" (Düring 2021 143). De esta manera, el confucianismo adopta una concepción del mundo, en la que no existen ni un origen ni un destino predeterminado, sino un proceso dinámico y autogenerador en el que el universo se despliega continuamente.

El mundo se concibe como un acto creativo constante que busca recuperar la armonía, un proceso del cual los seres humanos somos una parte integral.² En este modelo, la armonía se entiende como un fenómeno generativo, creativo e incluso estético. Así, los elementos heterogéneos y diversos del cosmos, incluidos los mundos humanos y lo que comúnmente se conoce como "las diez mil cosas" (*wanwu*), se organizan en relaciones resonantes y significativas. Estas no se limitan al acuerdo, sino que también abarcan la tensión y la resistencia, conformando una coherencia dinámica (Ames 2014).

Como explica Chenyang Li, esto implica la renovación constante de interacciones y relaciones, en las que los seres humanos no son meros observadores, sino participantes activos. (Li 2014 35) En este sentido, Arnold Berleant, en su estética medioambiental, rechaza la idea de que los seres humanos sean simplemente observadores o consumidores pasivos de la naturaleza. Para él, se trata de un compromiso activo (*engagement*) con el entorno, en el que los individuos se involucran directamente con el proceso y las circunstancias que los rodean (Berleant 1992 12). Este compromiso con el cambio y las interacciones se refleja en las *Analectas*, donde leemos: "El Maestro dijo: 'Si la naturalidad supera la civilización, se da la zafiedad. Si la civilización supera la naturalidad, se da la fatuidad. Sólo cuando civilización y naturalidad se hallan en equilibrio, [se da] la hidalguía'. (1997 58)

² En la filosofía china, no se encuentra una noción equivalente a la "naturaleza" tal como se concibe en las tradiciones filosóficas occidentales. En su lugar, como explica Harbsmeier (2010), las cosas y seres que componen el mundo son referidas como *wanwu* (萬物), "las mil cosas/seres", y el término más amplio que engloba el universo de estos seres es *tiandi* (天地), "Cielo y Tierra". Así, el concepto de naturaleza, en su sentido contemporáneo, está relacionado con el paisaje (*shanshui* 山水, paisaje, naturaleza) o, más recientemente, con *fengjing* (風景), escenografía natural, naturaleza. Estos términos reflejan una visión del mundo más integrada y dinámica, donde los elementos naturales no se separan de la humanidad, sino que forman parte de un todo interconectado.

De este modo, el humanismo confuciano busca alcanzar un equilibrio con la naturaleza a través de lo que podría considerarse una interpretación estética de la vida. Pero, ¿qué entendemos por "estética" en este contexto? En lugar de reducirla a conceptos heredados de la modernidad como belleza, obra de arte o desinterés, la "estética" aquí hace referencia a cómo los seres humanos comprenden y aprecian su entorno, buscando desarrollar una relación armónica con él. En este sentido, como apuntan Hall y Ames (1998), se alude a un conocimiento activo y participativo, que se desarrolla a lo largo de la vida de los seres humanos, quienes también son procesos en constante construcción.

Así, el concepto de estética remite a la capacidad humana de crear y fortalecer relaciones significativas con el entorno, dotando de sentido a nuestra propia existencia. Este proceso, en lugar de ser fijo e inmutable, se caracteriza por un continuo devenir. A diferencia de la concepción clásica griega de armonía, asociada con la perfección estática, la armonía confuciana implica una interacción constante. Según Li (2014 29), para Confucio, la armonía no es un estado final de equilibrio, sino un despliegue dinámico. En este sentido, se lee en las *Analectas*: "Aquél que repasando lo sabido, aprende de ello algo nuevo puede ser maestro" (1997 39).

En su análisis, Li resalta cinco características clave de la armonía. La primera es la heterogeneidad, que reconoce la diversidad natural de las partes dentro de cualquier sistema. La segunda, la tensión, surge de las diferencias y no necesariamente lleva al conflicto, sino que puede ser gestionada constructivamente mediante la cooperación. La tercera es la coordinación, que permite transformar la tensión en relaciones armónicas. La cuarta característica es la transformación, entendida como un proceso dinámico en el que la armonía no es estática, sino que está en constante evolución. Finalmente, la renovación, que subraya la necesidad de un proceso continuo de adaptación y regeneración para mantener la armonía. Así, la armonía se sostiene no a través de un orden fijo, sino mediante un flujo constante de interacciones transformadoras. (Li 2014 65)

Esta visión de la armonía sirve como base para una filosofía ambiental que contempla diversas perspectivas. Un enfoque destacado es el antropocósmico desarrollado por Tu Weiming, basado en el concepto de *qi* (氣), o energía vital, que describe el universo como un proceso vital espontáneo. En

este marco, la vida humana es parte integral de este flujo continuo y rítmico, completamente integrada en el curso del cosmos (Tu 1989 70).

Una segunda interpretación es la del antropocentrismo débil, propuesta por Philip J. Ivanhoe (1998). Según este enfoque, el pensamiento confuciano otorga valor no solo a los seres humanos, sino también a los animales, las plantas e incluso la materia inorgánica, en tanto que todos forman parte del *dào*. Si bien esta perspectiva subraya la centralidad del ser humano en la tradición confuciana, la cual se explica por las propuestas filosóficas de autores como Xunzi (313-238 a.-n.e.), también reconoce un grado de veneración hacia la naturaleza, lo que abre la puerta a una interpretación confuciana que es ambientalmente consciente (Ivanhoe 1998 61).

Una tercera aproximación, articulada por Chenyang Li y basada en el trabajo de Chung-ying Cheng, es el humanismo inclusivo o onto-cosmología. Esta interpretación resalta los poderes coordinados de la humanidad, definiendo al ser humano como un agente capaz de la auto-transformación y la transformación del mundo. Como señala Cheng, se trata de una visión del ser humano como un proceso creativo de "autorrealización de la realidad, en la realidad, para la realidad y desde la realidad" (Cheng 1998 213). En este enfoque, la actividad humana no solo transforma al individuo, sino también al cosmos, el cual se entiende como un proceso en constante cambio.

Sin entrar en el debate sobre cuál de estas perspectivas es más coherente con el espíritu general de la filosofía confuciana, ni cuál ofrece una base más sólida para una filosofía ambiental, lo que estas interpretaciones evidencian es una idea clave: el confucianismo permite el desarrollo de modelos filosóficos alternativos basados en la interrelación dinámica entre humanidad y naturaleza.

En esta línea, las páginas siguientes proponen un enfoque que reconsidera las contribuciones de la escuela confuciana al ponerla en diálogo con los desarrollos recientes de la estética medioambiental en China. Investigadores como Fanren Zeng han señalado cómo la ecoestética³ refleja el espíritu y la tradición cultural del pueblo chino y sus escuelas filosóficas, caracterizado por una vida en armonía con la naturaleza (Zeng 2019 361). De manera similar, Cheng Xiangzhan ha destacado cómo el pensamiento

³ En las últimas décadas en China la estética medioambiental ha tenido un desarrollo propio que se ha conocido como ecoestética.

confuciano plantea un proyecto que busca "una integración y reconciliación del antropocentrismo y el ecocentrismo" (Cheng 2022 136).

Este enfoque no solo se mantiene dentro de los parámetros filosóficos de la tradición confuciana, sino que ofrece una perspectiva renovada ante los desafíos ecológicos contemporáneos. Así, la propuesta confuciana destaca por su capacidad de articular una relación activa y armónica entre los seres humanos y el medio ambiente, cimentada en una conexión profunda, emocional y estética con la naturaleza. Este marco filosófico se presenta como una herramienta valiosa para reflexionar sobre las interacciones entre el individuo, la sociedad y el ecosistema en un momento crítico para la sostenibilidad global.

En la sección siguiente, se explorará el análisis de la emoción propuesto por Li Zehou en relación con la ontología confuciana, con el fin de valorar tanto sus aportes como sus limitaciones. Además, se profundizará en cómo la dimensión emocional de la experiencia estética puede constituir una vía significativa para el cultivo de una conciencia ecológica más profunda.

3 · La Emoción Estética como un Camino hacia la Conciencia Ecológica

Para abordar la emoción estética dentro de la tradición confuciana, esta sección comenzará con el análisis de la propuesta de Li Zehou, quien reinterpreta este concepto a partir del confucianismo clásico. Según Li, la emoción es tanto el punto de partida como la característica definitoria del pensamiento de Confucio y Mencio. Como explica Xiao Jianhua (2023 124), "la aparición de esta emoción se basa en una tradición social, ética y cultural; no se limita al goce sensorial, sino que disuelve la razón en la emoción y fusiona la emoción con la razón". En este sentido, la emoción no es solo una respuesta subjetiva, sino una forma activa de interacción en la vida cotidiana, un modo particular de relación que es inherente a los seres humanos.

Así, según Li, la emoción estética se manifiesta en la experiencia diaria, en el continuo quehacer de nuestra vida cotidiana. Su propuesta estética se distancia de las concepciones occidentales, que suelen asociar esta noción con el placer individual o el deleite sensorial. En lugar de eso, Li subraya la

emoción como un modelo de interacción social e histórica, una experiencia compartida por los miembros de una comunidad.

Por ello, según el autor, la emoción en esta escuela filosófica funciona como un medio para el desarrollo humano y la socialización. Para ilustrarlo, Li recurre al rol de la música y el ritual en el confucianismo como estrategias para promover la armonía emocional dentro de la comunidad. Destaca que estas dos prácticas ejemplifican cómo el cultivo de la emoción, dentro del contexto de las relaciones interpersonales, es fundamental. Según el filósofo, el confucianismo racionalizó y reinterpretó las prácticas chamánicas tradicionales, reformulando algunos de sus elementos emocionales y simbólicos (Li 2018 106). Así, la música jugó un papel crucial en la organización de las emociones humanas y las relaciones sociales, fomentando un sentido de armonía colectiva y acción coordinada (Li 1999 71).

La música y el ritual, argumenta Li, provocan emociones humanas naturales como medio para posibilitar la socialización (Li 2009, 26). A través de las emociones evocadas en estas prácticas, los individuos llegan a reconocer que el valor y la importancia del ser se encuentran en la vida práctica y en las interacciones cotidianas con los demás. En otras palabras, la emoción se convierte en el vehículo a través del cual los seres humanos se integran en el mundo social. Esta idea se refleja claramente en el capítulo *Yue Ji* del *Libro de los Ritos*, un texto confuciano fundamental tradicionalmente atribuido a Confucio, que ofrece una visión clave sobre el papel de la emoción y el ritual en el pensamiento confuciano:

La música es (así) la producción de las modulaciones de la voz, y su fuente se encuentra en las afecciones de la mente, tal como es influenciada por las cosas (externas). Cuando la mente se mueve hacia la tristeza, el sonido es agudo y se desvanece; cuando se mueve hacia el placer, el sonido es lento y suave; cuando se mueve hacia la alegría, el sonido es exclamativo y pronto desaparece; cuando se mueve hacia la ira, el sonido es áspero y feroz; cuando se mueve hacia la reverencia, el sonido es directo, con una indicación de humildad; cuando se mueve hacia el amor, el sonido es armonioso y suave. Estas seis peculiaridades del sonido no son naturales; indican las impresiones producidas

por las cosas (externas). Por esta razón, los antiguos reyes eran vigilantes respecto a las cosas por las cuales la mente era afectada. Y así (instituyeron) ceremonias para encaminar correctamente los objetivos de los hombres; música para dar armonía a sus voces; leyes para unificar su conducta; y castigos para proteger contra sus tendencias hacia el mal. El fin al que conducen las ceremonias, la música, los castigos y las leyes es uno solo; son los instrumentos mediante los cuales las mentes del pueblo se asimilan y el buen orden en el gobierno llega a manifestarse. (Legge 1885 19:2)

En este contexto, las emociones evocadas a través de la música y el ritual permiten a los individuos tomar conciencia de su posición y significado dentro de la red de interacciones humanas cotidianas, es decir, como participantes activos en una experiencia vivida y compartida. Esta conciencia está profundamente vinculada al concepto del “camino” o “camino del cielo”, el cual Li interpreta como la “aplicación cotidiana de la ética” (Li 1999). Para los confucianos, así, la emoción resulta fundamental para realizar tanto el camino de la humanidad como el camino del cielo (o de la naturaleza). Por ello, conceptos como *ren* (仁, humanidad) y la naturaleza humana, que suelen abordarse de manera racional y objetiva dentro del confucianismo, no se consideran abstractos o trascendentes, desligados de la experiencia cotidiana. Al contrario, están profundamente enraizados en la emoción y se encarnan a través de la actividad emocional humana (Jung 2017 102-103).

Confucio mismo ilustra *ren* a través de la emoción de la piedad filial, especialmente en la relación entre padres e hijos. Li Zehou sostiene que los lazos familiares proporcionan la base social concreta del humanismo confuciano. La piedad filial (*xiao*, 孝) y el deber fraternal (*di*, 弟) son, en su opinión, expresiones directas y no mediadas de esta base emocional (Jung 2017). Destaca que la posibilidad y la necesidad de tales relaciones están ancladas en la emoción humana. Por ejemplo, al discutir el requisito ritual de un período de luto de tres años por los padres, Confucio señala en las *Analectas* (1997 123): “Un hijo no abandona el regazo de sus padres hasta tres años después de su nacimiento. Por ello el luto dura tres años por doquier bajo el cielo.” Según Li, “Confucio no apela aquí a los dioses, sino a los seres

humanos; no a regulaciones externas, sino a emociones internas” (Li 2009 41). Es precisamente esta vida emocional interna la que constituye la base del humanismo confuciano y su proyecto moral.

Li Zehou pone un énfasis particular en la idea de que la emoción trasciende los límites de la mera experiencia biológica al combinarse con la razón. Según él, esta combinación permite que la cualidad instintiva de la emoción se humanice. Así, la estructura psicológica de la naturaleza no solo se hereda, sino que se moldea cultural y éticamente, adquiriendo una forma distintivamente humana. Para Li, lo que realmente distingue a los seres humanos de los animales no es únicamente la razón, sino la cualidad estéticamente única de la emoción, tal como se cultiva a través de las prácticas humanas, especialmente mediante el ritual. En sus palabras: “Los sabios iniciaron la proporción ritual como un medio para educar a las personas, porque si las personas tienen proporción ritual, entonces son conscientes de que son diferentes de los meros animales.” (Li 2009 43)

No obstante, cabe preguntarse: ¿son realmente exclusivas de los seres humanos la emoción estética y la expresión creativa? Si bien Li Zehou subraya con énfasis la humanización de la emoción a través del ritual y la estética como rasgos definitorios de los seres humanos, esta postura merece un examen más detenido. Consideremos, por ejemplo, el comportamiento de los pájaros pergoleros en Australia y Nueva Guinea. Estas aves son conocidas por construir elaboradas estructuras con ramitas (similares a pérgolas de jardín, de ahí su nombre) que adornan con una gran variedad de objetos coloridos: flores, bayas, hojas, conchas, alas de mariposa, fragmentos de plástico, élitros de escarabajo, piedras vistosas, plumas, cristales, huesos, hongos y semillas. De forma notable, cada individuo organiza estos elementos de manera única, creando composiciones visuales que parecen reflejar preferencias estéticas y sensibilidades particulares.

Este ejemplo nos permite introducir un problema fundamental en la filosofía de Li Zehou que diversos autores desde la ecoestética han puesto de relieve: su persistente enfoque antropocéntrico. Al examinar los fundamentos de su estética, en particular su propuesta de una “ontología antropológica” o “filosofía práctica de la subjetividad”, se evidencia un marco conceptual profundamente centrado en la experiencia humana. Como ha señalado el especialista en la ecoestética Cheng Xiangzhan, Li afirma de manera explícita

que “la proposición filosófica fundamental de la ontología antropológica es el destino de los seres humanos” (2022 141). Incluso llega a sostener que “sin la humanidad no existiría algo como la belleza” (Li 2009 55).

En este sentido, la filosofía de Li Zehou parece quedarse corta al mantener un marco modernista que sitúa al ser humano en el centro del discurso, relegando al mundo natural a un telón de fondo, pasivo y disponible para ser interpretado, embellecido y explotado por los agentes humanos. Desde esta perspectiva, la naturaleza es humanizada y convertida en un objeto de intervención, algo que debe ser dominado, moldeado y, en última instancia, subordinado a los fines humanos. Esta visión perpetúa la dicotomía tradicional entre sujeto y objeto, una división que ha configurado, y posiblemente distorsionado, nuestras formas de relacionarnos con el entorno natural. Como leemos:

Debido a que la humanidad, como sujeto de la práctica que posee un estándar inherente de propósito, es capaz de participar en la producción conforme a la ley objetiva de la naturaleza, puede, por tanto, remodelar el mundo objetivo según la ley de las cosas naturales para satisfacer sus necesidades subjetivas. (Li 2006 55)

Según Cheng (2022 142), esta formulación representa una afirmación categórica de cómo la humanidad no solo ha utilizado, sino también conquistado la naturaleza. El pasaje citado ilustra con claridad esta posición, al poner de manifiesto la centralidad del ser humano como sujeto activo que transforma el mundo objetivo para satisfacer sus propias necesidades. Al mismo tiempo, dicha formulación constituye una de las expresiones más representativas de la llamada “filosofía del pueblo” de Li Zehou, así como de la estética práctica que desarrolló. En este contexto, la estética de Li revela una orientación marcadamente antropocéntrica. No resulta sorprendente, por tanto, que esta dimensión haya convertido su teoría estética en un blanco central de las críticas formuladas desde el campo de la ecoestética china.

Sin embargo, es importante señalar que las críticas formuladas desde la ecoestética al antropocentrismo presente en la obra de Li Zehou no deben extrapolarse de manera acrítica al humanismo confuciano en su conjunto. Aunque la interpretación que Li hace de la estética confuciana está mediada

por una perspectiva filosófica moderna, el pensamiento confuciano clásico, especialmente en sus formulaciones ontológicas y estéticas, ofrece una concepción más relacional e integrada de la interacción entre humanidad y naturaleza.

En primer lugar, el pensamiento confuciano enfatiza el respeto por las condiciones naturales de las cosas tal como son, en lugar de interpretarlas exclusivamente desde categorías centradas en el ser humano. Esta perspectiva contrasta de manera significativa con la idea de que la “fuente de la belleza” reside en la “humanización de la naturaleza”. Como ha señalado Roger T. Ames, la emoción humana, en el confucianismo, se encuentra inmersa en un orden ontológico emergente y responde activamente a él. Su lectura subraya que la vida emocional remite directamente a una aspiración hacia la armonía y el equilibrio, en sintonía con el proyecto holístico del confucianismo, orientado a coordinar las acciones humanas con su entorno. En este contexto, la experiencia humana se concibe como un modelo de interacción creativo que tiene repercusiones inmediatas y profundas en el mundo que nos rodea (Ames 2021 156):

Si no surgen sentimientos de gozo, furor, tristeza o alegría, se dice que se está en el Medio. Si surgen pero están equilibrados, se dice que hay armonía. El Medio es la raíz principal de todo lo que hay bajo el Cielo; la armonía es el gran objetivo del mundo. Con la consecución del Medio y de la armonía, el Cielo y la Tierra estarán equilibrados y todos los seres se perfeccionarán. (Confucio 2002 401)

Este pasaje ilustra de manera precisa la concepción confuciana de la armonía como un equilibrio dinámico y fundamental en el cosmos. Este equilibrio no solo se refiere a un estado abstracto, sino que se manifiesta en la regulación de nuestras emociones y en la interacción constante con el mundo natural. Así, el pensamiento confuciano sostiene que la experiencia emocional es un proceso vivo, intrínsecamente vinculado a los ritmos ontológicos, y no una mera reacción subjetiva desconectada del entorno.

Este enfoque se refleja en la comprensión del término chino para “emoción” (情, *qing*), que incorpora el radical “corazón” (忄), simbolizando

su raíz afectiva, junto con el componente fonético *qing* (青), que evoca el color verde/azul asociado a la vida, la juventud y el crecimiento. Como destaca Chad Hansen (2003 492), para Confucio *qing* implica una participación activa y continua en los ciclos ontológicos, así como en los asuntos cotidianos y prácticos de la vida.

De forma similar, Brian Bruya (2004) y Yuedi Liu (2014) destacan que el confucianismo plantea una ontología que concibe al ser humano como un proceso en continua transformación, donde la experiencia emocional constituye el punto de partida para orientar la búsqueda de armonía entre el individuo y la comunidad. Desde esta perspectiva, la emoción no se entiende como un fenómeno aislado o exclusivamente personal, sino como algo que emerge de la interconexión fundamental entre el Cielo, la Tierra y la humanidad. En este contexto, el ideal de *ren* (仁, humanidad) implica el cultivo del ser de tal manera que favorezca una relación armoniosa, no solo con los demás seres humanos, sino con el cosmos en su totalidad.

En segundo lugar, el conocimiento ecológico presente en el confucianismo desempeña un papel significativo y puede ofrecer inspiración y orientación para la transformación de nuestra conciencia ecológica. En este contexto, se vuelve crucial activar y profundizar dicha conciencia a través de la experiencia emocional. Una vía especialmente fructífera para comprender este proceso es reinterpretar el papel de la música en el pensamiento confuciano. Según Chenyang Li (2014 41), Confucio concebía la música como una práctica que opera en múltiples niveles. En el nivel más básico, surge con la aparición del sonido, cuando el orden y la forma se manifiestan en un patrón fluido y rítmico. En un segundo nivel, la música se realiza a través de la interpretación instrumental, donde melodía y danza se integran en una expresión unificada. Finalmente, la música no se reduce a un fenómeno físico o auditivo: tiene su origen en el corazón humano y emerge de la interacción entre los individuos y su entorno. En última instancia, su fuente más profunda es la experiencia vivida.

Esta lectura resulta especialmente significativa, ya que muestra cómo la emoción facilita, en primer lugar, una apertura multisensorial a los ritmos de la naturaleza; en segundo lugar, la incorporación de esos ritmos en la práctica cotidiana; y, en tercer lugar, la comprensión de tales prácticas no como estructuras fijas y racionales, sino como interacciones dinámicas que

emergen de la apertura al mundo, participando activamente en la creación continua del cosmos.

Desde esta perspectiva, Chenyang Li subraya que la música no constituye solo una actividad humana, sino un evento con un profundo significado ontológico. (Li 2014 50) La música expresa directamente el ideal de la armonía, y la emoción cumple un papel fundamental dentro del proyecto filosófico confuciano. A diferencia de lecturas posteriores, más racionalistas, el confucianismo clásico sitúa los sentimientos humanos en un marco ontológico originario. La emoción brota de una naturaleza compartida y se moldea mediante el proceso del cultivo. Así, música, emoción y desarrollo moral aparecen como dimensiones interrelacionadas de una vida humana profundamente enraizada en la naturaleza.

En tercer lugar, la belleza no puede entenderse como un mero resultado de la actividad humana. Por el contrario, la emoción estética habilita un modo distinto de apreciación, que profundiza nuestro sentido de pertenencia al mundo en lugar de acentuar nuestra separación respecto de él. No se trata aquí de promover una “belleza ecológica” basada en una perspectiva aislada o puramente subjetiva, sino de fomentar, desde una ontología relacional, un compromiso multisensorial con el mundo, siendo la emoción la puerta de entrada. El mundo es bello, y los seres humanos no somos simples observadores externos, sino participantes integrales dentro de él. Este enfoque puede, por tanto, alentar formas más armónicas de habitar la Tierra.

Desde esta perspectiva, la emoción estética no se entiende únicamente como una respuesta subjetiva, sino como un modo de afinación que revela nuestra integración en un mundo más-que-humano. En lugar de situar al entorno como un objeto distante que debe ser admirado desde la exterioridad, este tipo de enfoque invita a una relación activa y participativa con el mundo. Cuestiona tanto la postura contemplativa del observador distanciado como la actitud extractiva del conquistador, proponiendo en su lugar una presencia comprometida y encarnada, donde percepción, afecto y responsabilidad ética se entrelazan profundamente.

Por lo tanto, el confucianismo clásico no se preocupa meramente por principios morales abstractos o virtudes individuales aisladas. Se ocupa de las condiciones bajo las cuales los seres humanos se convierten en participantes en un orden ontológico integrado y armónico. Al destacar la emoción

como punto de partida para este compromiso, nos invita a nuevos modos de relación que disuelven las rígidas fronteras entre el yo, los demás y el mundo. Este fundamento emocional puede servir como base para repensar nuestras orientaciones éticas, alejándonos de la separación y el control, y orientándonos hacia la mutualidad, el cuidado y la coexistencia. De esta manera, la emoción estética se convierte no solo en una forma de sentir el mundo, sino en una manera de estar en él de una forma diferente.

4 · Conclusión

Este trabajo ha examinado formas alternativas de habitar la Tierra a partir de una relectura estética del confucianismo. Este enfoque parte de una ontología relacional que sitúa la emoción no solo como una experiencia interna y subjetiva, sino como una modalidad vital de sintonización con el mundo y con los demás. En este marco, se han subrayado diversos aspectos del pensamiento confuciano que resultan particularmente relevantes para reimaginar nuestra relación con el medio ambiente.

En primer lugar, se ha puesto de relieve que el confucianismo clásico no sostiene una visión antropocéntrica en la relación entre humanidad y naturaleza. Por el contrario, concibe a los seres humanos como parte integral de un cosmos dinámico y en perpetua transformación. La vida humana se inscribe así en un proceso continuo que trata de restaurar la armonía, un proceso eminentemente creativo y estético modelado por la diversidad, la tensión y el cambio.

En segundo lugar, se ha analizado el papel central de la emoción estética en la filosofía confuciana, con especial énfasis en el pensamiento de Li Zehou. En su propuesta teórica, la emoción opera como un principio de resonancia que vincula a los individuos tanto con la vida social como con los ritmos más amplios del universo. Las prácticas culturales, como el ritual y la música, no se reducen, por tanto, a expresiones simbólicas, sino que constituyen procesos corporizados de cultivo emocional, a través de los cuales la experiencia humana se armoniza con el orden cósmico.

No obstante, el marco conceptual de Li presenta ciertas limitaciones. Su orientación moderna y antropocéntrica tiende a reafirmar una visión centrada en el ser humano, donde la naturaleza aparece fundamentalmente

como objeto de interpretación, conquista o apropiación. En contraste, el confucianismo clásico ofrece una perspectiva más integradora y no dualista, que concibe a los seres humanos como partícipes de un proceso compartido de transformación, en lugar de agentes privilegiados que actúan sobre un mundo pasivo. Desde esta visión, la emoción estética no separa al ser humano del entorno natural, sino que profundiza la conciencia de interdependencia y co-creación.

Finalmente, esta propuesta aboga por una revalorización radical de nuestra manera de habitar el mundo a través de una estética ambiental que parte de la emoción: un horizonte que busca superar los dualismos arraigados entre razón y sentimiento, sujeto y objeto, yo y mundo. En lugar de concebir a los seres humanos como observadores externos de una naturaleza ajena, se plantea una conciencia ecológica entendida como una forma sensible, participativa y éticamente orientada de existencia compartida. Así, no somos meros espectadores del devenir cósmico, sino co-creadores inmersos en su continuo despliegue, configurando y siendo configurados por los procesos relacionales que sostienen la vida en todas sus manifestaciones.

5 · Referencias bibliográficas

- Ames, Roger. "Foreword". *The Confucian Philosophy of Harmony*, ed. Chenyang Li. New York: Routledge. 2014.
- Ames, Roger. *A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2021.
- Berleant, Arnold. "The Aesthetics of Art and Nature". *The Aesthetics of Natural Environments*, ed. Allen Carlson y Arnold Berleant. Ontario: Broadview Press, 2004, pp. 76–88.
- Berleant, Arnold. *The Aesthetics of Environment*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Brenner Joseph E. "The Philosophy of Ecology and Sustainability: New Logical and Informational Dimensions", *Philosophies* 3/2 (2018).
<https://doi.org/10.3390/philosophies3020016>.
- Bruya, Brian. *Aesthetic Spontaneity: A Theory of Action Based on Affective Responsiveness*, Tesis doctoral. University of Hawaii, 2004.

- Chad. Hansen. "Qing," *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, ed. Xinzhong Yao, vol. II. London: Routledge, 2003.
- Cheng, Chun-yi. "The Trinity of Cosmology, Ecology, and Ethics in the Confucian Personhood." *Confucianism and Ecology*, eds. Mary Evelyn Tucker y John H. Berthrong. New Haven: Harvard University Press, 1998, pp. 213-215.
- Chen, Xiaoxia. "Harmonizing ecological sustainability and higher education development: Wisdom from Chinese ancient education philosophy", *Educational Philosophy and Theory* 51/11 (2018): 1080-1090.
DOI: 10.1080/00131857.2018.1501677
- Cheng, Xiangzhan. "Eco-humanism and the Construction of Eco-aesthetics in China". *Utopia and Modernity in China. Contradictions in Transition*, eds. David Margolies and Qing Cao. London: Pluto Press, 2022, pp. 132-150.
- Cheng Xiangzhan. "Ecosophy and Ecoaesthetics: A Chinese Perspective". *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*, ed. Hubert Zapf. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 481-493.
- Cheng Xiangzhan. "Some Critical Reflections on Berleantian Critique of Kantian Aesthetics from the Perspective of Eco-aesthetics", *Espes* 6/2 (2017): 30-39.
- Cheng, Xiangzhan. "Aesthetic Engagement, Ecosophy C, and Ecological Appreciation", *Contemporary Aesthetics* 11 (2013).
- Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Confucio. *Los cuatro libros*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Confucio. *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*. Barcelona: Kairós, 1997.
- Descolla, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.
- Düring, Dascha. "Harmony as Hermeneutic Openness." *Harmony in Chinese Thought*, eds. Chenyang Li, Sai Hang Kwok, y Dascha Düring. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2021, pp. 141-60.
- Ivanhoe, Philip J. "Early Confucianism and Environmental Ethics." *Confucianism and Ecology: the Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, eds. Mary Evelyn Tucker y John H. Bertrng. Cambridge: Harvard University Center for the Study of Wolrd Religions Publications, 1998, pp. 59-76.

- Harbsmeier, Christopher. "Towards a Conceptual History of Some Concepts of Nature in Classical Chinese: ziran 自然 and ziran zhi li 自然之理." *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, eds. Hans Ulrich Vogel y Günter Dux. Leiden: Brill, 2010.
- Hall, David L. & Ames, Roger T. *Focusing the familiar: A translation and philosophical interpretation of the Zhong-yong*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Jung, Byung-Seok. "Li Zehou's Theory of Emotion as Substance and Confucianism", *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 27 (2017): 87-111.
- Latour, Bruno. *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*. Paris, Polity, 2018.
- Legge, James. *The Sacred Books of China*, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1885.
- Li, Chenyang. *The Confucian Philosophy of Harmony*. New York: Routledge, 2014.
- Li, Zehou. "A Few Questions Concerning the History of Chinese Aesthetics (Excerpts)", *Contemporary Chinese Thought* 31/2 (1999): 66-76.
- Li, Zehou. *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Li, Zehou. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Honolulu: Hawai'i University Press, 2009.
- Li Zehou. *The Origins of Chinese Thought*. Leiden: Brill, 2018.
- Li, Zehou. *Three Books on Aesthetics*. Hefei: Anhui wenyi chubanshe, 1999.
- Liu, Yuedi. "Rethinking Emotions in Confucian Political Philosophy." *Journal of East-West Thought* 1/4 (2014): 43-57.
- Naredo, José Manuel. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Ni, Peimin.. "Life as Aesthetic Creativity and Appreciation". *Human Beings or Human Becomings? A Conversation with Confucianism on the Concept of Person*, eds. Peter D. Herschok, y Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press, 2021, pp. 169-186.
- Niu, Weihua. *Confucian Ideology and Creativity*. *The Journal of Creative Behavior*, 46/4 (2013): 274-284.
- Niu, Weihua & Sternberg, Robert J. "The philosophical roots of Western and Eastern conceptions of creativity", *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 26/1-2 (2006): 18-38.

- Rošker, Jana. "Models of Humanism in Ancient China: An Explanation Centered on Early Confucian Ethics". *Religions* 14/ 83 (2023).
- Tafalla, Marta. *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés, 2019.
- Tu, Weiming. "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature." *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, eds. J. Baird Callicott y Roger T. Ames. Albany: SUNY, 1989, pp. 35-50.
- Walker, Corey D. B. "Humanism and the Modern Age". *The Oxford Handbook of Humanism*, ed. Anthony B. Pinn. Oxford: Oxford University Press, 2021, pp. 206-221.
- Xiao, Jianhua. "The Confucian roots of Li Zehou's aesthetic thought of emotion itself", *Chinese Literature and Thought Today* 54/1 (2023): 119-128.
- Wen, Haiming. *Confucian pragmatism as the art of contextualizing personal experience and world*. Lanham: The Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.