

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

El carácter sagrado de la doctrina de Confucio

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carmelo Morales Marcos

Director

Antoni Prevosti Monclús

Madrid

© Carmelo Morales Marcos, 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



EL CARÁCTER SAGRADO DE LA DOCTRINA DE CONFUCIO

**TESIS DOCTORAL DE:
CARMELO MORALES MARCOS**

**DIRECTOR:
ANTONI PREVOSTI MONCLÚS**

Madrid, Septiembre 2019

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filología

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Programa de doctorado en Ciencias de las Religiones

[RD 99/2011]

Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias de las Religiones

Título:

El Carácter sagrado de la doctrina de Confucio

Doctorando: Carmelo Morales Marcos

Director de tesis: Antoni Prevosti Monclús

Madrid, Septiembre 2019

A mi madre

El confucianismo, como práctica ritual, como identidad cultural, como identidad política, como posible fundamento de la moralidad, como posible fuente de religión civil, nunca desaparecerá.

Sun, Anna, *Confucianism as a world religion*: 183.

El investigador debe sentir una afinidad con su tema, y debe estar capacitado para interpretar su material con una comprensión simpática.

Wach, J. *Sociology of religion*: 10.

AGRADECIMIENTOS

Es complicado soportar el gran esfuerzo intelectual y emocional que requiere una tesis doctoral. Pero gracias a mi pasión por el confucianismo he realizado el profundo compromiso que me ha dado fuerzas para culminar este esfuerzo. Con el paso del tiempo y a lo largo del trayecto que ha durado este viaje, la pasión poco a poco se ha ido atemperando y adaptando a las necesidades de la investigación.

Mi pasión por Confucio se remonta a cuando era muy joven, pocos años después de que abandonara los estudios. Los *Cuatro Libros* de Confucio en un único tomo, cayó en mis manos por cosas del azar. Me impactó tanto su lectura, que pronto se convirtió en mi libro de cabecera. No tardé mucho tiempo en contagiarme del amor al estudio que tenía Confucio y desde entonces no he dejado el estudio académico, ya va para 30 años consecutivos, recorriendo algunas de las mejores universidades españolas.

Es por eso, que mi primer agradecimiento es para mi Maestro, el mejor que he tenido, a pesar de no haberle conocido nunca personalmente. Sus dichos cambiaron mi vida radicalmente, me hicieron más honesto y honrado, más trabajador y estudioso, mejor hijo, hermano, marido, padre y profesor. Desde aquí mi enorme agradecimiento a Confucio.

No podría continuar este estudio sin antes mostrarle mi más sincero agradecimiento a Antoni Prevosti Monclús, director de esta tesis doctoral. Sin su persistente apoyo y guía, este proyecto no creo que hubiera culminado. Le doy sinceramente las gracias por aceptar dirigir mi tesis y porque en el esfuerzo que ha requerido su realización, el profesor Prevosti ha constituido para mí una referencia firme y un ejemplo de rigor científico.

La presente tesis doctoral nace de unos de mis muchos debates con mi profesor de taoísmo, Javier Bustamante, cuando cursé el Máster de Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid. En estos debates yo siempre salía en defensa de Confucio y el confucianismo. Un día en los pasillos el profesor Bustamante me escuchó acerca de mis dudas del camino a escoger a la hora de elegir qué investigar, me miró a

los ojos y me dijo: “no lo dudes, lo tuyo es el confucianismo”. Cuando yo me apunté al Máster de Ciencias de las Religiones no era consciente de que después podría seguir mis estudios por el sendero del confucianismo. Le doy las gracias a este profesor, no solo por su ayuda como tutor, sino por haberme indicado un camino que me emocionaba.

Tras un apasionado y largo viaje, esto termina. Pero termina gracias a muchas personas que me han ayudado a conseguirlo. Quiero dar las gracias a la Universidad Complutense de Madrid, mi segunda casa, pues ha habido días que llegaba a las 8 de la mañana y me iba a las 9 de la noche. Me gustaría también dar las gracias al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones y, en concreto a la Dra. Julia Mendoza Tuñón por su cordialidad y su paciencia con mis torpezas burocráticas.

Gracias a mis compañeros de carrera de Teoría de la Literatura, los cuales, cuando me veían agobiado en mi etapa final me advertían con un dicho muy famoso en este mundillo, que decía: “La tesis no se acaba, la tesis se abandona”. Este dicho es bastante cierto, sobre todo en mi caso, pues creo que podía haber estado otros cinco años más investigando y escribiendo sobre Confucio y el confucianismo. Siempre he pensado que este tema da para una carrera universitaria.

Gracias a mis compañeros de mi departamento de Geografía de Historia de mi Instituto, por sus ánimos y su apoyo. Gracias al profesor Yong Chen y a Francisco Díez de Velasco por haber tenido la amabilidad de contestar a mis correos y por haber resuelto algunas dudas que me asaltaron por el camino. Muchas gracias también, por las palabras de ánimo y el apoyo recibido a todos mis familiares y amigos.

Para finalizar, quiero dar las gracias a mi madre, que se fue para siempre este mes de abril y siempre creyó en mí. Agradezco profundamente a mis hijos, Lucas y Jessica, hoy ya adultos, porque a pesar de todo el tiempo que les he robado por dedicarme al estudio, han sido siempre muy comprensivos conmigo. Y por último, gracias a mi esposa Rosa Mary, porque sin ella esto hubiese sido imposible. Le estoy eternamente agradecido, por soportar mis cambios de humor, mis nervios y mis inquietudes. Sin su apoyo incondicional no creo que lo hubiese conseguido. Este logro también es suyo.

INDICE

RESUMEN	15
ABSTRACT.....	17
INTRODUCCIÓN	19
La dificultad de los textos.....	24
El carácter mágico-religioso de los primeros filósofos Occidentales	41
1. LA PROBLEMÁTICA DE LA TERMINOLOGÍA.....	45
1.1. La problemática de los términos “sagrado y religioso”	46
1.1.1. El término “religión” en Occidente	48
1.1.2. El término “religión” en China	59
1.1.3. El término “sagrado”	64
1.2. La problemática del término “confucianis mo”	68
2. BREVE RESUMEN SOBRE LA CONTROVERSIA DE LA RELIGIOSIDAD EN EL CONFUCIANISMO	75
2.1. Mateo Ricci.....	79
2.2. Kang Youwei y los intelectuales del Cuatro de Mayo	85
2.3. Ren Jiyu	93
2.4. La última controversia.....	98
3. ¿PRACTICABAN LOS SHANG Y LOS ZHOU ACTIVIDADES DE CARÁCTER RELIGIOSO?	104
3.1. La actividad oracular	121
3.2. La mitología China	126
4. ELEMENTOS SAGRADOS EN LOS TEXTOS CONFUCIANOS	129
4.1. Elementos sagrados en los <i>Clásicos</i>: algunos ejemplos.....	131

4.1.1.	Elementos sagrados en el <i>Shujing</i>	132
4.1.2.	Elementos sagrados en el <i>Liji</i> y en el <i>Shijing</i>	139
4.1.3.	Elementos sagrados en el <i>Yijing</i>	149
4.2.	Elementos sagrados en los <i>Cuatro Libros</i> : algunos ejemplos	157
4.2.1.	Elementos sagrados en las <i>Analectas</i>	159
4.2.2.	Elementos sagrados en el <i>Justo Medio</i>	170
4.2.3.	Elementos sagrados en el <i>Mencio</i> y en la <i>Gran Enseñanza</i>	175
5.	BREVE CONTEXTO CRONOLÓGICO DE CONFUCIO	180
6.	EL CARÁCTER SAGRADO DE LA DOCTRINA DE CONFUCIO	185
6.1.	Breve resumen de la situación del confucianismo en la actualidad.....	227
7.	LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS MÁS IMPORTANTES DE LA TRADICIÓN CONFUCIANA	231
7.1.	El Señor de lo Alto	235
7.2.	El Cielo	240
7.3.	El Mandato del Cielo	261
7.4.	El ritual	266
7.4.1.	El ritual en la Antigua China.....	268
7.4.2.	El ritual para Fingarette	269
7.4.3.	El ritual en la China actual	298
7.5.	Propuesta propia: el Camino	299
7.5.1.	Algunas nociones del Camino escritas en los textos confucianos	300
7.5.2.	El Camino como el elemento religioso más importante de la tradición confuciana.....	307
	CONCLUSIONES	325
	CRONOLOGÍA DINÁSTICA DE CHINA	334
	BIBLIOGRAFÍA	335

RESUMEN

Los estudios sobre si el confucianismo es realmente una religión nunca han cesado. La controversia o debate tan conocido y comentado en China sobre si el confucianismo es o no una religión está más sujeto a aspectos sociopolíticos que aspectos de índole religioso. Como dice Anna Sun, nunca son desacuerdos puramente intelectuales o académicos, siempre hay problemas políticos complejos (Sun, 2013: 2). Son, como apunta Yong Chen, preocupaciones sociopolíticas, culturales y morales de los intelectuales chinos (Chen, 2012: 192). Investigaciones a través de fuentes con muy dispar cronología, van poco a poco esclareciendo el dilema que hay en torno a la religiosidad o no del confucianismo y al carácter sagrado o no de la doctrina de Confucio. Hoy día hay países dónde se adora y venera la estatua de Confucio. Pero, ¿y en su origen? ¿Tenía la doctrina de Confucio elementos sagrados?

El comentario de He Yan sobre las *Analectas* ha sido estimado durante un milenio como el más apto, hasta que fue sustituido por el de Zhu Xi un milenio después. El texto de He Yan, con sus comentarios, estaba muy influido por el taoísmo y el budismo, y el texto de Zhu Xi, siglos después, también con sus comentarios, estaba muy mediado por la metafísica que regía en el siglo XII y por el budismo. Estos comentarios serán casi tan influyentes para la posteridad como el propio texto. Tanto los comentarios influidos por el budismo y el taoísmo en la dinastía Han, como los comentarios influidos por la metafísica en la dinastía Song, restaron religiosidad a los textos confucianos originales.

Por otro lado, es una realidad la problemática de la terminología y la dificultad que trae consigo el calificar algo de sagrado o religioso. Otra causa importante ha sido también la poca capacidad de ampliación del concepto de religión. Como piensa Tu Wei-ming, esta última resulta una razón importante para fracasar a la hora de apreciar esa dimensión religiosa de la tradición confuciana.

A su vez, es importante tener en cuenta la aversión de los chinos a la religión, pues tiene mucho que ver con las ideas comunistas. Marx dijo que la religión era el opio del pueblo y Mao que la religión era una superstición feudal. La Revolución Cultural

persiguió a los fieles de las distintas religiones. Estas son las causas de por qué la religión en China se ha percibido en el último siglo como algo peyorativo. Motivos, a su vez, por el cual no se asocie confucianismo con religión.

En los *Cinco Clásicos* y los *Cuatro Libros* abundan las alusiones al Cielo y al ritual. En estos textos se muestran las actividades sagradas de los Shang (1600-1100 a.C) y de los Zhou (1046- 256 a.C) también hay constancia de estas actividades en los yacimientos arqueológicos. La abundancia de rituales y prácticas adivinatorias de estas dinastías han quedado patentes en estos yacimientos. Pero, hay autores que desacralizan los rituales confucianos y hacen lo mismo con el Cielo confuciano. A pesar de que Confucio declaró que amaba a esta antigüedad y transmitía su enseñanza.

Existen elementos suficientes en los textos del canon confuciano para afirmar que la tradición confuciana tiene carácter religioso. Algunos de estos elementos tienen mucho peso en la tradición. Para Fingarette el más importante de todos sería el ritual. Para Taylor, el Cielo. Una propuesta novedosa sería el Camino, apoyándose en Kant, ya que también este autor daba mucha importancia a la parte moral en las religiones.

Hasta hace unos pocos años, no se podía catalogar al confucianismo de “religión”, pero hoy día, por la evolución que ha tenido el significado del término, el confucianismo podría entrar perfectamente dentro de esta categoría. Aunque en última instancia, no se debería llamar a una tradición oficialmente religión si no está institucionalizada, sin embargo, en su esencia, hay tradiciones que sí lo son. Este es el caso del confucianismo.

ABSTRACT

The studies about whether the Confucianism is a truly religion have never ceased. The well-known controversy or debate widely discussed in China about whether the Confucianism is a religion or not is more subject to sociopolitical aspects rather than to religious aspects. As Anna Sun says, the disagreements are never purely intellectual or academic there is always complex political problems (Sun, 2013: 2). They are, as Yong Chen points out, sociopolitical, cultural and moral concerns of Chinese intellectuals (Chen, 2012: 192). Research through sources with a very unlike chronology, it is gradually clarifying the dilemma about religiousness or not of the Confucianism, and the sacred character or not of its doctrine. Nowadays there are countries where the Confucius's statue is adored and venerated. However, what about its origins? Did Confucius' doctrine have sacred elements?

He's comment about the *Analects* has been estimated for a millennium as the most suitable, until it was substituted by Zhu Xi's over a millennium later. He's text, with its comments, was influenced by the Taoism and Buddhism, and Zhu Xi's text, centuries later, was strongly influenced by the metaphysics that ruled in the XII century and Buddhism. These comments would be almost as influential as the text for posterity. Both the comments influenced by Buddhism and Taoism in the Han dynasty and the comments influenced by metaphysics in the Son dynasty, detracted religiousness from original Confucian texts.

Furthermore, it is a reality the problems about the terminology and difficulty that describing something as sacred or religious brings. Another important reason has also been the poor extension capacity of the concept of religion. As Tu Wei-ming thinks, it is an important reason to fail when appreciating the religious dimension of the Confucian tradition.

In turn, it is important to take into account the Chinese's religion aversion, as it has much to do with communist ideas. Marx once said that religion was the opium of

the masses and Mao said that religion was a feudal superstition. The Cultural Revolution pursued the followers of different religions. These are the reasons why religion in China has been perceived as pejorative in the last century. Reason, at the same time, why Confucianism is not associated with religion.

The *Five Classics* and *Four Books* are plentiful of allusions to *Tian* and *li*. In these texts the sacred activities of Shang and Zhou are shown, there is also evidence of these activities in the archaeological sites. The abundance of rituals and foretelling practices of these dynasties have become evident in these sites. However, there are authors that demystify *li* as well as *Tian*. Despite the fact that Confucius stated that he loved this antique and that it spread his teachings.

There are enough elements in the Confucian canon texts in order to state that the Confucian tradition has a sacred nature. Some of these play an important role in the tradition, and others less so. According to Fingarette, the most important one is *li*. In the opinion of Taylor is *Tian*. An innovative proposal would be the *dao*, supported by Kant, due to the fact that this author gave great importance to the moral aspect in religions.

Until a few years ago, Confucianism could not be catalogued as "religion", but nowadays, because of the evolution this term has had, Confucianism could perfectly fit into that category. Although, ultimately, we should not officially call a tradition religion if this is not institutionalised, however, essentially, there are traditions that are religion.. This is the case of Confucianism.

INTRODUCCIÓN

Este estudio está enfocado desde la óptica de alguien que ha vivido y ha sido educado en los valores del confucianismo desde una temprana edad, que ha leído y releído los *Cuatro Libros* de Confucio, teniéndolos como libro de cabecera durante más de 25 años, no solo como investigador (de esta forma los últimos siete), sino como amante de una doctrina que esconde un tesoro oculto en sus palabras. Porque, uno de los objetivos básicos de la educación debería ser el perfeccionamiento moral, cosa que en Occidente se ha perdido a favor de una carrera frenética hacia la competencia. La educación para Confucio no es simple teoría, para él la teoría de los textos antiguos debe ponerse en práctica. Se adquiere conocimiento para desarrollar un modo de ser ante la vida, para perfeccionar nuestra conducta. Pensamiento, conocimiento y actitud se funden. Se aprende para llegar a ser, no para llegar a estar. Algo similar explica Anne Cheng:

El objetivo de aprender es convertirse en un hombre de bien... Así es como se utilizan los textos en China: objeto de una práctica más que una simple lectura, primero se memoriza y luego se profundiza su estudio...Pues el objetivo final que se persigue no lo constituye la gratificación intelectual que es el placer de las ideas, de la aventura del pensamiento, sino la tensión constante de una búsqueda de santidad. No el razonar cada vez mejor, sino el vivir cada vez mejor la naturaleza humana en armonía con el mundo (Cheng, 2002: 154).

En la obra *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, Prevosti, Doménech y Prats nos comentan que los chinos nunca elaboraron un sistema de lógica comparable al de Aristóteles. No se encuentra tampoco nada parecido a la *Metafísica* o a la *Física* de Aristóteles o a las especulaciones cosmológicas de los presocráticos. En China toda reflexión surge de una pregunta y un problema: Es el problema moral y la pregunta es ¿qué hay que hacer? Y sobre todo ¿qué hay que hacer en la sociedad? Las doctrinas son éticas y políticas y si hay filosofía no es teórica, es práctica. Pero también es falso que el pensamiento chino no sea racional. Mientras los griegos empiezan con una pregunta su

filosofía, ¿cuál es el principio o causa de las cosas? El pensamiento chino comienza con otra, ¿cuál es el Camino (Dao) a seguir? (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 18-26).

Cómo comportarse en sociedad sería el objetivo de los chinos y como dice Anne Cheng el objetivo último de aprender es la búsqueda de santidad. Se ve claro el carácter práctico de los chinos. Ya Confucio también pensaba algo en la misma onda respecto al estudio del pasado y el de su época, por eso dice en las *Analectas (Lunyu)*: “Antiguamente los hombres estudiaban en orden a perfeccionarse ellos mismos, ahora estudian para que lo vean los demás”, (*Analectas*, 14: 25, Pérez Arroyo, 2002: 167).

Feng Youlan¹ establece claramente un antagonismo entre el pensamiento chino y el pensamiento occidental. Piensa que el pensamiento chino es mucho más práctico y sitúa el origen de esta tendencia en la base agrícola de la civilización (Feng, 1989: 16-25). Comenta Juan Luis Varona en su tesis que, en general, los historiadores chinos de la filosofía defienden que la filosofía china se centra fundamentalmente en cuestiones humanas, al contrario que la occidental, más preocupada por cuestiones ajenas al ser humano como la divinidad (Varona, 2014: 21-26). Por su parte, Bauer señala que estos historiadores se encuentran profundamente influidos por la visión confuciana, para la que la religión, efectivamente, debe estar apartada de la filosofía (Bauer, 2009: 26).

Me imagino que Bauer se refiere a ciertas épocas en las que ha habido cierta animadversión hacia la religión, pero no estoy de acuerdo con esta afirmación si se refiere a la visión confuciana desde los Reinos Combatientes,² pues precisamente Confucio no hacía ningún tipo de distinciones. Para él política, virtud y el Cielo estaban indisolublemente unidos.

Por otro lado, lo que habla Varona y Feng Youlan viene a dar más legitimidad a las palabras de más arriba de Anne Cheng. El confucianismo tiene una historia tan larga como la filosofía griega, pero no alcanzó una filosofía especulativa comparable a esta. Sin embargo, su tradición sigue viva gracias a poner más el acento en el pragmatismo que en la teoría.

¹ Filósofo chino que nació 1895 y murió en 1990).

² Período del siglo V al III a. C., que sucede al período de Primavera y Otoño y que acabó en la unificación de China por la dinastía Qin en el 221 a. C. Fue el período en el que vivió Confucio los últimos años de su vida.

Resulta difícil creer desde una perspectiva *emic*, utilizando el término de Marvin Harris en Antropología,³ que se pueda hacer una separación radical entre virtud y religión, entre divinidad y ética en el confucianismo. Aun a sabiendas de que en las ciencias no está muy bien vista una implicación vehemente para ser objetivo, sin embargo en ocasiones, con la imparcialidad como bandera, desde dentro, una doctrina o religión puede tener otro sentido. Así, ¿explicaría mejor el budismo zen algún intelectual con desapego a esta doctrina o un estudioso que lo practique y lo viva desde dentro? Hay aspectos que son impenetrables si no se sienten. Pero no basta con sentirlo y penetrar en la doctrina, lo difícil es explicar cómo se llega hasta ahí y llevar un presentimiento o intuición, que uno ha adquirido a lo largo de los años, con el uso de los textos, a plasmarlo en teoría científica.

Hoy el confucianismo está clasificado como una religión en ciertos lugares del mundo como Hong Kong o Indonesia, pero lo que interesa en este proyecto es si es adecuada esta calificación. La doctrina moral de Confucio se apoya en elementos de carácter sagrado que pasan frecuentemente desapercibidos para algunos, bien por no haber penetrado en las enseñanzas de Confucio, bien por estudiarlo de forma diferente, o bien por no estar muy explicitados en algunos textos. Son estos aspectos y elementos, los que le dan este carácter sagrado, los que se van a analizar aquí.

Los autores más representativos que han defendido el confucianismo como religión han sido entre otros; Kang Youwei⁴ que intentó promover al confucianismo como religión estatal, para contrarrestar el poder occidental. También Ren Jiyu,⁵ que revolucionó las esferas académicas en 1978 al definir al confucianismo como religión, la primera vez en China que se había pensado el confucianismo en términos de religión

³ Los términos *emic* y *etic* fueron introducidos en un contexto lingüístico por el lingüista Kenneth Pike basándose en la distinción entre *phonemics* y *phonetics*, es decir entre fonología y fonética. Aquí me refiero a visto desde dentro, desde una visión occidental, pero una visión que posiblemente haya penetrado en el significado más intrínseco de esa doctrina, o eso creo.

⁴ Líder en el movimiento de la reforma política, académico y figura clave en el desarrollo intelectual de la China moderna. Kang Youwei, entre otras muchas cosas, fue director de una escuela ubicada en Cantón, dedicada a la preparación de los alumnos para los exámenes de ingreso en el cuerpo de funcionarios imperiales y en la que además explicaba el confucianismo como instrumento para un cambio social. Además de en el budismo y en el cristianismo encontró inspiración en elementos religiosos del confucianismo.

⁵ Filósofo, académico en estudios religiosos, historiador, miembro del Partido Comunista de China y director honorario de la Biblioteca Nacional de China. Murió con 93 años en el 2009, en Beijing. Fue también el director del Instituto de Investigación de la Religiones del Mundo.

sin un interés político. El enfoque de Ren Jiyu tuvo atención inmediata por parte de los académicos. Otros autores que tienen una visión religiosa del confucianismo como religión serían Taylor, Fingarette, Chen Ming o Peng Yongjie. Todavía, en la actualidad existen muy serias dudas acerca de la religiosidad del confucianismo. Autores como Tu Wei-ming, Anna Sun o Yong Chen, apuestan por considerar al confucianismo como una religión difusa, para diferenciarla de una religión institucional. Otros autores tienen una postura más intermedia, como: C. K. Yang,⁶ profesor de sociología en la Universidad de Pittsburg o Yu Yingshi profesor de estudios de Asia oriental y de Historia en la Universidad de Princeton. Algunos de estos autores no le dan el título de religión al confucianismo, pero sí de tradición religiosa o humanismo religioso. Por último, están los que se oponen totalmente a considerar al confucianismo como una religión. Niegan esta categoría autores como: Matteo Ricci,⁷ que consideraba al confucianismo como una secta de intelectuales; el Movimiento del Cuatro de Mayo,⁸ movimiento del S. XX que reaccionó en contra de Kang Youwei; también Zhang Dainian y Feng Youlan, los dos filósofos más influyentes del país en 1978, por poner otros ejemplos importantes, también niegan esta religiosidad.

Mi objetivo en el presente trabajo es, en primer lugar, intentar demostrar si las creencias religiosas y las prácticas mágico-religiosas⁹ eran frecuentes, no solo en la época de Confucio, también en la época que le antecede y que él tanto ponía de ejemplo a sus discípulos. Me parece esencial demostrar si eran comunes las prácticas religiosas en una época y en unos gobernantes que Confucio tanto amaba y citaba en sus enseñanzas. El segundo paso será demostrar esto mismo en época de Confucio. No intentaré demostrar que estas prácticas existían, pues eso ya está demostrado y no sería suficiente en sí mismo, sino que pretendo demostrar que estas prácticas eran muy comunes y abundaban tanto como para que Confucio no fuese ajeno a esto. Antes de esto, para introducirnos en el contexto, hablaré del estado actual y de los últimos años de la Controversia.¹⁰ Por último, comentaré el elemento religioso más importante en la tradición, según autores como Fingarette o Taylor y concluiré con una propuesta propia.

⁶ Este autor también habla de religión difusa.

⁷ Misionero jesuita del siglo XVI que pasó casi 30 años en China. Nació entre 1552 y murió en Beijing en 1610, llegando a Macao en 1582. Hablaré más adelante de él (p: 79)

⁸ El Cuatro de Mayo fue un movimiento chino que nace en 1919 a partir de las protestas de unos estudiantes en la Plaza de Tiananmen de Pekín.

⁹ Como por ejemplo, las consultas al oráculo.

¹⁰ Me refiero al debate tan popular en China de si es el confucianismo una religión.

Para estudiar si el confucianismo es o no una religión, es preciso partir de un análisis suficiente del mismo, en el que conviene empezar planteando las cuestiones esenciales desde el principio y por orden. Y además de la pregunta ¿qué es confucianismo?, habrá que responder también a esta otra: ¿qué es religión? Otros problemas igual de importantes que intentaré resolver al comienzo son los referidos a la terminología como ¿qué es lo sagrado? Con esto dispondré de las nociones básicas para mi argumentación.

Una vez aclarado este punto seguiré intentando resolver cuestiones como: ¿Eran comunes y habituales las creencias religiosas en los textos históricos que tanto recitaba y enseñaba Confucio?¹¹ ¿En la época y sociedad de Confucio era habitual o común la religión? ¿Era Confucio religioso? ¿La doctrina de Confucio tenía o tiene un carácter sagrado o religioso? ¿Fue el confucianismo una religión en algún momento de la historia de China? ¿Es ahora el confucianismo una religión en China?

Este trabajo se apoyará sobre todo en fuentes directas como son los *Cuatro Libros* de Confucio: el *Daxué* o *Gran Enseñanza*, el *Zhong Yong* o *Justo Medio*, el *Lunyu* o *Comentarios filosóficos* o *Analectas*, y en el *Mengzi* o *libro de Mencio*, aunque serán las *Analectas* el libro al que haré más alusiones, por ser el más universalmente aceptado como texto confuciano. También se apoyará este proyecto en los Clásicos de la China milenaria que son los documentos que Confucio (Kongzi) recopiló y con los cuales alimentó su virtud. Me refiero a los textos de los cuales aprendió su doctrina: el *Yijing* o *Libro de los Cambios*, el *Shi Jing* o *Libro de la Poesía*¹² el *Shujing* o *Canon de la Historia*; y el *Chunqiu* o *Anales de Primavera y Otoño*.¹³ También existió el *Libro de la Música*, pero fue quemado por la dinastía Qin. Además debatiré las obras más representativas que se han escrito sobre el tema mediante fuentes indirectas, utilizando a autores como, Adler, Gardner, Xinzhong Yao, Yong Chen, Fingarette, Anna Sun, Taylor, Tu Wei-ming y otros muchos.

¹¹ Me refiero, sobre todo, si esto era muy común en los *Cinco Clásicos*, de los que hablaré enseguida.

¹² Traducido a nuestro idioma como *Romancero chino* por Carmelo Elorduy.

¹³ Este último aún no está traducido al castellano.

Pero antes de seguir, tengo que hacer referencia a la dificultad que conlleva el estudio de las fuentes primarias. Me gustaría hacer algunas advertencias sobre los textos que se van a tratar, ya que se trata de textos antiquísimos y por lo tanto tienen problemas relativos a su composición, datación y autenticidad.

La dificultad de los textos

Del mismo modo que ocurre con la Biblia, que no ha sido obra de un solo autor, sino de varios, sucede con la mayoría de los textos importantes de China. Así lo explican Prevosti, Doménech y Prats:

“Muchas de las obras capitales del pensamiento chino son obras colectivas y no de un solo autor, son acumulaciones de escritos de autores distintos y épocas distintas reunidas en un solo libro. Con frecuencia es muy difícil fechar la fecha de composición de cada obra” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005:31).

A los problemas de composición, datación y autenticidad de las fuentes que esto comporta, se añade la dificultad de su interpretación, debida tanto a la distancia histórica y cultural, como a las peculiaridades del idioma chino antiguo. Este es el primer aspecto de la dificultad que nos ofrecen los textos. El segundo surge del hecho de que me voy a tener que basar en traducciones, al no poder acceder directamente a los originales chinos. Voy a comentar por orden los dos problemas.

Para hablar de los problemas relativos a la autenticidad, datación y composición de los textos, estas palabras de Joaquín Pérez Arroyo son explicativas en lo referente a los llamados *Cuatro Libros de Confucio*:

“Resulta evidente que el texto no está redactado por la misma persona, ni la misma época, que contiene errores y contradicciones y que ha debido ser interpolado en tiempos posteriores. Los problemas de interpretación aumentan por la torpeza de la prosa del siglo V... y por las frecuentes equivocaciones de los copistas. Errores que la crítica posterior no siempre ha aclarado satisfactoriamente..... (Pérez Arroyo, 2002: 34).

Algunas partes de las *Analectas* son tardías y, según ciertos intérpretes, como Waley, algunos pasajes serían incluso de inspiración bastante poco confuciana (Waley, 1938: 21-22). *El Justo Medio*,¹⁴ por ejemplo, es uno de los capítulos del *Liji* o *Libro de los ritos*. Junto a los apéndices añadidos del *Yijing* representa la última fase del desarrollo metafísico del confucianismo antiguo. El *Justo Medio* está en relación con los apéndices del *Yijing* y según Pérez Arroyo gran parte de este libro se escribió en fecha posterior a la que se pretende (Pérez Arroyo, 2002: 39). Sigue diciendo este autor lo siguiente: “El emperador Wu (502- 549) de la Dinastía Liang escribió comentarios al *Justo Medio* aunque era budista. También escribieron comentarios al *Justo Medio* los monjes budistas zen en los siglos X y XI, comentarios que serían el principio del neoconfucianismo” (Pérez Arroyo, 2002: 39).

El Justo Medio habla de la perfección, hay que cultivarse para llegar al máximo de perfección. Pero no solo hay que conseguir nuestra perfección, sino también la perfección de los demás. Esa perfección nada tiene que ver con la anulación del conocimiento de los taoístas. El confucianismo trata de llegar a ella mediante los actos, la sociedad y el conocimiento. Los taoístas quieren la no acción y anular el conocimiento. La metafísica del Justo Medio, según Pérez Arroyo, tiene que ver bastante con el pensamiento budista Mahayana, pero con diferencias (Pérez Arroyo, 2002: 41).

La Gran Enseñanza es también una parte del *Libro de los Ritos* recopilado a finales del siglo I a.C. Según Pérez Arroyo fueron los neoconfucianos los que hicieron de él uno de los *Cuatro Libros* y los que pusieron la teoría de que el primer capítulo era obra de Confucio, cuando en realidad se ignora por completo su autor. Lo que sí está claro, es que a los neoconfucianos se le debe la reordenación actual de *La Gran Enseñanza* (Pérez Arroyo, 2002: 41).

A lo ya comentado anteriormente hay que añadirle la dificultad que tiene la lengua china escrita, porque no es asunto baladí, pues como explican Prevosti, Doménech y Prats:

¹⁴ Uno de los *Cuatro Libros* confucianos. Los otros tres son: Las *Analectas*, La Gran Enseñanza y el Libro de Mencio.

El conjunto de las características de la lengua escrita china representa una dificultad considerable a la hora de leer y entender los textos chinos que constituyen la fuente de nuestra materia. Algunas dificultades son similares a las que presentan la lectura de textos de los filósofos griegos antiguos: por ejemplo, la ausencia de puntuación que señale los inicios y finales de las frases y la corrupción ocasional de los textos en el curso de su transmisión (daños en los documentos y errores de copistas), lo cual exige un trabajo tentativo de reconstrucción del original no corrompido. Esta tarea es la que realiza la denominada *crítica textual* (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 29).

Los textos originales han sufrido multitud de transformaciones a lo largo de la historia, bien interpretándolos y comentándolos algunas veces por puro convencimiento y otras muchas por interés político. Y no solo los textos son los que cambian a través de la historia, pues Anna Sun dice que, se sabe que el canon confuciano ha sido rehecho una y otra vez por incontables generaciones de eruditos que lo han transformado a través de extensos comentarios durante más de dos mil años de prácticas hermenéuticas intensas. Y numerosos eruditos y políticos confucianos han actuado como agentes de cambio, como convertirse en uno de los primeros conversos católicos en China o servir como líderes reformadores políticos en el siglo veinte. Y rituales como las ceremonias de adoración de Confucio han pasado por una sorprendente alteración, pasando de ceremonias llevadas a cabo por cortes imperiales durante casi mil quinientos años a actuaciones rituales organizadas por el estado en la China de hoy (Sun, 2013: 133).

Como he dicho, las *Analectas* son ampliamente consideradas por la investigación contemporánea como una obra compuesta de múltiples textos o capas que se concretó como un libro solo en el período Han. Según John Makeham (Makeham, 1996: 1–24) el comentario más antiguo existente de las *Analectas* es el *Lunyu Zheng Shi Zhu*. Pero los de mayor influencia en la tradición china a lo largo de los siglos son el *Jijie Lunyu*, atribuido a He Yan y sus colegas, y el *Lunyu Jizhu* de Zhu Xi.

El texto de He Yan (190-249), que vivió nueve siglos antes que Zhu Xi, es uno de los grandes textos de influencia en cuanto a los clásicos confucianos se refiere. Él fue, junto con Wang Bi, uno de los fundadores de la Escuela Dao de Xuanxue. En esta escuela se condensan las escuelas filosóficas del taoísmo y confucianismo porque pensaban que las dos escuelas se complementaban entre sí. He Yan también escribió un

famoso comentario sobre el *Daode Jing* que influyó mucho en su tiempo. El comentario de He Yan sobre *Las Analectas* ha sido considerado durante casi mil años como el más autorizado e idóneo, hasta que fue desplazado por el de Zhu Xi casi un milenio después. Por lo tanto, al leer los textos confucianos hay que tener en cuenta que este primero de He Yan, con sus comentarios, estaba bastante mediatizado e influido por el taoísmo y el budismo y el segundo, el de Zhu Xi, aunque más confuciano que el primero, estaba muy influido por la metafísica que reinaba en tiempos de la dinastía Song y por el budismo.

Explica Gardner, que en la era tardía Han, los pensadores eran más experimentales, con libertad y amplitud y en busca de una variedad de fuentes de inspiración. Incluso el renombrado erudito confuciano Ma Rong, jugó con el taoísmo, además de escribir comentarios en casi todos los clásicos en el canon confuciano. Ma Rong también escribió comentarios sobre el *Laozi*, el *Huainanzi*, y el *Li Sao*. Estudios recientes han demostrado que a finales de la dinastía Han los literatos centran cada vez más su atención en *El Libro de los Cambios*, el *Laozi*, y las *Analectas*, leyendo estos tres textos e intentando armonizar sus filosofías (Gardner, 2003: 7-8).

Cuando He Yan era joven, poseía un talento inusual y era experto en las discusiones sobre *El Libro de los Cambios* y *Laozi*. Al final de la dinastía Han el *Libro de los Cambios* había llegado a ser un texto a favor de los literatos y se leía de forma rutinaria contraponiéndolo al *Laozi*. He Yan tenía devoción por las palabras de los maestros taoístas Laozi y Zhuangzi, pero de ninguna manera disminuyó su entrega a los textos asociados tradicionalmente a Confucio: *El Libro de los Cambios* y las *Analectas*. De hecho, como afirma Gardner, el propio He Yan argumentó expresamente la máxima compatibilidad de las enseñanzas taoístas y confucianas. Unos años más tarde, Wang Bi mantuvo un punto de vista similar. Wang Bi, uno de los grandes comentaristas de la tradición china en el texto de *Laozi*, podría defender a Confucio, al mismo tiempo que defendía el taoísmo (Gardner, 2003: 9).

Como he dicho, los comentarios de He Yan de las *Analectas* resultaron ser de una enorme influencia en la tradición confuciana, sobre todo hasta los primeros años del siglo XIV cuando fue desplazado en importancia por los de Zhu Xi.¹⁵ En tiempos de He

¹⁵ Zhu Xi vivió en el siglo XII y fue un erudito chino adherido a la doctrina de Confucio en tiempos de la dinastía Song. Llegó a ser uno de los más destacados neoconfucianos.

Yan, el confucianismo jugó un papel vital en la vida de los intelectuales como He Yan y Wang Bi, a pesar de competir con otras creencias. Sin embargo, como argumenta Gardner, a finales del siglo III perdió gran parte de su vigor y atractivo. Enseñanzas taoístas y sobre todo budistas llamaron cada vez más la atención de los intelectuales chinos, en parte por cuestiones cosmológicas. Pero los textos canónicos de la escuela confuciana continuaron siendo leídos y reconocidos como importantes obras en la tradición cultural, y ellos continuaron sirviendo como base para la selección en la función pública para muchos de los regímenes políticos de entonces. Pero, en general, no tenían la misma fuerte atracción para los intelectuales chinos que anteriormente, porque comenzaron a preocuparse más por lo ontológico y metafísico (Gardner, 2003: 10-11).

Allá por el siglo VIII el interés por las enseñanzas del confucianismo fue restablecido y, con ello, un renovado interés en los estudios clásicos. A comienzos de la dinastía Song este resurgimiento en los estudios clásicos había ganado impulso, convirtiéndose en lo que tal vez puede ser descrito como una especie de renacimiento: casi todas las grandes figuras intelectuales de la dinastía, como los hermanos Cheng y por supuesto Zhu Xi, dedicaron gran parte de su vida a estudiar y reflexionar sobre el canon confuciano. Comenta Gardner que para estos este canon era el receptáculo de la verdad. Y ellos pensaban que su tarea de revelar la verdad encarnada en los textos canónicos era una misión.¹⁶ Con el colapso del imperio Tang (618–907) y con nómadas extranjeros invadiendo su territorio al norte por un lado, y con la doctrina "extranjera" del budismo ejerciendo una fuerte influencia en todo el imperio por otro, los literatos de la dinastía Song se dedicaron encarecidamente a la creación de un orden esencialmente confuciano fuerte y estaban convencidos de que los principios contenidos en el canon podrían servir de base para ese orden. Su intención era "salvar" a la tradición china y protegerla de las influencias extranjeras (Gardner, 2003: 12).

Argumenta Gardner, que en los primeros años de la dinastía Song, los literatos estudiaron y comentaron intensamente todo el canon. En el período central de esta dinastía empezó su enfoque a cambiar. Se destacaron algunos textos de entre los trece: las *Analectas* y el *Mencio*, cuyo texto había sido solo recientemente canonizado por la

¹⁶ Es posible que pensarán que era un Mandato del Cielo.

dinastía Song del Norte; y *La Gran Enseñanza* y el *Justo Medio*, que eran dos breves capítulos del *Libro de los Ritos*, uno de los Cinco Clásicos. Más tarde, como resultado de los esfuerzos de Zhu Xi, lo que llegó a ser llamado los *Cuatro Libros* llegaron a ser de fundamental importancia. Luego, en 1313, bajo el gobierno de los emperadores de la dinastía Yuan, fueron reconocidos oficialmente como los textos básicos de examen para la administración pública, por supuesto, con los comentarios de Zhu Xi incluidos (Gardner, 2003: 13).

En los siglos XI y XII en China, en época de la dinastía Song, hubo una gran vida social, se duplicó la población, se comerciaba con obras de arte y se inventó la imprenta móvil en el siglo XI, reforzando de esta forma la difusión de la literatura y el conocimiento. Florecieron muchas actividades intelectuales, y filósofos como Cheng Yi y Zhu Xi revitalizaron el confucianismo organizando los textos clásicos. Fue precisamente este último junto con otros intelectuales quién codificó los *Cuatro Libros* de Confucio y los *Cinco Clásicos*. Y son estos textos codificados por Zhu Xi los que han sido utilizados por los primeros traductores como Legge o Waley. Son estos textos de la época de la dinastía Song los que se han usado como referencia durante mucho tiempo.

Durante el neoconfucianismo de la dinastía Song (960-1279) los eruditos de esta dinastía solían estudiar las obras clásicas del confucianismo, pero también estaban familiarizados con las enseñanzas budistas y comenzaron a estar influidos por estas. Este pensamiento budista les ofrecía muchos aspectos que ellos acogían con admiración, incluyendo ideas sobre la naturaleza del alma y la relación individuo-cosmos, ideas que todavía no habían sido exploradas por el confucianismo. Los confucianos de la Song se alimentaron de estas ideas budistas y esto mezclado con sus propias tradiciones, dio lugar a un coctel que hoy es conocido como neoconfucianismo.

Zhu Xi en el siglo XII agrupó los *Cuatro Libros* que eran una serie de dichos y diálogos desordenados con una datación incierta, aunque se fechan sobre el siglo II o III a.C. Bien pues, como he dicho, tanto los *Cuatro Libros* como los *Cinco Clásicos* tienen problemas de datación, composición y autenticidad. Tal como explica Gardner, cuando se estableció la dinastía Song (960–1279) en el siglo X, los llamados *Cinco Clásicos* — *El Libro de los Cambios*, *el Libro de la Historia*, *el Libro de Poesía*, *el Libro de los*

Ritos y los *Anales de Primavera y Otoño*— durante mucho tiempo habían sido considerados como los textos autorizados en la tradición confuciana, para ser leídos antes que todos los demás en el canon. Al final de esta dinastía, los *Cinco Clásicos* habían sido desplazados por los *Cuatro Libros*. Fueron estos cuatro textos, la *Gran Enseñanza*, las *Analectas*, el *Mencio* y el *Justo Medio*, los que ahora debían leerse primero, porque se pensaba que encarnaban las enseñanzas más apreciadas de la escuela confuciana (Gardner, 2003: 1).

Además, se advierte a partir del neoconfucianismo¹⁷ un antes y un después, un viraje hacia el interior de uno mismo, más enfocado en el aspecto moral y no tan enfocado al ritual. En la dinastía Han y hasta los primeros años de la dinastía Song, el canon confuciano constaba de los *Trece Clásicos*, que incluían los primeros textos, los *Cinco Clásicos*, así como textos posteriores. Los *Cinco Clásicos* siguieron siendo los textos fundamentales y siguieron siendo utilizados como base de los exámenes de la función pública durante siglos. Pero hubo un cambio importante en el siglo XII que fructificó en el XIV. Los *Cinco Clásicos* fueron reemplazados en los exámenes por los *Cuatro Libros* y este cambio fue importante en el desarrollo del confucianismo. Como digo, este cambio comenzó en la dinastía Song, que es lo que ahora se conoce como Neo-Confucianismo. Fue Zhu Xi uno de los primeros en avanzar la idea de implantar los *Cuatro Libros* y en alejarse de los *Cinco Clásicos*. Pero lo que más interesa para mi tesis, es que no solo fue un cambio de textos como explica Gardner, no solo el confucianismo de la dinastía Song había cambiado su atención académica de un conjunto de textos canónicos a otro. La forma en que leían el canon también había cambiado a lo largo de la dinastía. Un lenguaje elaborado de metafísica había llegado a ser empleado en la interpretación de los textos confucianos. Sostenida por este nuevo lenguaje, la enseñanza confuciana tradicional había recibido una orientación filosófica claramente diferente (Gardner, 2003: 1-2).

Gardner nos demuestra que los comentarios de He Yan (190-249)¹⁸ en el siglo III y los de Zhu Xi en el siglo XII sobre las *Analectas*, distan bastante en su interpretación del texto y se percibe como ambos comentarios están influenciados por su entorno y sobre todo por su época.

¹⁷ La dinastía que mejor representa el neoconfucianismo es la dinastía Song entre los siglos X al XIII.

¹⁸ Antes de la versión de Zhu Xi, se estuvo utilizando durante siglos la versión de He Yan.

Los comentarios de Zhu Xi sobre las *Analectas* y otros textos tuvieron una influencia enorme para la posterior cultura china, ya que los *Clásicos* junto con sus comentarios se convirtieron en imprescindibles, incluso para superar las pruebas de acceso al funcionariado.

Gardner intenta decirnos en su obra *Zhu Xi's Reading of the Analects* que las dos lecturas fundamentales del confucianismo difieren mucho en sus comentarios¹⁹ y explica cómo en el caso del texto de Zhu Xi este autor intenta dar una coherencia a las *Analectas* con los demás textos confucianos para que toda la obra sea un todo. Para ello, según Gardner, Zhu Xi llega a forzar de manera poco natural el significado del texto.

En 1190 Zhu Xi publicó los cuatro textos de Confucio como una colección titulada *Cuatro Maestros*. Como argumenta Gardner, esta fue la primera vez que los *Cuatro Libros* circularon juntos. Zhu Xi sostuvo que él mismo había escrito comentarios (2003: 1). Zhu dedicó gran parte de su obra a escribir comentarios sobre el canon confuciano. Un logro notable de sus comentarios fue que reunirá en estas lecturas a muchos de los más importantes pensadores de la dinastía Song, pensadores los cuales estaban conectados con el lenguaje de una nueva metafísica. Como afirma Gardner, tan influyentes fueron los comentarios de Zhu Xi que rápidamente se convirtieron en la lectura ortodoxa del canon confuciano (Gardner, 2003: 2).

Gardner examina en concreto la lectura de Zhu Xi de las *Analectas*, texto muy venerado desde comienzos del período Han. Explica este autor cómo la lectura de Zhu de los textos ayudó a formar de nuevo la tradición intelectual confuciana en la dinastía Song, o sea, estos textos moldearon y reformularon la tradición venidera que resonará con fuerza durante los próximos siete siglos en China. Zhu Xi reconsidera radicalmente la tradición confuciana a través de su lectura del canon. El texto anterior a Zhu Xi, el de He Yan del siglo III, había sido leído tradicionalmente de otra forma distinta y hasta la dinastía Song fue considerado como el estándar de la lectura del texto. También este, como ya he explicado, bajo la influencia del budismo y el taoísmo. Es importante, en la comprensión de un texto el comentario particular que lo acompaña. Durante el período

¹⁹ Con el tiempo los comentarios serán casi tan influyentes como el propio texto.

Han (206 a.C.-220 d.C.) una nueva forma de comentario se hizo muy popular: el comentario interlineal (Gardner, 2013: 3-5).

De esta manera, según Gardner, el corpus de comentario chino creció hasta ser muy completo y muy rico. La lectura de la amplia gama de comentarios sobre cualquiera de estos textos revela rápidamente que no hay una lectura compartida, lo que tiene como resultado las diferentes lecturas. Sobre todo hay que tener en cuenta que esos comentarios se producen en un contexto histórico con realidades sociopolíticas y con un debate contemporáneo. Los comentarios de los textos canónicos nos permiten observar que la comunidad de interpretación confuciana estaba en constante cambio y las ideas, creencias y valores importantes de esa comunidad también fueron sometidos a cambios históricos en las manos de diferentes intérpretes a largo de los siglos. Por lo tanto, el comentario es indispensable para el estudio de la historia intelectual china (Gardner, 2003: 6-7).

Luego entonces, tanto He Yan como Zhu Xi combinan las palabras de los sabios del pasado y las creencias contemporáneas, y esa combinación es la que tendrá influencia en las generaciones posteriores. Como explica Gardner, el comentario interlineal no simplemente le da significado al texto, sino, al mismo tiempo, va remodelando su lectura (Gardner, 2003: 7). Eduard Erkes escribe otro ejemplo de lo que un autor de comentarios puede influir explicando las palabras de Richard Wilhelm: este sinólogo alemán dijo que el comentario de Wang Bi cambió el *Daodejing*, de un compendio de meditación mágica a una colección de filosofía libre (Erkes, 1945, vol. 8: 122). Wang Bi era de la escuela Daxue igual que He Yan. Los dos fueron fundadores de esta escuela. Wang Bi era un filósofo taoísta y confuciano que sintetizó, junto a He Yan, las escuelas filosóficas del taoísmo y el confucianismo, en la creencia de que las dos escuelas se complementan entre sí. He Yan, al igual que Wang Bi, también escribió un famoso comentario sobre el *Daodejing*. Es importante tener en cuenta la influencia taoísta de los comentarios de los textos confucianos y la influencia de estos comentarios en la posteridad.

Una vez más la mezcla del canon con los comentarios vuelve a ser tradición. Vemos aquí otro punto de inflexión en el que la tradición china se ve trastocada por influencias posteriores. Sigue argumentando Gardner, que al final de la dinastía Song, al

reflexionar sobre esta situación crítica, algunos pensadores confucianos llegaron a la conclusión que se le había dado demasiado poca atención a la esfera interior y que la acción política y social sin una base moral sólida no podría conducir a ninguna parte. Estos pensadores volvieron su atención hacia el interior para el proceso moral de auto-perfección. Creían que el progreso externo en el reino de los asuntos políticos y económicos dependía de los avances en el reino "interior" del auto-cultivo. En consecuencia, los textos en el canon confuciano que se centraron en el reino "interior" comenzaron a recibir mayor atención. La gran popularidad del budismo durante la dinastía Tang había continuado en la Song, siendo evidente para algunos que el Camino²⁰ confuciano y su forma de vida estaban en peligro. Esto trajo consigo la reacción de muchos pensadores confucianos ante el budismo (Gardner, 2003: 13).

Explica Gardner, que aunque la seducción de las enseñanzas budistas, especialmente las de la escuela Chan, era una fuente de gran preocupación para ellos, estos pensadores se vieron estimulados y atraídos por muchas de las cuestiones que los budistas habían estado dirigiendo directamente a lo largo de los últimos siglos: la naturaleza humana, la auto-realización, el carácter de la mente, la relación del hombre con el cosmos, y la iluminación. Desde el período Tang ellos habían llegado a encontrar este tipo de cuestiones cada vez más relevantes y significativas. El diálogo entre las escuelas budista y confuciana se convirtió en algo común y bastante activo en la dinastía Song. Algunos de los grandes confucianos de esta dinastía, entre ellos los hermanos Cheng y sus discípulos, o el propio Zhu Xi, habían estudiado ellos mismos el budismo o eran budistas. En la dinastía Song hubo un cambio en los estudios clásicos y cualesquiera que sean las razones o motivación de este cambio, no hay duda de que los *Cinco Clásicos* fueron dejando paso a los *Cuatro Libros* y esto marcó un cambio decisivo "hacia adentro" para la escuela confuciana, hacia los textos del canon que tratan más deliberadamente el reino interior de la moralidad humana (Gardner, 2003: 14).

Como se puede deducir de todo esto, el neoconfucianismo tiene elementos taoístas y budistas, pues antes de que se impusiera aquel, estos tuvieron siete siglos de

²⁰ También traducido por Vía en otros textos.

dominio. Xinzhong Yao²¹ aclara en sus páginas que el primer emperador de los Qin manda la gran quema de libros para dejar ideas de los legalistas al frente y sin oposición. Los legalistas eran los mayores enemigos del confucianismo. Le asestan un claro golpe al confucianismo ya que este dependía del aprendizaje de los Clásicos. Estos no se recuperan hasta décadas después con la dinastía Han. Durante esta dinastía los confucianos trabajaron con empeño para redescubrir, reconstruir, reeditar o incluso reescribir algunos de los Clásicos. Después de distintas versiones que han dado lugar a numerosas controversias, la dinastía Han en el año 175 d.C manda grabar los *Cinco Clásicos* en piedra...Desde la segunda dinastía Han (año 220) hasta la dinastía Song (año 960) domina el budismo y el taoísmo y es en esta dinastía cuando comienza a dominar el neoconfucianismo (Xinzhong Yao, 2001: 82-83).

Por lo tanto, hay que tener en cuenta que, como explica Xinzhong Yao, el neoconfucianismo reinterpretó y reeditó los antiguos *Clásicos*. Y, como ya se ha explicado, la mayoría de estas nuevas interpretaciones y anotaciones recibieron una fuerte influencia del taoísmo y el budismo. La doctrina confuciana fue absorbida por el taoísmo y reorientada por el budismo. Después los Clásicos fueron llevados a otros países de Asia Oriental. (Xinzhong Yao, 2001: 83-84). Los confucianistas de la dinastía Song solían estudiar las obras clásicas, pero el pensamiento budista les ofrecía muchos aspectos dignos de admiración, incluyendo ideas sobre la naturaleza del alma y la relación individuo-cosmos, ideas todavía no exploradas por el confucianismo.

Muchos otros neoconfucianos se declaraban abiertamente contrarios a estas corrientes. De hecho, rechazaban el budismo como una fe. Pero a pesar de esto, los textos neoconfucianos adaptaron pensamientos y creencias budistas a los intereses confucianos. En China el neoconfucianismo fue el credo oficialmente reconocido desde su desarrollo con la dinastía Song hasta principios del siglo XX, y toda China durante la dinastía Song más sus vecinos Corea, Vietnam y Japón estuvieron profundamente influenciados por el neoconfucianismo durante más de medio milenio. Este tiene intrínseco una mezcla de taoísmo-confucianismo-budismo y la metafísica confuciana de

²¹ Xinzhong Yao es profesor, autor y editor de la Enciclopedia del confucianismo y de la obra *El confucianismo*. En la actualidad es director del King's China Institute y profesor de religión china en el Kings College de Londres. En 1998, en reconocimiento a su labor de promoción del confucianismo en el Reino Unido, fue nombrado presidente honorario de la Academia de Confucio en Hong Kong.

Zhu Xi. El objetivo fue dar un fundamento ontológico a las enseñanzas de Confucio. Y el resultado de esta síntesis metafísica fue un nuevo desarrollo en el pensamiento chino. Un gran punto de inflexión a tener muy en cuenta.

Los *Cinco Clásicos* ilustran la moral confuciana utilizando ejemplos y lecciones de la Historia. Describen cómo uno debe comportarse en determinadas situaciones objetivas y concretas, y prescriben las prácticas rituales para mantener una sociedad bien ordenada. Sin embargo los *Cuatro Libros* tienen que ver con la naturaleza del hombre, la fuente interna de su moral, y su relación con el universo. Como explica Gardner, solo cuando estas preocupaciones se convirtieron en centrales durante la dinastía Song, hizo que la época de los *Cinco Clásicos* llegará a su fin, dando paso a una nueva era, la era de los *Cuatro Libros*. Zhu Xi fue muy influyente en la inauguración de la edad de los *Cuatro Libros*, sobre todo, con la publicación, por primera vez, de los *Cuatro Libros* juntos como una colección (Gardner, 2003: 15).

Si ya He Yan transformó con sus comentarios el texto y el desarrollo de la tradición por estar muy influenciado por el taoísmo y budismo de su época, Zhu Xi²² transformó radicalmente el significado de este texto central y también el desarrollo de la tradición. En este último caso influenciado por la metafísica y el budismo de su época y entorno. La visión confuciana de Zhu Xi, en adelante, se convirtió en la ortodoxia de la China tradicional, pero no solo de China, también en Corea y Japón.

Zhu dirige al lector para que entienda cada frase de las *Analectas*, pero a diferencia de He Yan, añade al lector un punto de vista de la relación intratextual de las palabras de Confucio. Gardner dice que Zhu Xi intenta demostrar cómo el texto en su conjunto tiene coherencia, cómo las *Analectas* individuales deben ser leídas y contrastadas con otras. Esta suposición de coherencia es una característica importante y distintiva de la práctica totalidad de los trabajos de comentarios de Zhu Xi (Gardner, 2003: 33-34).

En las *Analectas* se lee lo siguiente:

²² Zhu Xi era más puramente confuciano que He Yan, a pesar de nacer siglos después.

Confucio dijo: «A los quince años mi voluntad se aplicaba al estudio; A los treinta estaba firme; A los cuarenta no tenía dudas; A los cincuenta conocía el Mandato del Cielo; A los sesenta podía escuchar las verdades sin dificultad; A los setenta podía seguir lo que mi corazón deseara sin hacer el mal» (*Analectas*, 2:4, P. Arroyo: 72).

Kong Anguo²³ dijo sobre esta famosa frase, refiriéndose a Confucio: "Sabía los decretos del Cielo, de principio a fin". Pero Zhu Xi quiere ir más allá, como indica Gardner. Para Zhu Xi este pasaje no es mera biografía de Confucio, sino el núcleo del programa de aprendizaje para investigar el principio dotado de todas las cosas por el Cielo. Es decir, conocer el principio para saber por qué las cosas son como son, para conocer el decreto del Cielo. Esto es para Zhu Xi lo que se llama *La Gran Enseñanza*,²⁴ otro de los textos de la tradición confuciana. Aquí vemos como Zhu Xi une la autobiografía moral de Confucio a la corriente metafísica de principios y cosas psicofísicas, así como la vinculación de un texto en el canon, las *Analectas*, a otro, *La Gran Enseñanza*. Tales referencias intertextuales, están, en gran medida, ausentes en el comentario de He Yan (Gardner, 2003: 35-38).

Esta corriente metafísica y de principios y cosas psicofísicas es lo que hará, entre otras cosas, cambiar, poco a poco y con el tiempo, el carácter sagrado del concepto Cielo.²⁵ Esto se observa examinando ambos textos, el de He y el de Zhu Xi, ya que la corriente metafísica imperante en la dinastía Song está omnipresente en todo el texto de Zhu Xi. Por otro lado él asume aquí, como lo hace a través de toda su escritura, que el canon de clásicos confucianos es un todo integrado en el que las partes dan sentido a la totalidad. Al intentar unir con criterios coherentes la *Gran Enseñanza* con las *Analectas* fuerza los comentarios profundizando en esas cosas psicofísicas (qi) que harán que conceptos de antaño con carácter sagrado vayan cambiando, poco a poco, ese carácter. Para Zhu Xi es la voluntad del individuo y su psicología las que juegan un papel central en su análisis.

Similar a Gardner piensa Wing-tsit Chan (1901-1994), sobre que las interpretaciones de las enseñanzas de Confucio han variado radicalmente en los últimos

²³ Comentarador notable de las *Analectas*, en el cuál se apoyaba mucho He Yan y que vivió alrededor del 120 a.C, es decir unos pocos siglos antes que He Yan y más de mil años antes que Zhu Xi.

²⁴ También traducido como el Gran Aprendizaje.

²⁵ Esto que indico es muy importante para el desarrollo de la presente tesis.

2.000 años. En la dinastía Han los académicos, representados en He Yan, en su *Lun-yu chi-Chieh*,²⁶ estaban inclinados a ser literales e interesados en los hechos históricos, mientras los neoconfucianos, representados por Zhu Xi, en su *Lun-yu chi-chu*, eran interpretativos, filosóficos, y, a menudo subjetivos. En la dinastía Han hacían una interpretación literal, sin embargo en el neoconfucianismo, con Zhu Xi a la cabeza, los escritos confucianos eran interpretados en clave filosófica y subjetiva. Un caso muy concreto y bastante importante es la interpretación del Mandato del Cielo. En la dinastía Han anteriormente y posteriormente, hasta el siglo X, se interpretaba como el decreto de Dios que determina el curso de la vida de uno, mientras que los estudiosos Song, especialmente Zhu Xi, llevó a interpretar el Mandato del Cielo como "el funcionamiento de la naturaleza que está dotado de las cosas y hace que las cosas sean como son". El profesor Chan entiende que esta última afirmación es la que ha prevalecido. Insiste Chan en la importancia del concepto Mandato del Cielo a lo largo de la historia de China. En religión por lo general significa el destino u orden personal de Dios, pero en filosofía casi siempre se entiende como destino moral, dotación natural, o de orden moral. Interpretación literal religiosa o interpretación subjetiva filosófica, interpretación anterior al neoconfucianismo o interpretación posterior al neoconfucianismo, esa es la cuestión (Chan, 1969: 35-45).

Por otro lado está el asunto de afinidades: según Prevosti, Doménech y Prats, aunque algunas partes de libros como el *Shujing* o el *Shijing* se refieren a la época Shang, la redacción es de la época de la dinastía Zhou occidental (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 38).²⁷ El *Shujing* empieza con Yao y Shun y sin embargo el *Shijing* de Sima Qian comienza con los Cinco Di, por lo tanto con Huangdi. Esto refleja las simpatías de Qian y su padre por el taoísmo (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 35). En cuanto a la biografía de Confucio hay que considerar la escrita por Sima Qian en el *Shijing* más de trescientos años después de la muerte de Confucio, porque además, según estos profesores, es la primera y fuente de todas las posteriores (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 47).

²⁶ Explicaciones completas de las *Analectas*.

²⁷ Para la datación en términos de calendario occidental, véase la cronología de las dinastías chinas que incluimos al final (p. 334). En cuanto al contexto histórico, cuya exposición adecuada excede a nuestra tarea, ofrecemos sin embargo un esbozo a utilidad del lector en la 5ª parte: Breve contexto cronológico de Confucio.

Nanny Kim añade otro inconveniente, pues argumenta que el problema de la pérdida de la tradición escrita nos acompañará para siempre, ya que los materiales utilizados para la escritura en época de los Shang eran tablillas de madera, de bambú o de seda. Incluso cuando los documentos son tratados con esmero, la seda de la que están hechos se pudre, y sucede lo mismo con los hilos que mantienen unidas las tablillas. Muy temprano se desarrolló una disciplina casi académica, especializada en la reconstrucción de textos a partir de tablillas aisladas. Posteriormente esta disciplina se amplió y se transformó en un campo de investigación. A pesar de todos estos esfuerzos, sin embargo, la transmisión de textos sigue siendo una empresa insegura. Añade esta profesora, que los problemas se complican si se piensa en la inserción intencional de tablillas en un texto, algo que puede modificar por completo su significado. Hacia el final del período Han, en el siglo II d. C, con la gradual difusión del empleo del papel, se alcanzó un cierto grado de estabilidad. Aunque también era un material perecedero, el papel tenía dos ventajas: primero, evitaba que los textos se mezclaran; segundo, gracias a su carácter práctico, se incrementó el número de copias de una obra que podía estar en circulación, de este modo aumentaban sus posibilidades de conservación. Pero como explica Kim, cualesquiera que hayan sido los problemas relativos a la conservación de los textos escritos a través de las diversas épocas, el hecho de que la tradición escrita china se originase, posiblemente, en el período Shang y que después fuera continuada por los Zhou, constituye quizás uno de los acontecimientos más decisivos de la antigua historia china (Kim, 2015: 19).

Resumiendo, tanto los *Cuatro Libros* como los *Cinco Clásicos* en su mayoría son una colección de textos de diversa procedencia, pero que tradicionalmente en su origen se le ha atribuido al rey Wen, al duque de Zhou, a Confucio y a sus discípulos, y a Mencio. Pero no hay una garantía absoluta de que este sea su origen, no está comprobado científicamente que estas obras procedan de estos autores. Por lo tanto, no está probada la autenticidad de su autoría, así como su datación y composición. Para hacernos una idea, basta considerar el hecho, antes mencionado, de que la primera biografía que se ha escrito sobre Confucio la escribió el historiador Sima Qian. Pero entre este y Confucio ya hay un intervalo casi de cuatro siglos.

Por otro lado, hemos visto claramente que existen numerosas posibilidades de interpretación de las fuentes chinas y que son bastante variables, hasta el punto de que

pueden dar lugar a tesis opuestas. Nuestra lectura moderna está influida por todas estas tradiciones y tendencias dentro del confucianismo antiguo y del neoconfucianismo. Por lo cual, tenemos que estar siempre atentos para distinguir lo que procede de los textos más antiguos y lo que debemos atribuir a los comentaristas.

A pesar de todos estos inconvenientes, sin embargo, para el propósito que me interesa, no es necesario tener en cuenta en su totalidad las dificultades que plantean estos textos antiguos, sobre todo en lo referente a su autenticidad. La razón es que, para lo que pretendo explicar, gran parte de la importancia radica en la influencia que estos textos han tenido en la posteridad. Esta influencia está fuera de toda duda, sobre todo para la posterior cultura china y para la escuela confuciana. Auténticos o no, su importancia está en que estos textos han sido durante más de dos mil años los libros de texto para todo aquel que aspiraba a ser erudito. A lo largo de todo este tiempo estos textos han sido la raíz del pensamiento chino hasta fechas muy contemporáneas. Creo que todos los estudiosos estarían de acuerdo conmigo si afirmo que la China moderna sería imposible de comprender sin el conocimiento de estos textos. Fueron, hasta el advenimiento de la República, los textos básicos de la enseñanza, la instrucción para los letrados y la base del derecho público.

También hay que tener presente que lo que aquí se quiere debatir son ideas contrarias que también se apoyan en los mismos textos. Por tanto todos los estudiosos que han escrito acerca de la sacralidad y religiosidad de la doctrina de Confucio, a favor o en contra, se han apoyado en las mismas fuentes antiguas, en los mismos textos. Aunque bien es cierto que los que defienden la presencia de la sacralidad en las enseñanzas de Confucio se apoyan más en *Los Cinco Clásicos*, y para los que opinan lo contrario los *Cuatro Libros* gozan de más autoridad que los primeros. También trataré de demostrar que el carácter agnóstico de la *Analectas* que algunos afirman y otros aceptan no es tanto así, ni mucho menos.

La segunda dificultad de este trabajo se refiere al uso de traducciones. Y además, parece ser que este problema se acumula con el anterior, porque, según Fingarette, los traductores antiguos de Confucio, entre los que estaban eruditos católicos, sacerdotes y devotos misioneros, tendían a admirar a Confucio igual que a Sócrates, como un pagano

que estaba cerca de la santidad, de las verdades más elevadas y la vida perfecta, pero que por desgracia aspiraban a algo que solo la revelación cristiana podía darles. Por lo tanto las traducciones eran favorecidas instintivamente por términos cristianos y europeos. Fingarette, además, apunta que en tiempos más recientes, en las traducciones de *Las Analectas* de antropólogos sofisticados y seculares, el elemento cristiano ha desaparecido, pero en el fondo los supuestos europeos siguen estando. Y concluye este autor diciendo que incluso donde las ideas europeas no infectan a las traducciones, lo hace el pensamiento budista y taoísta (Fingarette, 1972: Preface VIII). Por lo que se deduce, según este autor, que todas las traducciones existentes han introducido una forma de ver el hombre que no es la de Confucio, no exponiendo el punto de vista de Confucio sobre el hombre (Fingarette, 1972: Preface IX). Y sentencia que todos nuestros textos y lecturas están irremediabilmente infectados en la interpretación y comentario de ideología pura (Fingarette, 1972: Preface X).

Otra cuestión también importante es que se siguen cometiendo errores, sobre todo en países latinos, entre ellos España, reimprimiendo viejas traducciones de traducciones del inglés o francés de algunos libros confucianos o clásicos como el *Yijing*, el *Libro de los Cambios*, alargando y continuando esta confusión gráfica.

A esto hay que añadirle que la sinología es una ciencia joven y que por lo tanto se enfrenta a multitud de dificultades, sobre todo en España. Este país ha carecido de una verdadera ciencia sinológica y eso ha traído consigo que no se tenga acceso a traducciones fidedignas. Esto ha dado como resultado las escasas investigaciones que se han realizado sobre esta cultura.

Por otro lado, también hay que tener en cuenta que la lengua china tiene signos con una gran riqueza de significados imposibles de traducir a nuestro idioma con exactitud. Hay incluso conceptos que cambian según la época. Como explica Angus Charles Graham: *Ren* no significa lo mismo en la época anterior a Confucio, que en la época contemporánea a él, o incluso que en época de Mencio (Graham, 2013: 168-169). Y lo mismo ocurre con el concepto *Li* y otros tantos términos.

Aunque he consultado todo tipo de autores y obras, para consultar los dichos de Confucio, para tener una guía común de traducción por la cual conducirme y no utilizar

una traducción de otra traducción de lengua inglesa o francesa, en este trabajo he elegido la obra *Confucio*, los *Cuatro Libros*, con traducción directa a cargo del sinólogo Joaquín Pérez Arroyo. Aunque he consultado otras versiones igualmente interesantes, será esta mi guía de apoyo cuando haga referencias a las *Analectas* o a cualquiera de los otros tres libros. Este autor ha utilizado para la traducción el sistema denominado Pin Yin. Este sistema está aceptado oficialmente en China desde el año 1956 para la transcripción y enseñanza del mandarín, y desde entonces ha facilitado mucho la labor investigadora.

Para concluir este asunto, me parece adecuado hacerlo con las palabras de Prevosti, Doménech y Prats: “Una cosa es encontrar el pensamiento original de Confucio no coloreado por la óptica de sus intérpretes, y otra cosa es interesarte por el significado que el pensamiento confuciano ha tenido para el pueblo chino a lo largo de su historia” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 31). En mi caso, para el presente trabajo no tendré demasiado en cuenta los inconvenientes expuestos por el mismo motivo que explica Pérez Arroyo “A pesar de todo, la unidad ideológica de la obra es manifiesta y constituye la piedra angular del pensamiento confuciano (Pérez Arroyo, 2002:35).

El carácter mágico-religioso de los primeros filósofos Occidentales

De lo expuesto más arriba, se deduce que a la hora de valorar la enseñanza de Confucio es importante tener en cuenta que en ciertas épocas se le ha vaciado de cierto carácter mágico o sagrado y se le ha tildado exclusivamente de doctrina con carácter filosófico-moral. El argumento al respecto de Fingarette en su obra *The Secular as Sacred* me parece de suma importancia para lo que trato de demostrar en mi tesis. Según este autor, la doctrina de Confucio se ha interpretado con rasgos racionalistas, y vaciada de cualquier segmento mágico-religioso. Esto no es exclusivo del confucianismo, pues en Occidente ese carácter mágico religioso también ha sido, si no silenciado u ocultado, poco resaltado, a lo largo de la historia de la filosofía. A continuación voy a hacer un breve recorrido a modo de ejemplo, sobre la relación de los filósofos occidentales con

ese carácter mágico-religioso del que hablo, que pondrá de relieve un paralelismo interesante con el destino del confucianismo.

La larga tradición filosófica que ha identificado la filosofía griega con el racionalismo y la ha desvinculado de las fuentes mágico-religiosas necesita una profunda reinterpretación. Lo veremos observando un aspecto particular, que también es muy característico de la cultura china: la adivinación. Según Cicerón la mayoría de las escuelas filosóficas eran defensoras de las prácticas adivinatorias (Cicerón, 1999: 3-5). Uno de los principales filósofos que relacionó con poderes la mántica fue Pitágoras y como explica Erwin Rohde: existía dos caras de Pitágoras, una místico-religiosa y otra más científica. (Rohde, 1947: 525). Es manifiesta la enorme influencia que debió ejercer el Oráculo de Delfos en Pitágoras, pues, según nos cuenta Jámblico, se piensa que Pitágoras sentenció: “¿Qué es el Oráculo de Delfos? La tetraktýs”²⁸ (Jámblico, 1991: 14, 82). Para E.R. Dodds, otro presocrático que ha sido asociado varias veces a la mántica ha sido Empédocles (Dodds, 2006: 142).²⁹ Otro más que elaboró un pensamiento muy estrechamente vinculado a la adivinación fue Heráclito de Éfeso. Según Werner Jaeger, Heráclito describe al filósofo como un discípulo de enigmas que mostró gran admiración por la sabiduría ocular (Jaeger, 2004: 123). Demócrito también escribió sobre los sueños y la influencia de los daimones, y solía hacer plegarias para encontrarse con eídolas benévolos según explica el profesor e investigador Jorge Pérez Cortés (Pérez Cortés, 2008: 164).

Es posible que la relación entre el filósofo y el adivino se remonte a los orígenes de la filosofía, pues es sabido que Tales de Mileto predijo varios fenómenos naturales, entre ellos un eclipse solar. Para aquella época esto era algo más que científico.³⁰ Kirk, Raven y Schofield, en su obra *Los Filósofos Presocráticos*, atribuyen a Tales de Mileto la famosa sentencia de que “todo está lleno de dioses” (Kirk, Raven y Schofield, 1994: 146). Y Cicerón, dijo que Demócrito, una autoridad de peso, admitía en muchísimos pasajes la posibilidad de intuir aquello que va a ocurrir (Cicerón, 1999: 3-5).

²⁸ Con la “tetraktýs” los pitagóricos se referían a la verdad suprema.

²⁹ En esta obra Dodds relaciona a Empédocles con un Chamán.

³⁰ El 28 de mayo de 585 a.C., tuvo lugar un eclipse solar visible en Oriente Próximo. El método que empleó Tales para detectar este evento se desconoce. A priori puede parecer lógico que un astrónomo pudiera predecir un eclipse, pero un eclipse solar es mucho más complicado de visualizar que un eclipse lunar, ya que el primero cae sobre la tierra en una trayectoria estrecha. Por lo que predecir que se verá, es mucho más complicado. Claro está, tampoco se puede deducir de esto que en este caso Tales recurriera a poderes mágicos.

En Platón y en los presocráticos, la mántica se entiende como un tipo de sabiduría, siempre que se haga un uso correcto de ella mediante contagio divino. Curiosamente, de los antiguos filósofos griegos clásicos el que más referencia hace a los oráculos es Platón. En el *Fedro*, Platón habla de cuatro tipos de locura que los dioses otorgan. Una de ella es la locura profética que tiene lugar a través del delirio, de la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona (Platón, 1988: 244a-b. p.340-341). Platón dice que esa demencia es un don que los dioses otorgan y que mediante ella nos llegan grandes bienes. En el *Banquete*, Platón desarrolla una explicación de los daimones como seres intermediarios entre los dioses y los seres humanos. Para Platón la divinidad no puede tener contacto con el hombre sino por medio del daimon. En el discurso de Diótima a Sócrates dice “A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y magia” (Platón, 2007, 202-203).

En el Libro VIII de *Las Leyes*, de Platón se dice:

Ahora bien, lo que viene a continuación es la prescripción y legislación de las festividades religiosas con la ayuda de los oráculos de Delfos, qué sacrificios sería mejor y preferible que la ciudad realizara y a qué dioses, aunque también cuándo y cuántas han de festejarse; me atrevería a decir que nuestra tarea debería ser regular por medio de leyes por lo menos algunos de esos asuntos (Platón, 1999: Diálogos Vol. 9. Libro VIII, 828a. p. 78).

Platón daba una enorme importancia a la mántica y a los dioses, para la construcción del estado. El Libro V de *Las Leyes* de Platón dice: “Después de los dioses, el alma es la más divina de todas sus posesiones porque es lo que a uno le es más propio” (Platón, 1999: Diálogos Vol. 8. Libro V, 726a. p. 394).

Eso sí, Platón quiso que la cuestión mántica religiosa fuese un asunto regulado por el Estado. Quería rescatar la unidad religiosa que en su tiempo se estaba perdiendo. Pensaba que la brujería hacía mucho daño.³¹ Platón creía que este poder no debía ser

³¹ Posiblemente algo parecido pensaba Confucio respecto al wuismo. Este es una especie de chamanismo que se practicaba en la antigua China.

privado, sino al servicio del Estado. Platón, al contrario que los presocráticos, no abogaba por el uso privado de la mística. Pero lo común a todos ellos era que para todos la mística era un tipo de sabiduría. Y estaba muy presente a pesar de que la larga tradición filosófica la haya desvinculado totalmente de la filosofía griega, identificando a esta solo con el racionalismo. Estos ejemplos son suficientes para intentar demostrar que existe analogía con lo ocurrido con el confucianismo y no es un problema exclusivo de este último, eso sí, salvando notables diferencias.

1. LA PROBLEMÁTICA DE LA TERMINOLOGÍA

Para defender mi tesis cuyo título es “El carácter sagrado de la doctrina de Confucio” es necesario que en primer lugar explique y aclare algunos términos, como sagrado, religión o confucianismo. Términos, precisamente, que van a ser muy importantes en el devenir de la controversia.³² Tiene razón Yong Chen respecto a China, cuando afirma que actualmente el debate tiene menos relación con los estudios religiosos que con las preocupaciones culturales y políticas de los eruditos de la China moderna, porque el desarrollo de la controversia sigue siendo tan ideológico como en el período del Cuatro de Mayo. Y, como comenta este profesor, a esto se le añade la problemática epistemológica al emplear modelos occidentales y que involucra la conceptualización de religión y confucianismo. El concepto de religión en la textualidad china está construido desde los paradigmas del cristianismo y en estos paradigmas no suele faltar la creencia en Dios, los rituales y las organizaciones o instituciones religiosas. Cuando se intenta estudiar estos elementos surgen las diferentes posturas respecto al debate, (Chen, 2012: 106).

Para seguir avanzando con esta tesis hay que responder a las cuestiones principales del debate: ¿qué entendemos por religión? ¿Qué queremos decir al calificar algo como sagrado? Y ¿a qué llamamos confucianismo? Antes de empezar a definirlo querría expresar un primer apunte propio al respecto: la validez y utilidad de cualquier definición de religión debe estar constantemente sometida a revisión y no debería ser válida o completa de forma definitiva. Tenemos que respetar el poder de la práctica religiosa y deberíamos ser nosotros, los académicos que nos dedicamos al estudio de las religiones, quienes tratáramos de ajustar nuestra percepción en las definiciones y conceptos de la religión.

Otro apunte importante a tener en cuenta es que si ya hay dificultad en Occidente para definir religión, en China el problema se multiplica a la hora de definir

³² Me refiero al gran debate generado en China y que dura ya unos cuantos años. Este debate gira en torno a la religiosidad o no del confucianismo. Más adelante (páginas 75-104) hablaré más extendido sobre dicha controversia.

al confucianismo como religión, se mezclan problemas lingüísticos y epistemológicos. Es tarea difícil trasladar el concepto de religión³³ a un país que ha estado desinteresado por la religión. Como bien dice el profesor Chen:

...la dificultad de definir al confucianismo en términos de religión es multifacética: lingüística, ideológica, epistemológica, etc. Mientras los dos primeros tipos de problemas pueden atribuirse a la peculiaridad de la textualidad china, el desafío epistemológico guarda relación con la dificultad de transculturalizar el concepto de religión, originalmente eurocéntrico, en el vocabulario chino, el cual es indiferente, si no invidente, a la terminología de la religión. Dicho desafío también tiene que ver con reconceptualizar el confucianismo de acuerdo con los paradigmas y marcos de referencia derivados de la concepción occidental de religión. Por lo anterior, una valoración sólida de la capacidad de definición del confucianismo dentro de la categoría de religión depende en última instancia, si no es que de forma exclusiva, de una actitud metodológica legítima con la cual se emprenda la transculturalización del concepto de religión en la textualidad china (Chen, 2012: 133).

1.1. La problemática de los términos “sagrado y religioso”

Con frecuencia se discrimina muy a la ligera lo sagrado de lo profano y muchas veces depende del campo científico del que venga el especialista: filosofía, antropología o cualquier otro campo científico. Pero a veces es muy fina la línea que separa lo uno de lo otro. La propia necesidad de explicar un fenómeno religioso exige que no solo se necesite de un especialista, sea filólogo, historiador, filósofo, antropólogo, psicólogo o arqueólogo, sino que requiere de todos a la vez, y, posiblemente, todos en uno. Lo religioso debe ser tratado por equipos de trabajo de diferentes especialidades que permitan ver desde múltiples puntos de vista. En algunas sociedades los comportamientos religiosos son imposibles de separar de los económicos. Sin embargo nosotros tendemos a definir la religión según las pautas que nos impone nuestra cultura. En Occidente estamos acostumbrados a separar la religión de la política, o de la

³³ Me refiero, desde Occidente a China.

economía, pero no en todas las sociedades es así, no siempre separar lo sagrado de lo profano es tan fácil.

Tampoco hay que olvidar que los comportamientos religiosos también son heredados, y esta herencia actúa en nosotros irremediamente y por tanto nos es imposible librarnos del religiocentrismo³⁴ en su totalidad, es decir, cuando definimos el concepto sagrado lo hacemos desde nuestro punto de vista portadores de esa herencia.

Hay que abrirse a la diferencia, porque en las religiones hay un mundo muy diverso. Pero para que la defensa de mi tesis tenga un mínimo de rigor científico en su argumento, he tenido que buscar los aspectos comunes de todas ellas, porque de otra forma me sería imposible una defensa firme, ya que con la multitud de religiones que existen y que han existido sería muy difícil definir sin fisuras y con exactitud el término *sagrado o religioso*. La única forma posible sería indicando lo que asemeja a unas religiones con otras y lo que las une, y por ese mismo motivo, por la gran cantidad de religiones que existen, he tenido que hacerlo sobre todo con las más importantes. De esta forma la definición del concepto *religión* se hace más o menos abarcable. Eso sí, hay que tener en cuenta que aquello que las diferencia es lo que hace que en el término quepan ciertas culturas y enseñanzas o doctrinas que en un principio no eran consideradas religiones.

Del mismo modo y con un método parecido, he utilizado las definiciones de los autores estudiosos del tema y he hecho una síntesis de estas con las más comunes, explicando lo que ellos entienden de dichos conceptos y he nombrado las frecuentes. También he intentado sacar alguna conclusión de estas definiciones, aunque he tenido mucho cuidado a la hora de definir las para no caer en la tentación de darle mayor importancia, o tener más presente, las definiciones que se adecúan más a una religión que a otra, ya que todos tendemos a examinar los conceptos religiosos teniendo presente la religión que ha impregnado nuestra sociedad, en la que vivimos y en la que nos hemos educado desde pequeños. Creo que he hecho un gran esfuerzo para apartarme de esa tentación constante.

³⁴ Díez de Velasco define este término como la filtración de la realidad religiosa en clave de nuestra propia religión.

1.1.1. El término “religión” en Occidente

Antes de definir lo que entiendo por religión, voy a indicar brevemente mi posición en cuanto a la valoración de la misma, pues las definiciones seguramente no son inmunes a las valoraciones diversas que del hecho religioso encontramos en nuestra cultura. No creo necesario entrar en una justificación a fondo de mi opinión, lo que caería fuera de los objetivos de este trabajo. Ahora solo trato de exponer mi concepción de la religión en cuanto que voy a aplicarla en el análisis del confucianismo.

Ocurre que en Occidente ha habido a lo largo de la Historia mucha literatura que ha afectado con valoraciones negativas el concepto “religión”. F. Nietzsche escribió que tras la muerte de Dios le toca al hombre crearse a sí mismo y que todos le hemos matado, según escribe en su *Parábola del Hombre loco*:

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco, que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza pública y gritaba sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Y que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno... ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros... Entonces, el hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con su mirada. ¿Adónde se ha ido? – Exclamó -, yo voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos” (Nietzsche, 2000: 184).

Por su parte, Karl Marx pensaba que, más allá de la ignorancia, el fenómeno religioso tiene unos orígenes patológicos arraigados de origen social, la explotación del hombre por el hombre. Marx llega a decir que la religión es el opio del pueblo: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx, 1979: 93-106). Este concepto que tiene Marx sobre la religión va a ser importante para entender por qué a partir de que el Partido Comunista Chino sube al poder, el concepto religión tendrá un carácter peyorativo.

Sigmund Freud, atribuía la raíz de la religión a un complejo de origen psíquico, pero con profundos orígenes culturales, es decir, el complejo de Edipo, que es el estado cuando el hombre se siente indefenso frente a un poder superior, este poder superior toma la figura del padre. Así lo describe Freud:

Cuando el individuo en su maduración, en el porvenir de una ilusión, advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, no obstante temerlos, encargará de su protección (Freud, 2007: Vol. 21, 82-83).

Por lo tanto, para Marx y Freud,³⁵ la base de la religión se sujeta en motivos patológicos, por desconocimiento, por injusticia o, en el caso de Freud, por complejo de Edipo. Es fácil deducir que para estos grandes pensadores la religión estaba destinada a desaparecer en cuanto la sociedad madurase. En mi opinión, se equivocaron. La sociedad ha madurado y la religión no ha desaparecido. Ni creo que lo haga nunca. En todo caso se transforma y en esta transformación la razón y el libre albedrío van tomando más importancia. Decir, como hace Marx, que la religión es el suspiro de la persona oprimida, es una definición tan simple que no hace justicia a la mayoría de las personas que creen. En su análisis social, Marx reduce el significado de la religión infinitamente, ya que lo que quiere remarcar es que la religión es usada por las clases dominantes como instrumento para controlar al pueblo. De esta forma, el pueblo pensaría en una vida utópica y eterna, y se conformaría con su posición. No estoy de acuerdo con su planteamiento porque hoy día en sociedades más justas, la religión sigue siendo un pilar importante de ellas. Tampoco estoy de acuerdo con Freud para quien la religión es una neurosis que intenta tapar las ansias más primitivas, como el deseo de protección de un padre. Freud reduce la religión a un problema psicológico de culpabilidad. Aunque hubiese un mínimo de consistencia en su argumento, este es muy deficiente, porque la religión es mucho más que la figura de un padre creada por sentimiento de culpabilidad. Yo diría que la religión está intrínseca en el ser humano, casi desde los tiempos del Hombre de Neanderthal, cuando este ya enterraba a sus muertos.

³⁵ También para Comte.

Mi opinión está mucho más cerca de la de Erich Fromm, que se distancia en esto de Sigmund Freud, pues para él, el devenir de la religión no corre peligro. Razona a partir de que en el pasado no hay cultura que no tenga religión, y cree que lo mismo ocurrirá en el futuro y, concluye, que el ser humano necesita para orientarse de un objeto al que venerar porque, según él, esto está arraigado en la existencia humana. Para él el dilema es, si el tipo de religión que estamos tratando contribuye al desarrollo potencial de la humanidad del hombre o por el contrario, paraliza ese potencial (Fromm, 1956: 45). Creo firmemente que este fue el camino importante que tomaron los Zhou y que tanto promulgó Confucio; al dar prioridad a la virtud en las exigencias del Cielo, crearon una religión que desarrolló las potencias específicamente humanas.

En mi propia definición de religión tengo muy en cuenta las palabras de Brelich: “En la mayor parte de las civilizaciones que llamamos primitivas, lo que llamamos “religión” se manifiesta incluso en los detalles más pequeños de la vida cotidiana” (1977: 37). Estas palabras de Brelich hay que tenerlas muy en cuenta a la hora de valorar otras realidades que no sean las occidentales. Respecto a esto Díez de Velasco comenta lo siguiente:

“La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia grecolatina, ha mantenido algunos términos (por ejemplo, religión) forjados en una sociedad determinada, incrementando así la complejidad del campo semántico, pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea por tanto un problema de solución muy compleja, que es la excesiva dependencia de la Historia de las Religiones respecto al lenguaje religioso europeo” (Díez de Velasco, 1995:48).

Como apunta Grondin, Cicerón llama religiosos a aquellos que examinan con cuidado todo cuanto se refiere al culto de los dioses y los releen. Releer aquí se refiere a examinar con minuciosidad y en latín se escribe *relegere*. Es de este verbo del cual saca Cicerón la palabra *religio* o sea religión (Grondin, 2010: 91-92).

De acuerdo a lo que Durkheim expone en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, la dualidad entre religioso y secular sostiene un vínculo de antagonismo. Lo religioso mantiene un resultado duplicado de alejamiento y de adherencia. De alejamiento porque origina separación en la ceremonia y produce culto y veneración. Y

de adherencia porque se transforma en objeto amado y deseado (Durkheim, 1982: 23). Rudolf Otto³⁶ en su obra *Lo santo*, lo llamaría “una trascendencia en la immanencia”.

En mi opinión ese antagonismo del que habla Durkheim es evidente: lo secular se refiere a la naturaleza del día a día del individuo en el mundo físico, lo religioso es eterno y alude al mundo espiritual; lo profano caduca, lo sagrado no. Existe un distanciamiento evidente entre los dos. Eso sí, Durkheim le da supremacía a los elementos sagrados sobre los seculares. Pero, un elemento profano puede convertirse en sagrado. Estoy de acuerdo con Eliade, cuando dice, en su obra *Lo sagrado y lo profano*, que en el momento que un árbol se vuelve un objeto de culto, no es venerado como árbol, sino como una hierofanía³⁷ (Eliade, 1981: 10-11).

Por otro lado, Eliade piensa que el fenómeno religioso cuando se aborda desde otras ciencias se suele omitir su esencia: “Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir, su carácter sagrado.” (Eliade, 1974: 18).

Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo*, denominó Numen o Numinoso, a la conciencia de un “mysterium tremendum”, es decir, de algo misterioso y terrible que inspira, al mismo tiempo, temor y veneración. Para él esta conciencia sería la base de la experiencia religiosa de la humanidad. Este autor influyó en la obra de Joachim Wach, quien subraya la necesidad de una simpatía o congenialidad entre el investigador y la religión investigada y define a la religión como una experiencia de lo sagrado (Wach, 1944: 10-13).

Bien se podría aplicar al confucianismo las interesantes palabras de Joachim Wach cuando dice:

³⁶ La de Otto es una fenomenología fundamentada en el sentimiento de lo sagrado y la relación que existe entre el objeto de la religión y el sujeto. Es decir, una fenomenología que se fundamenta en el sentimiento experiencial de un “mysterium tremendum” como él lo llama.

³⁷ “Hierofanía” es un término que utiliza Mircea Eliade para designar objetos en los cuales se manifiesta lo sagrado

“Un mínimo de expresión teórica está siempre presente en la intuición o experiencia religiosa original. Esta intuición está a menudo representada de forma simbólica, lo que implica en sí mismo los elementos de pensamiento o doctrina. Esta primera percepción se formula más o menos de forma bien definida y coherente en afirmaciones teóricas” (Wach, 1944: 19).

Para este autor el elemento moral se halla en nociones de naturaleza religiosa, por eso afirma lo siguiente: “Las nociones centrales religiosas del pecado y de salvación, incluso de lo sagrado, tienen connotaciones morales. Una demostración fenomenológica de la fundamentación de los valores morales fue el objetivo de los últimos esfuerzos de Rudolf Otto” (Whach, 1951: 222).

Estoy de acuerdo con Wach en cuanto al mínimo de expresión religiosa y a los símbolos y con Otto en cuanto al carácter Numinoso de algunas religiones. Pero, Otto antepone lo Numinoso como el elemento primordial en la religión y en este punto no estoy de acuerdo con él. Si a una religión le faltase su parte moral o de transformación última para llegar a una meta cuyo fin es mejorar como persona, o sea la perfección moral, esa religión bien se podría confundir con mera brujería o superstición. Si ponemos el caso contrario, o sea, una religión que solo tiene su parte moral y nada numinosa, es posible que también se pueda confundir con filosofía, pero esta filosofía sería parecida a la que utilizan algunas religiones orientales. No es difícil de ver que cualquier religión debería implicar una contribución al mejoramiento del mundo mediante las buenas obras. Si uno piensa cuál de las dos religiones aportarían más a fomentar el bien en el mundo: la numinosa o la moral, creo que la segunda ganaría por goleada. Simplemente hay que tener en cuenta que religiones como el budismo apenas contienen ese “*mysterium tremendum*”, y tampoco el confucianismo. Por este motivo no puedo estar de acuerdo con Otto.

Vamos comprobando cómo el término *religioso* es un concepto complejo difícil de definir. Así, en estos términos, concluye Díez de Velasco una definición suya que más abajo trataré de explicar para una mejor comprensión:

“...religión sería tanto lo social como lo individual, tanto lo gestual como lo cognitivo, tanto lo que se construye por medio de conductas como lo imaginario, tanto lo que no se

expresa bien más allá de los silencios como lo que brilla en lo espectacular y anega los sentidos. La religión se caracteriza por la diversidad, por la pluralidad” (Díez de Velasco, 2006: 15).

En religión existen dos realidades que se combinan: una es la interior, que trata de la conmoción espiritual que uno mismo experimenta; la otra es la exterior, la que conecta con el otro, la que se expresa a base de práctica. La información que obtenemos es de esta última realidad, sin embargo la primera, la que no se documenta y es la que tiene una importante dificultad de transmisión mediante el lenguaje, uno solo consigue una pequeña aproximación a ella. Esto sería una barrera difícil de superar porque hay componentes del sentimiento religioso que son inefables. La segunda, como comportamiento colectivo se convierte en un verdadero poder en la sociedad. Esto es lo que se refiere Díez de Velasco cuando habla de lo gestual y lo cognitivo.

Para muchos la verdadera religión es la que da más importancia a lo individual, piensan que así se tiene un diálogo más directo con lo divino³⁸ y piensan que las religiones colectivas desprestigian el concepto de religión. Pero para otros tantos estas serían más ejercicios de espiritualidad y no tanto religión. Es este el motivo por el cual Díez de Velasco afirma que religión es tanto lo social como lo individual.

Émile Durkheim rechaza definiciones de religión, como por ejemplo la de relacionarla con Dios. Este autor habla de la religión de la forma siguiente: “En el fondo no hay, pues, religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de diferente forma, a determinadas condiciones de la existencia...” (Durkheim, 1982: 9). Y la define de este modo “La religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir cosas puestas aparte y prohibidas” (Durkheim, 1913: 47).

Estoy de acuerdo con Durkheim: no solo las religiones monoteístas son verdaderas y también creo que la religión es un sistema unificado de creencias y prácticas con elementos sagrados, pero yo no lo calificaría de cosas prohibidas. Para que lo sagrado de la moralidad se exprese a través de hábitos, costumbres y opiniones públicas, debe darse un proceso dinámico de discordias y reconciliaciones. Según

³⁸ Un ejemplo de esto son las religiones asiáticas.

Bellah, la religión civil es la conciencia fundamental de los ciudadanos. Este autor, que muestra grandes afinidades con la visión de Durkheim, establece su planteamiento sobre la moralidad y argumenta que la religión civil es una forma genérica de moral, que no puede establecerse, sino que emerge paulatinamente de las personas (Bellah, 2006: 246).

Para Melford Spiro la religión es una institución que consiste en una interacción culturalmente modelada con seres superhumanos. Para él el sobrenaturalismo ofrece explicaciones alternativas para el sufrimiento y, por lo tanto, satisface las necesidades existenciales.³⁹ Spiro afirma que la creencia en estos superhumanos está en todas partes y es un elemento fundamental a la hora de definir la religión (Spiro, 1966: 90-100).

Entiendo lo que quiere expresar Spiro con el término “superhumanos”, pero no comparto con él que la religión sea una institución,⁴⁰ ya que esta calificación dejaría a algunas religiones no europeas fuera del concepto. Por su parte, Grondin habla en estos términos del símbolo religioso:

“El culto creyente que es lo que constituye a toda religión, supone una dimensión simbólica. Realiza acciones y ritos cuyo alcance va más allá de los gestos mismos, se sacrifica una oveja para conseguir que los dioses sean favorables...el mundo de la religión es un mundo simbólico” (Grondin, 2010: 51).

Estoy muy de acuerdo con Grondin en cuanto a lo de la dimensión simbólica. Cuando esa dimensión simbólica ha llegado a un objeto, o un objeto se ha convertido en símbolo, lo sagrado se objetiviza⁴¹ y es lo que Eliade llama hierofanía. Grondin también nos habla sobre las ideas que se prejuzgan a priori en religión y escribe lo siguiente:

“La universalidad de la religión nos hace pensar en la variedad infinita de cultos y religiones. Tiene la característica de prevenirnos contra las ideas preconcebidas a propósito de la religión, que la asocian con excesiva facilidad o demasiado cómodamente a una forma particular de religión...” (Grondin, 2010: 54).

³⁹ El enfoque de Spiro es contrario al enfoque funcionalista de Durkheim.

⁴⁰ Me refiero a que hay tradiciones que en su esencia son religiones, aunque no estén institucionalizadas.

⁴¹ Este concepto y la idea que encierra lo cojo prestado de Durkheim.

Esto que dice Grondin ocurre sobre todo con el religiocentrismo europeo del cristianismo y basado en la fe. Jordan Paper dice a este respecto que “Las definiciones de religión basadas en la fe, definición particularmente cristiana, determina que todos los chinos educados no son religiosos” (Paper, 1995: 10).

Estoy muy de acuerdo con Joseph Adler cuando afirma que la definición de religión de Frederick Streng es especialmente adecuada para religiones chinas (Adler, 2014: 6). La idea de Streng es que la religión es un medio para la transformación última (Streng, 1985). En el caso del confucianismo, el objetivo de la Sabiduría es el punto final de esa transformación. El Cielo (*Tian*) simboliza la ultimidad o el Absoluto⁴² que hace eso religioso. Esta "Transformación" como dice Adler, no solo la recibe el Sabio, sino que también es una característica del propio Sabio, que transforma todo por donde él pasa. El Sabio, a través de su *de* o virtud, transforma a los demás y a la sociedad misma. Así aparece en el Libro de Mencio: “Por todo lugar donde aparece un hombre superior se producen cambios; donde quiera que viva emana una energía espiritual que fluye hacia arriba y hacia abajo como la del Cielo y la tierra...” (*Mencio* 7A.13. Pérez Arroyo: 356). Es como la Estrella Polar de la que hablaba Confucio: “El que gobierna mediante la virtud es comparable a la Estrella Polar, que permanece en su lugar mientras la masa de los cuerpos celestes se vuelve a saludarla” (*Analectas* 2:1. Pérez Arroyo: 71). Esto se consigue mediante el ejemplo. Me quedo con la idea de Streng de transformación última para un poco más adelante dar mi propia definición de religión.

Por su parte Paul Tillich define el estado religioso como: “El estado de ser aprehendido por el interés fundamental, trascendencia última” (Tillich, 1963: 4). También me quedo con esta idea de Tillich cuando habla de trascendencia última, así como Streng, por su parte, lo hace de transformación última. Esta idea es importante para mi idea de religión, pues no está alejada de la idea del Camino en el confucianismo, o sea, la Ley que el Cielo ha introducido en los seres humanos para que se dirijan a su destino, y este no es otro que la perfección moral o sabiduría.⁴³

⁴² El Absoluto es el elemento esencial que hace de una tradición que sea religiosa. Más adelante desarrollaré mejor este término, el cual es muy utilizado por Taylor (punto 7.2, páginas: 240-260).

⁴³ Este pudiera ser el Absoluto religioso más importante del confucianismo y no el ritual como apunta Fingarette, ni el Cielo como apunta Taylor. Más adelante explicaré porque el Camino o la Ley del Cielo es para mí tan importante o más que el Cielo y lo haré apoyándome en Kan (punto 7.5, páginas: 307-325).

Comte, en su obra *El Discurso sobre el espíritu positivo*, explica cómo el ser humano ha pasado en su desarrollo por tres fases: la teológica o imaginaria, la metafísica o abstracta y la positiva o real. Es en la primera fase en la cual el hombre primitivo ideó unos poderes superiores a él como los fetiches, los dioses o el Dios único. De esta forma daba explicación a la raíz de los variados fenómenos naturales que le asombraban, y con estos dioses nació la religión (Comte, 2017).

Independientemente de cómo interprete cada uno el término “religión”, como ya he comentado más arriba, uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos al tratar con el término “religión” es el religiocentrismo. Son muchos los académicos como Chen Ming, los que instan a sus colegas a no tratar la cuestión con los paradigmas occidentales. La perspectiva debe ser más amplia para que el término religión sea mejor entendido. Brelich dice lo siguiente al respecto:

“Dicha dificultad se explica, en efecto, por otra razón que suele olvidarse frecuentemente, a pesar de su evidencia: que el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que continúa formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental. Es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio, particulares” (Brelich, 1977: 34).

Siempre se ha querido asimilar la experiencia religiosa cristiana con las religiones del pasado, lo cual no deja de ser un error metodológico. En esto insiste Brelich: “... se le daba al término *religión* un sentido que dependía muy estrechamente de la experiencia religiosa cristiana...” (Brelich, 1977: 35).

Aunque aquí mismo, en Occidente, no hay acuerdo a la hora de definir lo que es *sagrado* o *religioso*. Existe cierta inclinación en Occidente a valorar lo que no se ajusta a los patrones del cristianismo como fuera del ámbito religioso, o como falsa religión. También ocurre lo mismo a muchos musulmanes, judíos, etc., en función de sus respectivos sistemas de creencias. Me quedo con la teoría de los que defienden que no existe un criterio único, ni una única definición para abarcar a todas y cada una de las

religiones. Dicho de otra forma e insisto en la idea: cualquier definición de religión se quedaría corta e insuficiente para abarcar a todas las religiones existentes.

Por ejemplo: no se puede apartar a una religión, cultura o doctrina de la denominación de religión, o tacharla de falsa religión, solo por el hecho de no tener paraíso, o ángeles, o por no creer en el más allá, o por tener una divinidad zoomórfica, por tener o no infierno, por tener cielo o no, incluso por no tener un dios u otras divinidades. Tampoco por ser una religión de carácter “numinoso”, según la denominación de Rudolf Otto (Otto, 1998),⁴⁴ o con o sin “resignación infinita” según Kierkegaard (Kierkegaard, 2005).⁴⁵ Se podría seguir enumerando multitud de características para definir el concepto “religión”. Prevosti, Doménech y Prats lo definen de la siguiente forma:

“Religión es una palabra latina, (...) La religión (...) se puede definir por medio de la práctica de unos ritos o ceremonias donde los individuos encuentran un elemento de orden o de sentido para su vida, incidiendo también en la aglutinación y ordenación de la vida de la comunidad (...) En las religiones de Asia Oriental el elemento ritual prevalece muchas veces por encima del intelectual... (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 19-20).

Esta definición de religión, a mi juicio escasa, pero acertada, que dan estos profesores se ajusta perfectamente a las prácticas confucianas, pues dice que el concepto de religión se puede definir por medio de la práctica de ritos y ceremonias y se sabe de la intensidad y frecuencia con la que empleaban los antiguos chinos estas prácticas. Terminan estos profesores recalcando la importancia del ritual en las religiones, ritual, por cierto, que era muy frecuentado por Confucio, como se puede deducir de muchos textos, por ejemplo de las *Analectas*.

Cuando se analiza las distintas religiones se puede observar cómo no coinciden en ciertas características, y en este caso el confucianismo no es una excepción: tiene una divinidad (el Cielo) a la que se hacen sacrificios; este Cielo sanciona y salva, se hacen

⁴⁴ Para Otto numinoso es todo aquello que queda en lo religioso después de quitar la parte moral. Esta parte de la religión, lo numinoso, es para Otto la más importante.

⁴⁵ La resignación infinita de Kierkegaard es el último estadio anterior a la fe, de manera que quien no haya alcanzado este estadio, no puede tener fe.

ofrendas a los difuntos, a sus antepasados, porque se cree que sirve para algo, y tiene una doctrina moral como el cristianismo y el budismo. Por el contrario, ni tiene paraíso, ni infierno, ni divinidad antropomórfica⁴⁶, ni ángeles.

Por lo tanto, queda claro que existe cierto grado de dificultad al definir el concepto de *religión*. Hasta hace bien poco, con la irrupción de las ciencias religiosas, digamos que la mayoría de los occidentales no se sentían a gusto cuando estaban ante formas de manifestación de lo sagrado que no les eran familiares. Por ejemplo: a un occidental le costaba, y en algunos casos les sigue costando, creer y aceptar que un árbol o una piedra pudiese tener carácter sagrado. Sin embargo esto en otras culturas, como en algunos pueblos primitivos de África, es cosa muy común. El árbol y la piedra se convierten en “hierofanías”.

Antes de pasar a hablar de la problemática del término “religión” en China, me gustaría dejar clara mi postura en cuanto a lo que yo entiendo como “religión”. En primer lugar, me quedo con la teoría de los que defienden que no existe una única definición, un criterio único, ni para abarcar a cada una de las religiones. Por lo tanto, al intentar aclarar los conceptos “sagrado” y “religión” se deduce que no es tarea sencilla, cualquier definición de religión sería insuficiente para aglutinar a todas. En segundo lugar, pienso que la religión es intrínseca al ser humano, desde tiempos remotos. Y en tercer lugar, a mi modo de ver, es bastante lógica y acertada la idea de religión de Durkheim cuando dice que es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas. Pero todavía tengo más afinidad con la idea de Streng sobre que la religión es un medio para la transformación última.

Otra cuestión sería si hay religiones falsas y religiones verdaderas. Para Durkheim todas las religiones son verdaderas a su manera. Kant no estaría de acuerdo, pues para él una religión que transgreda los preceptos morales sería falsa. Mi opinión está más cerca de la de Kant⁴⁷ y también de la de Fromm: ya que si el tipo de religión que estamos tratando contribuye al desarrollo potencial de la humanidad del hombre me parece más veraz que otra que paralice ese potencial. Porque si no, cómo se diferencia

⁴⁶ Esto sobre todo ocurre a partir de la dinastía Zhou. Explicaré más adelante el cambio de divinidad que se produjo en el cambio de la dinastía Shang a los Zhou.

⁴⁷ El pensamiento sobre la religión que tiene Kant lo explicaré más adelante (páginas: 307-325).

la religión de la brujería o del wuismo, por ejemplo. Estas últimas ideas que apuntan Streng y Fromm sobre la religión se ajustan perfectamente al confucianismo.

Por todo lo expuesto, argumentaré que el confucianismo puede entrar en la categoría de religión. Porque en el caso del confucianismo, el objetivo o transformación última de Streng es la Sabiduría, puesto que es el punto final de una transformación que pasa por ser un *Junzi*⁴⁸ hasta llegar a sabio. También pienso que es una religión porque el confucianismo desarrolla el potencial humano del que habla Fromm. Para los confucianos la moral es lo específico de las personas y es lo que las hace humanas. Desarrollar esa moral es intentar alcanzar la sabiduría, por lo que no me cabe duda, que el confucianismo intenta desarrollar completamente el potencial humano. Como he dicho antes, este fue el camino importante que tomaron los Zhou y que tanto promulgó Confucio, al dar prioridad a la virtud en las exigencias del Cielo, crearon una doctrina religiosa que desarrolló esas potencias específicamente humanas. Por último, Kant pensaba que la parte primordial de una religión es su parte moral. Si hay una religión, doctrina o cultura que de importancia a la virtud, conducta y moral, ese es el confucianismo. Pero, no hay que olvidar, que en el confucianismo, todo esto solo es posible si uno va en seguimiento con el Mandato del Cielo. En este caso la divinidad, el Cielo (*Tian*) simboliza esta transformación última y hace que todo esto sea religioso.

1.1.2. El término “religión” en China

Si el término “religión” en Occidente ha tenido múltiples interpretaciones, a eso hay que añadirle el problema de su interpretación en China. Las cuestiones que se presentan son múltiples: ante todo, la de la traducción de dicho término al chino, por otro lado, las concepciones chinas sobre la religión y las definiciones que de ella han dado los estudiosos chinos, la percepción popular del hecho religioso en China, así

⁴⁸ En la mayoría de las traducciones occidentales aparece como hombre superior o noble. Tanto noble como hombre superior tienen connotaciones morales a partir de Confucio. Una definición más exacta de *Junzi* sería: un hombre que sin llegar a ser perfecto, tiene un gran valor moral y una gran sabiduría. Es un hombre con grandes virtudes que está constantemente intentando perfeccionarse. Aunque alguna vez cae en errores, se arrepiente rápidamente y no los vuelve a cometer. Es un ejemplo a imitar.

como la cuestión de la adecuación o no de un concepto de origen occidental a la cultura china y sus tradiciones espirituales.

En primer lugar, pues, el problema de traducir el término "religión" al chino. En este país este término tiene una corta existencia, ya que se remonta a principios del siglo XX, con la influencia de las ideas occidentales. Prevosti, Doménech y Prats, comentan al respecto lo siguiente: "Se aplican palabras occidentales a realidades que son ajenas. En cuanto al concepto de religión, no había en la tradición cultural china una palabra que fuera un equivalente mínimamente preciso de nuestra palabra" (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 15). Entonces, desde esta perspectiva, desde el punto de vista chino, es difícil calificar como religión al confucianismo. Y como dicen estos autores, esto no solo ocurre con el término religión, sino también con la palabra filosofía (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 16). Por lo cual siempre sería más acertado utilizar el concepto de pensamiento chino.

Según explica Yong Chen: "En el chino tradicional, el equivalente más cercano al término occidental de "religión" es *Jiao*, como se aprecia en los términos *rujiao*, *daojiao* y *fojiao*, es decir, confucianismo, daoísmo y budismo" (Chen, 2012: 26). Pero el término *jiao* no adquirió este sentido actual como "religión" hasta el final del siglo XIX. Propiamente, *jiao* significa "enseñanza", y *Sanjiao* es la denominación que se utilizaba para designar tres enseñanzas, no religiones, a saber, el budismo, el taoísmo y el confucianismo. Este término apareció por primera vez en el siglo IX en China (Masini, 1993). Pero desde que el concepto occidental entró en China se recurrió a *zongjiao*, término que ya existía y que significaba algo así como enseñanza ancestral, pero que ahora va adquirir un nuevo significado. Aun así, conceptualizar este término en China no es sencillo, debido a que la disciplina de religión en el academicismo de este país está en pañales, pues nace ya entrado el siglo XX (Chen, 2012: 30). A partir del último cuarto del siglo XX cada vez más universidades y academias crean secciones e institutos dedicados al estudio de la religión, la mayoría dentro del departamento de filosofía.⁴⁹

⁴⁹ Aunque su estudio aún estaba limitado a los textos históricos y en general la actitud hacia la religión era todavía negativa.

El término religión se debe plantear desde los dos puntos de vista, el occidental y el chino, puesto que como se sabe no tienen el mismo significado. Esto sucede más en la mentalidad de la población, no tanto en la de algunos intelectuales y menos en el diccionario chino. Yong Chen trae a colación el término religión sacado del Zongjiao Dacidian, que es el Diccionario de Religión en China. Este diccionario fue publicado en 1981 por Ren Jiyu. Un breve resumen de la definición de religión de este diccionario, es la siguiente:

.... Los seguidores de la religión creen que esta fuerza mística trasciende y gobierna todo, que dicta el progreso de la sociedad y que decide el progreso y fortuna de la humanidad. Esta fuerza mística inspira temor y adoración en los seres humanos, sentimientos que dan pie a doctrinas y rituales....⁵⁰

Si uno lee esta definición no es de extrañar que Ren Jiyu abogara por incluir al confucianismo como religión. Veamos paso a paso la definición: La característica definitiva de la religión es la creencia de que más allá de este mundo existe una fuerza o entidad mística, sobrenatural. En el confucianismo *Tian* es una fuerza mística y sobrenatural; el mismo Confucio creía que *Tian* transcendía, gobernaba todo y que dictaba el devenir de los humanos, por eso Confucio dijo: “El Cielo produjo en mí la virtud, ¿qué mal me podría hacer Huan Tui?” (*Analectas*, 7: 22. Pérez Arroyo: 111). O esta otra “...Qué el Cielo me castigue en todo lo que haga mal...” (*Analectas*, 7: 26. Pérez Arroyo: 104).⁵¹ Sigue diciendo la definición del diccionario, que estos sentimientos de adoración y temor dan pie a doctrinas y rituales. La doctrina de Confucio se basa en esta adoración que él sentía por el Cielo porque él mismo creía que el Mandato del Cielo hacia él era inculcar una doctrina ética en los hombres. Por último, los rituales a los antepasados y a los espíritus, en mi opinión, tienen un carácter sagrado, porque es difícil explicar que se pueda hacer un ritual de agradecimiento a algo que no existe o en lo que no se cree.

La dificultad radica en aplicar un término de origen europeo a una tradición de carácter único. Los estudiosos chinos tienen el problema doble de la ambigüedad lingüística y la importación masiva del concepto occidental de religión. Como explica el

⁵⁰ Extraído por Yong Chen de Zongjiao Dacidian, Jiyu, Ren, 1981.

⁵¹ Se pondrán más casos donde aparece el Cielo como protagonista de los textos confucianos, a lo largo de la tesis.

profesor Chen, el término más equivalente al occidental de religión sería *zongjiao*, pero con importantes diferencias, pues como explica este profesor, mientras en la academia *zongjiao* todavía está anclado a la ética, la filosofía y otras categorías, a nivel popular, se le asocia con nociones de feudalismo, superstición y atraso.⁵² Esto es debido, entre otras cosas a que aún prevalece el sentimiento del Cuatro de Mayo. Chen argumenta que hay grandes contrastes entre la recepción del término *rujiao* y el término religión en Occidente, pues a diferencia del primero, el cual se ve con indiferencia y suspicacia en China, el concepto de religión en Occidente tiene mucho menos resonancia crítica, bien sea en la academia o en ámbitos populares, pues en vez de asociársele con feudalismo superstición y atraso, la religión es apreciada desde la espiritualidad, la moralidad y la pasión (Chen, 2012: 60). Aquí el gran contraste al que se refiere Chen, más que al concepto, le atañe al grado de valoración, positiva o negativa. Pero este grado de valoración también es muy importante tenerlo en cuenta para comprender porque algunos académicos chinos no asocian el confucianismo con religión.

Yong Chen dice que Ren Jiyu⁵³ tiene una marcada influencia de los paradigmas cristianos. Sin embargo, los intelectuales del Cuatro de Mayo estaban influidos por el discurso ideológico del cientifismo, por lo que para ellos la religión y la ciencia eran incompatibles. Y apunta este autor que, Jiang Qing⁵⁴ asegura que el concepto occidental de religión no es compatible con la estructura interna de la cultura china y que el valor y relevancia del confucianismo no puede valorarse desde la religión (Chen, 2012: 107).

Hoy en día no es de extrañar que uno se halle en China y perciba que la mayoría de los chinos no conciben el confucianismo como una religión. Una razón de que esto sea así es porque allí el concepto *religión* tiene un carácter con tintes peyorativos ligado a la superstición. Por ese motivo no lo entienden como en Occidente. Por ejemplo, siempre estará más cerca de ver caracteres sagrados en la doctrina de Confucio un occidental, que un chino.

⁵² Esto a priori parece que también sucede en una buena parte de la sociedad occidental, pero existen zonas geográficas como el sur de España o el sur de Estados Unidos donde la religión se vive con mucha pasión y espiritualidad

⁵³ Ver nota 5.

⁵⁴ Nacido en 1953. Crítico con el Nuevo Confucianismo y con la Democracia Liberal.

Es algo lógico que si, por ejemplo, a un tibetano le preguntan si el cristianismo es una forma de meditación, el contestaría teniendo en mente el concepto de meditación en su región. Si un concepto no significa lo mismo en un lugar del mundo que en otro, es normal que en los dos lugares tengan diferentes formas de catalogar ese concepto. No es lo mismo el concepto de religión en China que en Occidente. Pero los nuevos académicos y los nuevos estudios en disciplinas como las Ciencias de las Religiones ya son mucho más universales.

Otras definiciones de religión en China, sería por ejemplo la que extrae Yong Chen de Liang Qichao, pupilo, pero también oponente de Kang Youwei, quien definió la religión de este modo:

La tan socorrida religión es específicamente la creencia en la superstición. La autoridad de la religión reside fuera del alcance del cuerpo físico. Toma el alma por albergue, la adoración por ritual, la trascendencia por propósito, el cielo por meta y la fortuna en la siguiente vida por convicción. Aunque hay distintos tipos de religión, todas comparten características básicas (Chen, 2012: 93).⁵⁵

Chen remarca las palabras de He Guanghu sobre que *rujiao* se usa para referirse a la religión aborígen china que se originó bajo el período Shang-Zhou y que perduró por tres mil años en un sistema religioso que tiene como centro la creencia en el Cielo. Como dice Chen, el problema de la conceptualización de los términos, es un problema empírico y antropológico que se debe investigar (Chen, 2012: 136-138). Opino que este problema precisamente se soluciona con trabajo de campo como el que ha realizado Anna Sun. Por otro lado, por el motivo que explica Chen se entiende mejor que todos los defensores del confucianismo como religión utilicen más el término *rujiao* y no *ruxue* o *rujia*, para referirse al confucianismo.⁵⁶

Yong Chen afirma: “un examen minucioso de la sociedad tradicional china arroja conclusiones muy distintas a las que subyacen en la antigua aseveración que

⁵⁵ Extraído de Liang Qichao “ Baojiao fei Suoyi Zunkong Lun” (Preservar la religiosidad confuciana no es la vía para amar a Confucio) Xinmin conghao (Nuevo Periódico del Pueblo), 2 (enero 15, 1902), p. 69.

⁵⁶ En China se suele utilizar el término *rujia* para referirse a la tradición confuciana, el término *ruxue* para referirse a la enseñanza confuciana y el término *rujiao* para referirse al confucianismo como religión. Sin embargo en Occidente solo existe el término “confucianismo”. Se explicará más detenidamente en el punto 1.2 (página 68-74).

culminó con los intelectuales del Cuatro de Mayo referente a que el pueblo chino es racionalista o agnóstico.” (Chen, 2012: 144). El profesor a su vez se apoya en C.K. Yang que afirma que “La religión penetra en los conceptos de cada estructura y de cada institución social” (Yang, 1961: 294-295). El poderoso influjo de la religión se manifiesta dentro de numerosos templos y santuarios a lo largo del paisaje de China. Asegura Chen que la expresión religiosa está presente en cada rincón del tejido social, aunque de una forma difusa y espontánea cuya característica más importante es el reconocimiento de un sentimiento espiritual que da lugar a un mundo compuesto por dioses, fantasmas, seres espirituales y sabios semidivinos (Chen, 2012: 144).

Es evidente que el profesor Chen habla de las tres tradiciones: confucianismo, budismo y taoísmo. Este mundo espiritual que narra es de la China de hoy, pero en lo fundamental se asemeja mucho al mundo espiritual que se respiraba en la dinastía Zhou. En ese examen minucioso del que habla Chen se puede observar tanto, la adoración a deidades patronales, como el culto a los ancestros, práctica muy ligada a la Piedad Filial que tanto defendía el propio Confucio.

1.1.3. El término “sagrado”

Hoy por hoy la palabra “sagrado” se utiliza bastante a la ligera, en campos semánticos que nada tiene que ver con un carácter más o menos religioso, Valdrían dos o tres ejemplos para entender esto que digo: “Tengo el sagrado privilegio de entrar a trabajar a la hora que quiero”, “Para él sus sobrinos son sagrados”, etc., El concepto “sagrado” que trato de explicar nada tiene que ver con esto. Se trata del concepto sagrado que es opuesto a lo profano y que tiene carácter común a la religión.

A la hora de hablar sobre el concepto de “sagrado” se amplía el abanico de posibilidades de definiciones que entran dentro de este concepto. Trato de demostrar que dentro de este concepto cabe más de lo que en un principio parece. Según escribe Mircea Eliade en su obra *Lo sagrado y lo profano*:

“El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados... Para la conciencia moderna un acto fisiológico como la alimentación o la sexualidad no es más que un proceso orgánico... Pero para el hombre primitivo un acto tal no es nunca simplemente fisiológico, es, o puede llegar a serlo, un sacramento o una comunión con lo sagrado” (Eliade, 1981: 10-11).

Esta idea de Mircea Eliade es esencial para formar el corpus de mi hipótesis. El hombre de las antiguas sociedades, y esto ha sido así en la mayoría de las culturas, tiende a vivir gran parte de su tiempo en comunión con lo sagrado. Para este hombre de antaño, cualquier acto común o cotidiano no es simplemente un acto fisiológico, sino que la mayoría de las veces tiene un carácter sagrado.

Si se tiene presente este argumento de Eliade, será difícil desligar de su carácter sagrado a la gran mayoría de rituales que empleaba Confucio o antiguos gobernantes de la dinastía Zhou o la dinastía Shang. Y con este mismo argumento, sería menos comprensible quitarle el carácter sagrado a los sacrificios y ofrendas que se realizaban en la antigua China, tanto al Cielo como a los antepasados.

Como dijo Durkheim el sentimiento religioso no tiene nada de imaginario y dicha vitalidad se realza, cosa que no experimenta en momentos ordinarios (Durkheim, 1913: 67). Para Durkheim lo que el hombre siente en esos momentos es totalmente cierto y real. Lo es en el plano de la experiencia y en el de los efectos prácticos que esta da lugar. Según él, no tiene nada de imaginario, es totalmente real. Este autor descubrió que la esencia de toda religión es la idea de sagrado. Concepto que está en todas las religiones pero representado de distinta forma, ya que cada sociedad o cultura utilizan hierofanías diferentes.

Según Durkheim, lo secular y lo santo no tienen asuntos en común y donde esto último comparece mediante elementos de veneración, ceremonia, o culto, lo secular no puede entrar, de esta forma jamás se inmiscuirían. El ámbito de lo sagrado está separado en dos campos que no se relacionan entre sí y esto es lo característico del razonamiento religioso. Así lo expresa este autor: “La división del mundo en dos dominios, que

comprende el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso” (Durkheim, 1982: 23).

Durkheim define el concepto “sagrado” como aquello que está alejado de lo secular y que se considera comúnmente como una característica que suele estar en todas las formas de religión. Pero, ¿quiere decir Durkheim que lo sagrado no se puede encontrar en el día a día de las relaciones humanas? Yo pienso que las cosas sagradas sí están en el día a día de las relaciones humanas, si estas se basan en la virtud y esta a su vez se basa en el Cielo. Este es el caso del confucianismo, donde las relaciones humanas son sagradas, como explica Fingarette en su obra *Secular as Sacred*. Existen relaciones sagradas porque se basan en la virtud y esta se recibe del Cielo. Esta relación queda clara en boca de Confucio cuando dice en las *Analectas*: “El Cielo produjo en mí la virtud” (*Analectas* 7:22. Pérez Arroyo: 111).

Hay que tener presente lo expuesto unas páginas más arriba: existen religiones que convierten en divinidades hasta la más mínima manifestación de la naturaleza o de la sociedad que nos rodea. Otras crean divinidades que antes fueron seres humanos. Muchas veces este proceso pasa por convertirlos primero en héroes, luego los mitifican y por último pasan a ser divinidades. Este proceso se puede observar muy bien en la antigua China con los reyes sabios. También hay religiones ateas como el budismo que no por eso dejan de ser religiones, o no por eso dejan de tener elementos sagrados.

Dicho todo esto, he escogido la definición o definiciones que he considerado más aceptable para mí del término sagrado, sin descartar siempre que dicho término estará expuesto a añadirse algo más, por los motivos ya explicados para el término religión. Una definición propia de “sagrado” que considero correcta, sería más o menos la siguiente:

Sagrado se suele designar todo aquello relativo a la divinidad, o sea, lo más importante del culto, aquello que despierta un respeto de admiración y veneración. Lo opuesto de lo sagrado es lo profano, del cual se le separa por una intuición espiritual y moral. Cuando esa intuición tanto moral como espiritual se practica en multitud, esta lo traslada a un objeto y este se convierte en símbolo para ellos. Es decir, el sentimiento o recogimiento interior se objetiviza y el objeto se convierte en una hierofanía.

Aquel que está contemplando un objeto sagrado, la mayoría de las veces, es arrastrado a actuar de una forma más elevada y más sublime por una fuerza superior que lo controla y que es muy superior a la que comúnmente siente. Esta hace que su voluntad sea arrollada desde afuera elevándolo. Esta fuerza es totalmente real y no es una ilusión. Lo que sentimos es tan real como lo que vemos u oímos. No tiene por qué ser más real algo que se toca que algo que se siente, ambos sentidos participan de la realidad. No solo lo que es demostrable empíricamente es real. El amor y la fe no pueden verse ni tocarse, pero son muy reales. Lo que sentimos o creemos es muy real y ese sentimiento, entusiasmo o creencia, muta en acción y esa acción se transforma en hechos.

Si una persona venera un objeto que valora como sagrado, esta persona siente que ese objeto le controla, pero a la vez se siente protegida y le da cierta seguridad. Una vez que se siente segura, esa persona se supera a sí misma esquivando con gran energía los problemas, de manera mucho más fácil que si esa persona no sintiera ese recogimiento interior. Para fijar nuestras emociones más íntimas necesitamos objetos que las simbolicen. Muchas veces el objeto es muy pequeño, pero no siempre es así, como en el caso del Cielo en época de los Zhou. Haciendo un repaso rápido de algunas religiones distintas uno puede percibir que cualquier objeto puede representar ese papel, cualquier objeto puede servir de diana a los sentimientos objetivizados de esa multitud. Y en ese momento, ese objeto se convierte en sagrado.

Una vez explicado lo que a mi juicio significa el término sagrado, voy a explicar por qué para mí la doctrina de Confucio tiene carácter sagrado.⁵⁷ La doctrina de Confucio trata de la conducta, de la moral, del Camino recto. Esta doctrina moral se practica en sociedad y está apoyada en un símbolo que objetiviza los sentimientos más íntimos, el Cielo. Entonces, este Cielo se convierte en hierofanía. Como dice Eliade, el hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir lo más posible en lo sagrado, para el hombre primitivo un acto común no es simplemente fisiológico, posiblemente esté en comunión con lo sagrado. La doctrina de Confucio se basa en las enseñanzas de gobernantes antiquísimos. La mayoría de los actos de estos gobernantes en su día a día

⁵⁷ Esto que voy a explicar a continuación da título a mi tesis.

estaban repletos de elementos sagrados como rituales, ofrendas, etc. Teniendo en cuenta lo que explica Eliade y aplicando sus palabras en el caso de dichos gobernantes, habría menos duda aún de esta sacralidad por todos los elementos religiosos que estos utilizaban. La doctrina de Confucio es sagrada porque se apoya en las prácticas de estos gobernantes y además el destino de dicha doctrina está supeditado a las órdenes del Cielo, otro gran elemento religioso como demostraré más adelante.⁵⁸ De acuerdo con Durkheim, la religión se define por su relación con cosas sagradas y el confucianismo, como demuestro, está repleto de ellas.

1.2. La problemática del término “confucianismo”

Joseph A. Adler presentó un interesante artículo para el Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Taipéi, Taiwan y para el Departamento de Filosofía de la Universidad de Taichung. Lo tituló “*El confucianismo como una tradición religiosa*”⁵⁹ y habla sobre los problemas lingüísticos y metodológicos y sobre si la tradición confuciana puede o debe ser considerada una religión, una tradición religiosa o ninguna de las dos. El primer problema en el que se centra Adler es, como es lógico, en definir “confucianismo” y “religión”.

La denominación “confucianismo” puede corresponder principalmente a tres términos chinos distintos, que son *rujia*, *rujiao* y *ruxue*. En cuanto a los problemas de las definiciones, el primero de todos en el que Adler hace hincapié, es que el nombre de la tradición en chino no incluye una referencia al maestro Kong.⁶⁰ Solo Kang Youwei usó el término *Kongjiao* a principios del siglo XX. Los seguidores de Confucio fueron llamados *ru*, aunque la intención de ese término varió a lo largo del período de los Estados Combatientes, al final del período, sin embargo, el significado era más o menos

⁵⁸ Punto, 7.2 (páginas 240-260).

⁵⁹ El título original es: Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems. Véase biografía.

⁶⁰ No incluye una referencia a Kong (Confucio), sin embargo en Occidente si incluye esa referencia al llamarse confucianismo.

algo así como "eruditos" o "literatos" y habían venido a referirse específicamente a los seguidores de Confucio. Desde finales del período de los Estados Combatientes, los nombres principales de la tradición han sido *rujia*⁶¹ y *rujiao*⁶². *Ruxue* es otro término más, que se refiere no a la tradición en sí misma, sino al aprendizaje confuciano o erudición.

Adler también apunta que los *ru* llegaron a ser conocidos como los expertos y guardianes de la tradición cultural encarnada en los "Cinco Clásicos" y las "Seis Artes". El importante razonamiento de este autor es que el término *ru* implicaba *alfabetización cultural* o dicho de otra manera, doctos en la lectura y escritura. Es por esto, entonces, que desde el principio la tradición del *ru* estaba limitada a los *literatos*; por lo tanto, nunca podría convertirse en una religión de las masas como el budismo o cristianismo. Como dice Adler esto no niega que los elementos del pensamiento y de los valores confucianos hayan impregnado a casi todos los niveles de la sociedad china. Pero como cosmovisión religiosa, está mayormente limitada a intelectuales letrados; o sea, como si se tratase de una religión para académicos o intelectuales (Adler, 2014: 3). Siendo esto así, difícilmente puede tener la visión de religión que tienen otras culturas como la taoísta o la budista.

El término de *ru* estuvo asociado con danza ritual, música y ceremonia religiosa. Luego designó a un grupo de personas dedicadas a la autocultivación confuciana y a la educación, pero sobre todo destacó por su habilidad en los ritos de Estado. Fueron los famosos letrados. Confucio fue la más grande figura de este grupo, desarrollando y transformando la tradición al compilar y editar los Clásicos. Aunque era algo anterior, en el período de los Reinos Combatientes esta tradición y este grupo se identificaba con la figura de Confucio y todo aquel que seguía su doctrina.

Hoy en día la palabra "confucianismo" en occidente se refiere tanto a filosofía como religión asociados a Confucio. En chino, sin embargo, es difícil encontrar el equivalente exacto al término occidental "confucianismo". El término chino más cercano podría ser *rujiao*, "la religión confuciana", pero la palabra *jiao* no siempre

⁶¹ La escuela de pensamiento *ru*

⁶² Literalmente, la enseñanza del *ru*, pero sugiriendo el confucianismo como una religión debido al paralelo con el budismo como *fojiao* y el taoísmo como *daojiao*.

significa "religión" en chino. Realmente el significado del concepto se lo disputan los términos *rujia*, *rujiao*, *ruxue* y esta es una de las causas de por qué la cuestión de la religiosidad confuciana está tan turbia, ya que cada uno de estos tres términos tienen un discurso partidista y fragmentario, pues cada palabra que se elige de estas tres para el debate sobre la religiosidad confuciana está predeterminado por la posición, actitud e ideales del académico que hace la elección. Como argumenta el profesor Chen, los que están a favor de la religiosidad del confucianismo tienden a dar más legitimidad al término *rujiao* y los que están en contra abogan más por los otros dos (Chen, 2012: 44). Quienes utilizan el término *rujiao* para nombrar al confucianismo suelen interpretar el confucianismo como religión. Por el contrario, quienes utilizan más los términos *rujia* o *ruxue* hacen una clara distinción entre la tradición religiosa y las enseñanzas confucianas. En Occidente se utiliza un solo término.

Como explica Yong Chen los primeros en utilizar el término confucianismo fueron los jesuitas para designar a la "secta de los literati" y este término imposibilitó un reflejo más fiel de las sutilezas y complejidades de *rujia*, *rujiao* y *ruxue*. Explica el profesor que entonces este término se pronunciaba de una manera distinta a la actual. Chen y W. C. Smith aseguran que el término con su actual pronunciación fue creado en el siglo XIX⁶³ a la par del budismo y taoísmo (Smith, 1963: 193-202, citado por Chen, 2012: 38). La palabra "Confucio", el nombre latinizado de Kong Fuzi, fue utilizada por primera vez por los misioneros jesuitas en China a finales del siglo XVI, pero como subraya Anna Sun, el uso real de la palabra como referencia a una religión no fue hasta 1877, en el folleto de James Legge que relacionaba al confucianismo con el cristianismo. En un texto posterior, Legge elaboró más el significado de la palabra "confucianismo" y usó el término confucianismo como cubriendo, en primer lugar, la antigua religión de China (Sun, 2013: 23).

Chen también observa que el término *ru* no deriva de *Kongzi* como sí lo hace el término confucianismo de Confucio. Estas dos últimas palabras son representaciones de una lectura europea del siglo XVII. Por tanto, la interrogante de la religiosidad confuciana está más afectada en la textualidad china por la poca claridad terminológica.

⁶³ Yong Chen especifica incluso el año: 1862.

Como dice este profesor, hay un problema epistemológico en la dificultad de conceptualizar el confucianismo (Chen, 2012, 38-41).

El término *jiao* no adquirió su uso actual como "religión" hasta el final del siglo XIX. El origen del significado de *jiao* es "enseñanza", y como dice Anna Sun, el uso contemporáneo de *jiao* como "religión" no comenzó hasta principios del siglo XX, cuando la palabra *jiao* se convirtió en parte de un nuevo término acuñado *zongjiao*, que explícitamente significa "religión". *Rujia*, por su parte, designa a la totalidad de la tradición confuciana. Aparece por primera vez en el *Hanshu*.⁶⁴ Ya se ha explicado el significado del término *ru* y por su parte *jia* aparece como término que hace referencia a una escuela específica entre los siglos V-III. *Rujiao*, sin embargo, aparece por primera vez en el *Shiji*⁶⁵ de Sima Qian. Aquí *jiao* es utilizado como verbo, en concreto el verbo educar. En el *Jinshu*,⁶⁶ el término *jiao* ya aparece como doctrina. Será más o menos relevante el término *rujiao* para la controversia, dependiendo del significado que se le dé. A *jiao* también puede dársele el significado de "cultivar el Camino". Como explica Yong Chen, la *doctrina confuciana* aparece en el período de los Reinos Combatientes, pero no tiene importancia política hasta la dinastía Han y fue este apoyo político la base para la transformación del término *rujiao* en algo parecido a un credo religioso (Chen, 2012: 47).

Argumenta este profesor que *rujiao* al igual que *rujia* tiene hoy un significado variado y nada claro. El término *rujiao* se interpreta bien como enseñanza confuciana, bien como las tres enseñanzas (confucianismo, budismo o taoísmo) o bien como una existencia parecida al cristianismo y al budismo. Esta última es sugerida por académicos chinos que intentan leer el confucianismo dentro de una textualidad moderna. Por último, destaca Chen, el término *ruxue* tiende a referirse más al conocimiento tradicional del confucianismo. *Ruxue* se traduce comúnmente como nuevo confucianismo, que no es lo mismo que el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, pero si tiene la herencia metafísica de este (Chen, 2012: 48-51).

⁶⁴ El *Hanshu* es un clásico de la historia china sobre la dinastía Han, terminado el año 111 d.C.

⁶⁵ Registros históricos o *Shiji* fue la obra maestra de Sima Qian y en la que se describe la historia de China desde el emperador amarillo hasta su época. Fue escrito entre el 109 a.C al 91 a.C.

⁶⁶ El *Jinshu* es el Libro de la Historia de la dinastía Jin (265 a 420).

En las actuales discusiones sobre la controversia, los eruditos tienden a considerar a *ruxue* como un aprendizaje filosófico del confucianismo, a *rujia* como una escuela de enseñanza confuciana de pensamiento y *rujiao* se usa normalmente para designar al confucianismo como una religión.

La falta de acuerdo y exactitud de estos términos ha complicado más aún la controversia de los ritos. Como regla general y como ya he comentado más arriba, los eruditos que emplean más el término *rujiao* son los que están a favor de considerar el confucianismo como una religión y los que utilizan los otros dos términos son los que están en contra. Dependiendo del término, uno tiene más o menos apoyo en su tesis, de ahí su elección a priori. Según explica el profesor Chen, la terminología desempeña un papel importante en la controversia y el estado de confusión de aquella es la causa de la complejidad en el debate actual. Por lo tanto, para representar la religiosidad del confucianismo se ha elegido y favorecido más a *rujiao*, entre otras cosas porque se le asocia a los términos *fojiao* y *sajiao* (budismo y taoísmo) y porque *rujiao* evoca con mayor fuerza su dimensión popular (Chen, 2012: 53-56). Luego entonces, en el contexto chino siempre se tendrá respuestas ambiguas y controversias de carácter serio cuando se pregunte sobre la religiosidad confuciana. Es necesario delimitar este debate terminológico en China, porque como es obvio, esto no sucede en Occidente con el término confucianismo.

Según el profesor Chen el vocablo confucianismo en Occidente tiene una tendencia centrípeta al sentido de religiosidad por la proximidad con los términos cristianismo, budismo, taoísmo (Chen, 2012: 60). Entiendo que lo dice por su similar terminación, es porque todos acaban en “ismo”. Pero si esto así, no estoy de acuerdo con esta observación del profesor Chen, ya que no solo en el campo de la religión se dan vocablos parecidos, también se dan mucho en otros campos académicos como en el campo de la filosofía (empirismo, estoicismo, existencialismo, humanismo, positivismo, etc.) o en el campo académico del arte (impresionismo, positivismo, surrealismo, dadaísmo, fauvismo, cubismo, etc.), aunque, lógicamente, a este campo sería difícil asociarlo. Pero, pienso que en occidente no porque un término acabe en “ismo” se le debe de asociar automáticamente con la religión, porque también se podría hacer lo propio con la filosofía, como he apuntado.

China despliega una civilización de cinco mil años, pero también ha experimentado una desintegración brutal de su tradición desde finales del siglo XIX. Esto también suma para que se haga más difícil que en el debate sobre la religiosidad confuciana haya consenso. La controversia fue Occidental antes que China, ya en tiempos de Ricci, este tema supuso ya un desafío para los jesuitas, pues como dice Chen, la orientación humanista del confucianismo es posible que fuera tomada como una preparación previa para el cristianismo (Chen, 2012: 62). Para el profesor Chen, al interpretar el confucianismo a partir de los paradigmas del cristianismo, sobre todo la Compañía de Jesús, se marcó el camino de cómo serían las discusiones interculturales de este debate en los siglos venideros. Discusiones culturales cargadas de política que influirán en su formalidad (Chen, 2012: 63).

Lionel Jensen explica, a lo largo de su obra, cómo los intelectuales chinos a principios del siglo XX formaron una nueva cultura china cosmopolita al confiar en el confucianismo de los jesuitas (1997: 31-77). Los jesuitas insistieron en que las prácticas de los *ru* no eran religiosas y, como apunta Anna Sun, esta invención fue asumida y reformulada por los pensadores europeos del siglo XVIII (Sun, 2013: 37).

Según Girardot,⁶⁷ cuando Legge siguió las reglas de Ricci y dijo en la Conferencia Misionera de Shanghai de 1877 que se debe traducir el término *Shangdi*⁶⁸ en los clásicos chinos como "Dios", su documento fue excluido de las Actas oficiales de la Conferencia (Girardot, 2002a: 216). Lo importante es que fue en este documento de Legge para esta conferencia que se utilizó la palabra "confucianismo" por primera vez para referirse a "la religión de los chinos". Pero esto tuvo una gran resistencia por parte de los misioneros protestantes más conservadores que asistieron a la conferencia, porque veían que Legge estaba tratando de comparar el confucianismo con la religión cristiana. Esto era una visión demasiado liberal para ellos. Pero la controversia finalmente se resolvió a favor de Legge, el confucianismo se comenzaría a ver, no solo como una antigua religión china, sino también como una de las grandes religiones mundiales. Sun explica que la disputa no se resolvió en el círculo misionero chino, donde se originó, sino que se resolvió en el recién surgido campo de la Ciencia de la

⁶⁷ Biógrafo de James Legge.

⁶⁸ *Shangdi* suele ser traducido como Señor de lo Alto.

Religión o Religión Comparada. Esto lo consiguió con la ayuda de su compañero de Oxford, Friedrich Max Müller (Sun, 2013: 45-46).

Este último, fue capaz de convencer al mundo occidental de que en cuestiones de religión, como en cuestiones de lenguaje, quien conoce a uno, no conoce ninguno. Explica Sun que aunque Müller no conocía el idioma chino, Legge tenía un gran estatus como el primer profesor de chino en Oxford, conformaban un tándem perfecto para el comienzo de una nueva era en la historia del estudio de la religión. Argumenta Sun, que a pesar de que la posición de Legge fue casi derrotada en la controversia del término por sus compañeros misioneros, este finalmente resolvió con éxito la controversia trasladando sus puntos de vista sobre el confucianismo a la nueva disciplina de la ciencia de la religión. Por su parte Max Muller con su Introducción a la *Ciencia de la Religión* en 1870 será recordado como el fundador de la disciplina. Su colaboración posterior dio como resultado la contribución de cinco volúmenes de Legge en la serie *Libros Sagrados del Este*, editada por Max Müller. Concluye Sun, que a través de la interpretación de Legge del confucianismo como una antigua religión de China, el confucianismo llegó a ser visto como una de las grandes religiones del mundo. *Sacred Books of the East* se convirtió en una serie canónica. Hubo cuatro volúmenes que cubrían el confucianismo de un total de seis volúmenes dedicados a los "Libros Sagrados de China". Después de la publicación de los volúmenes, las enseñanzas del confucianismo se hicieron mucho más accesibles tanto para los estudiosos como para el público en general que estaban cada vez más interesados en las religiones orientales, pues tenía un deseo insaciable de conocer otras religiones y culturas (Sun, 2013: 54-77).

Antes de meterme de lleno en sacar a la luz todos los elementos sagrados integrados en la cultura de las anteriores dinastías de las que tan bien hablaba Confucio, es esencial hacer un breve resumen de cómo ha evolucionado la controversia del debate en torno a la religiosidad del confucianismo.

2. BREVE RESUMEN SOBRE LA CONTROVERSIAS DE LA RELIGIOSIDAD EN EL CONFUCIANISMO

El confucianismo no está incluido en la clasificación oficial china de las cinco principales religiones, que incluye el budismo, el taoísmo, el islam, el catolicismo y el protestantismo. Comenta Anna Sun que podría sorprender a muchos que no se considere el confucianismo una religión por la mayoría de la gente en China, ni tampoco por el gobierno chino. Y aunque muchos estudiosos en Occidente han tratado al confucianismo como una religión desde el comienzo del siglo XX,⁶⁹ los estudios sobre si el confucianismo es realmente una religión nunca han cesado. De hecho, esta profesora lo llama religión difusa (Sun, 2013: 1-4), como también lo hace CK Yang quien sugirió que el confucianismo podría tener una naturaleza "difusa" y no institucional. Para este autor la religión institucional se practica específicamente en un entorno social religioso, como un templo o monasterio con sacerdotes o monjes. Y según argumenta, la religión difusa se practica en un entorno secular no específicamente religioso, como la familia, la comunidad o el estado (Yang, 1961: 12). El confucianismo carece de un rito de conversión, de organizaciones religiosas oficiales y de un clero. Y convertirse en confuciano es un proceso paulatino que implica auto-cultivo. Pero también implica prácticas rituales, tanto a los antepasados, otros tipos de espíritus y al Cielo.

En una religión institucional se pueden encontrar iglesias o mezquitas con una clara estructura institucionalizada, también un clero organizado. En el caso de la religión difusa, que aluden Sun y Yang, las actividades religiosas se llevan a cabo en familia, en la cotidianeidad del día a día, y no se definen tanto por la creencia en un credo o la pertenencia a un clero. Adler, al igual que Sun, también remarca la distinción que hace CK Yang entre religión institucional y difusa. Adler explica que una de las cuestiones por las que es tan difícil hablar del confucianismo como "una religión" es por los cuatro niveles de práctica confuciana: el individuo, la familia, la academia y el

⁶⁹ Esto pasa sobre todo en los países anglosajones y Francia. Pero en otros países, como España, podría sorprender el resultado.

estado, porque son principalmente "seculares". Aunque apunta, también, que si se podría considerarse un ejemplo de religión difusa (Adler, 2014: 17).

Yong Chen en su artículo *El confucianismo popular y sus manifestaciones en las sociedades chinas contemporáneas*, cita el pensamiento de Clart sobre la religión popular y el confucianismo popular. Dice que para Clart, la diferencia entre "confucianismo" y "confucianismo popular" es que el primero es una auto-denominación mientras que el último es un concepto analítico que puede ser empleado por los estudiosos. (Clart, 2003: 1-38, citado por Chen, 2016: 6).

Según explica Adler el estado religioso del confucianismo ha sido controvertido desde la controversia de los ritos chinos del siglo XVII, incluso en los círculos intelectuales occidentales. Cuando Matteo Ricci argumentó que la adoración de los conversos cristianos chinos a sus antepasados debería ser acogida por la Iglesia porque era solo mera veneración, no adoración verdadera, obviamente estaba asumiendo un modelo occidental de la religión (Adler, 2014: 1).

El PCCh⁷⁰ ha estado luchando contra la tensión entre su ateísmo declarado y la realidad de la espiritualidad y vida religiosa en China. En este dilema surge el confucianismo como una antigua tradición propia, en lugar de algo de fuera con raíces extranjeras como puede ser el cristianismo. Por otro lado, el confucianismo también es atractivo cada vez más para muchos chinos nacionalistas, intelectuales o no. Por esta razón, a continuación se podrá observar que el tan manido debate está más sujeto a aspectos sociopolíticos que a aspectos de índole religioso.

La controversia sobre la religiosidad confuciana ha ejercido cierta influencia en la intelectualidad de la China actual.⁷¹ Para la cronología de dicha controversia he seguido a varios autores, pero sobre todo me he apoyado en Yong Chen para quien esta disputa sobre la religiosidad confuciana consta de tres grandes episodios y en Anna Sun que divide esta controversia en cuatro períodos importantes.

⁷⁰ Partido Comunista Chino.

⁷¹ Este resurgimiento de la controversia viene muy bien explicado en la revista de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Vol.XLV, n° 2, 2010, p.293-321 y en la obra de Yong Chen *¿Es el confucianismo una religión?* o bien en la obra de Anna Sun, *Confucianism as a world religion*.

Para Yong Chen el origen de la Controversia se remonta a finales del siglo XVI y primeros del XVII, cuando Matteo Ricci estableció los primeros contactos con China.⁷² Matteo Ricci veía al confucianismo como una secta de intelectuales, no como una religión, e intentó compatibilizarlo con el cristianismo. El Segundo debate en el siglo XX fue una respuesta a la dominación occidental. De aquí surgió el Movimiento de Religión Confuciana de Kang Youwei que intentó promover al confucianismo como religión estatal. Este segundo episodio vino como consecuencia al trastorno que causaron los occidentales en la sociedad china. Mientras Kang Youwei y sus seguidores intentaron promover el confucianismo como religión de Estado para contrarrestar el poder occidental, los intelectuales del Cuatro de Mayo rechazaron esta idea. El tercer episodio al que se refiere el profesor Chen es en 1978. Después del desastre de la Revolución Cultural el país buscaba su rumbo. El director del Instituto de Investigación de la Religiones del Mundo Ren Jiyu revolucionó las esferas académicas en 1978 al definir al confucianismo como religión. La ideología marxista era muy antagónica a esta definición. Como dice Chen fue la primera vez en la historia intelectual de China que se había pensado el confucianismo en términos de religión sin un interés político. El enfoque de Ren Jiyu tuvo atención inmediata por parte de los estudiosos de la filosofía y las religiones.

Para Anna Sun, sin embargo, ha habido cuatro grandes controversias: la primera sería los ritos chinos desde 1579 a 1724; la segunda sería la Controversia del Término, desde 1877 a 1791; la tercera la Controversia del Movimiento Confuciano desde 1911 a 1920; y la cuarta sería el confucianismo como una controversia de religión, desde el 2000 al 2004.

Hay que recordar que el movimiento Cuatro de Mayo sancionó que el confucianismo era todo menos una religión. Esta controversia ha tenido una gran repercusión en las últimas tres décadas. Ren fue el único académico que defendió el enfoque de la religiosidad del confucianismo y por eso le llovieron los ataques, sobre todo por los dos filósofos líderes de la época, Zhang Dainian y Feng Youlan. La polémica se fue yendo hacia la orientación histórica y textual.

⁷² Además de Ricci, también Diego de Pantoja (1571-1618), fue un jesuita español residente en China. Estuvo durante veintidós años y es bastante desconocido para los historiadores españoles, aportó su cultura a los letrados de la Ciudad Imperial y llegó a tener un gran prestigio gozando del respeto del emperador Wanli (1563-1620) del período final de la dinastía Ming (1368-1644).

En este debate se hace hincapié a los períodos de formación del confucianismo, por lo tanto, muchos años después de la muerte de Confucio. Aquí, en la presente tesis, se pone también énfasis en períodos bastante anteriores a su nacimiento, así como al período de la vida del Maestro. Es decir, aquí se investiga también si el origen del confucianismo tenía ya ese carácter sagrado. Otras investigaciones están más centradas en los años posteriores, cuando tiene su nacimiento el confucianismo. Y son estas últimas investigaciones también la que más se centran los últimos debates.

La interpretación del estudioso extranjero sobre la religiosidad confuciana comenzó a introducirse en las academias chinas, incluyendo el enfoque sociológico de Max Weber. Curiosamente, la posición de Ren Jiyu de presentar el confucianismo como religión tuvo un importante apoyo de muchos académicos jóvenes. Yong Chen nombra a una serie de nuevos académicos como Chen Ming, o Peng Yongjie, quien creía que reconstruir el confucianismo como religión era un paso importante para renovar la tradición (Chen, 2010: 299). Hoy en día hay tres tendencias: el confucianismo como religión; el confucianismo como no religión y; el confucianismo de corte religioso. Dentro de esta última definición entraría el Nuevo Confucianismo de Tu Wei-ming y podrían entrar definiciones como religión difusa, humanismo con base religiosa, etc.

Kang Youwei a principios del siglo XX defendió el confucianismo como religión para que no perdiera su identidad por la influencia de los cristianos. Décadas después Ren Jiyu defendió el confucianismo como religión y esto dio origen al apasionado debate que hoy perdura. Haciendo un repaso a grandes rasgos, estos dos y otros muchos académicos como Chen Ming, Peng Yongjie o Tu Wei-ming estarían a favor del carácter religioso de la doctrina de Confucio.

En contra de la religiosidad del confucianismo estarían, entre otros muchos: Matteo Ricci, ya que consideraba al confucianismo como una secta de intelectuales; el Movimiento Cuatro de Mayo, movimiento de primeros del S. XX que reaccionó fuertemente en contra de Kang Youwei cuando quiso presentar el confucianismo como religión y Zhang Dainian y Feng Youlan, los dos filósofos más influyentes del país en 1978. Podría nombrar muchos más, pero considero que estos son los más importantes. Por último existe una postura intermedia representada por autores como C. K. Yang,

profesor de sociología en la Universidad de Pittsburg o Yu Yingshi profesor de estudios de Asia oriental y de Historia en la Universidad de Princeton, por poner algunos ejemplos de los muchos que hay.

En el Confucianismo no existen organizaciones religiosas oficiales contemporáneas, como iglesias o mezquitas, ni tampoco hay un clero o sacerdocio oficial. Pero, todavía hay muchos templos confucianos disponibles para la práctica ritual en China, eso sí, son oficialmente instituciones culturales. También el confucianismo tiene una divinidad que es el Cielo y se practica el culto a los antepasados. Esto último es discutido si pertenece o no al confucianismo o es anterior,⁷³ pero lo cierto es que es una práctica intrínseca en él. A continuación voy a analizar estos episodios puntuales de la controversia y empezaré por el primero cronológicamente, que comienza con Mateo Ricci.

2.1. Mateo Ricci

Este acontecimiento sucedió cuando los jesuitas pretendieron convertir al cristianismo a la población china en las últimas décadas del XVI y terminó con la Disputa de los Ritos. Hay que decir que hacia finales del siglo XVII tiene ya lugar un debate sobre los ritos donde se enfrentan el cristianismo a los hábitos y usos locales. Los dominicos acusaron a los jesuitas de permitir el culto a los antepasados, puesto que los seguidores de Ricci estaban a favor de estas prácticas. En 1645 un decreto del papa Inocencio X declara estas ceremonias como supersticiosas e idólatras y tras una y otra contradicción de los decretos de los diferentes papas, en el año 1704 un decreto del papa Clemente XI condena definitivamente los ritos chinos. Por su parte, en 1724, el emperador Yongzheng prohíbe el cristianismo en China.

Se puede afirmar que el origen de la polémica se remonta a la época de Ricci en la cual se inaugura las primeras interacciones entre el cristianismo y confucianismo.

⁷³ Este punto se analizará más adelante, en el apartado dedicado a los ritos (páginas 266-299).

Gran parte de la interpretación jesuita del confucianismo en los períodos iniciales está recogida en la biografía de Mateo Ricci.

El profesor Chen asegura que para los jesuitas interpretar el confucianismo con paradigmas cristianos era una cuestión táctica, pues su fin último era difundir la doctrina cristiana y en el punto de vista de Ricci imperaba este propósito. Por lo tanto, no es de extrañar que Ricci en sus escritos utilizara términos como “secta” para describir la tradición china, en contraste con el término “religión” que utilizaba para referirse al cristianismo. Para el misionero estas sectas carecían de la verdad última que solo era posible encontrarla en el cristianismo. Para él no había religión, pero “la secta de los literati”⁷⁴ se acercaba mucho a la verdad cristiana, aunque en los últimos tiempos estaba siendo corrompida por el budismo, por eso él reclamaba un retorno a los inicios. (Chen, 2012: 72). Es decir, era patente el religiocentrismo de Ricci, pues para él el término “religión” tenía que pasar un juicio ortodoxo de comparación con el cristianismo. Él afirmó que el confucianismo era compatible con la verdad cristiana (Ricci, 1953: 94-97) Y Mateo Ricci era una individualidad que formaba parte de un todo intelectual en su tiempo y en tiempos venideros.

La Controversia de los Ritos se refiere a la participación de los cristianos chinos en los ritos confucianos. Los jesuitas al interpretar el confucianismo tenían como fin último expandir el cristianismo. Como apunta Chen, Ricci concordaba con las ideas de su tiempo, la religión era comprendida con parámetros occidentales cristianos. Para Ricci el confucianismo era puro y solo fue corrompido en su contacto con el budismo, que degeneró en ateísmo. Esto concretamente sucedió con el neoconfucianismo de la dinastía Song, que cogió prestado la metafísica del budismo ante el desafío de este, ya que estaba ganando mucho terreno. Para Ricci el confucianismo antiguo era una especie de teísmo natural y tenían al cielo y a la tierra como seres animados y lo adoraban como una deidad suprema a la que llamaban rey del cielo. También adoraban a los espíritus, siendo esto deidades con menor poder (Chen, 2012: 72-73).

Es importante tener en cuenta esto, según el misionero jesuita, los chinos de antaño consideraban al cielo y a la tierra como cosas animadas y adoraban su alma

⁷⁴ Así llamaban a los seguidores del confucianismo.

común como si fuera una deidad a la que llamaban rey del cielo. También, en un segundo escalafón, veneraban a espíritus. Por eso Ricci apoyaba la pureza del confucianismo en contra del neoconfucianismo de su tiempo, pues este estaba impregnado de la metafísica del budismo.

Ricci reconoció que los literati tenían una deidad suprema, aunque no erigían templos en su honor, ni tenían sacerdotes o ministros, ni mandamientos, ni himnos, y los sacrificios a la deidad en esos tiempos eran exclusividad del emperador. Como dice el profesor Chen esto no fue un problema para Ricci. Este, en su enfoque sobre los ritos ancestrales tomó la determinación de considerarlos seculares para que fueran aceptados. Pero esta interpretación funcional sobre los ritos confucianos no sobrevivió a su muerte. La Controversia de los Ritos fue la discusión sobre la participación de los cristianos chinos en los ritos confucianos y también se trató de la legitimidad de los términos *Tian* o *Shangdi* para hablar del Dios cristiano, la adoración a Confucio y los ritos a los ancestros. Al final, el Vaticano prohibió a los chinos cristianos la participación en todo rito en 1645. Como explica este profesor, ninguno de los confucianos concibió su conversión al cristianismo como un repudio al confucianismo, sino todo lo contrario. Pero la conversión se frenó en seco con las imposiciones del Vaticano (Chen, 2012: 77-83).

Ricci al momento de su muerte había traducido los *Cuatro Libros* y creía que Dios debería traducirse utilizando el término chino existente “Shang-ti”⁷⁵. Anna Sun apunta que si bien hubo diferencias de opinión entre los jesuitas sobre la cuestión de la terminología, fueron casi unánimes al argumentar que la mayoría de los ritos chinos para los antepasados no eran idólatras. Creían que los ritos a los antepasados tenían un significado social y moral esencial que no violaba la naturaleza monoteísta del Dios cristiano. También explica que hubo tres cuestiones en el corazón del debate: las ceremonias periódicas celebradas en honor a Confucio; los honores rituales especiales a los antepasados, a modo de tributo y piedad filial que fueron parte de la red social de China, y todavía lo son hoy en día; y por último, la búsqueda semántica del término más apropiado en chino para hablar del Dios cristiano. Los misioneros jesuitas permitieron los rituales porque creían que se trataba de ritos civiles en lugar de religiosos, y sentían

⁷⁵ *Shangdi* es la traducción al pinyin de este término.

que era importante para acomodar las prácticas culturales chinas. Declararon que en su opinión, la adoración a Confucio era para rendirle homenaje como un maestro ejemplar de virtuosa conducta, no era para pedir buena fortuna. Y la adoración ritual a los antepasados proviene del amor por la propia familia. Los rituales chinos, según ellos, más bien reflejaban una profunda moralidad y sentido político. Como dice Sun, hay una paradoja en todo esto, porque fue precisamente el alto nivel de cultura mostrado por los chinos, que los jesuitas encontraron comparable a la de Europa, lo que les llevó a negar cualquier religiosidad real a la clase intelectual china (Sun, 2013: 33-35).

El profesor Chen remarca las palabras de Ricci cuando dice que los *literati* no tienen predicadores, ni himnos, ni templos o lugares especiales para la adoración, pero sí reconocen una deidad y hay sacrificios y rituales, solo que está reservado para el emperador (Ricci, 1953: 95). Sin embargo Ricci tachó a los *literati* con el término de “secta” y no de religión, aun cuando estos tenían deidad. Hoy en día, en la mayoría de las academias de estudios religiosos, esto sería muy difícil de sostener. Ricci llegó incluso a asegurar que los ritos de esta “secta” no eran religiosos, sino seculares, porque aunque eran a sus ancestros, estos no eran dioses y no esperaban algo de ellos. Por eso afirmó que estos ritos eran de carácter civil o social (Ricci, 1953: 96). A pesar de carecer de templos, sacerdotes ni himnos, la calidad religiosa de esta tradición era suficientemente influyente como para no tener en cuenta los elementos que carecía, según explica el profesor Chen (Chen, 2012: 78).

Como vemos, Ricci no negaba las relaciones de los seguidores de Confucio con los espíritus, cosa que si hacen hoy día algunos académicos apelando a la frase de las *Analectas* (*Analectas* 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137), pero sí negaba que una ofrenda a un antepasado tenga algo de religioso, porque decía que no esperaban nada. Una ofrenda a espíritus hoy en día muy pocos la tratarían de secular y decir que no se esperaba nada de ellos, para mí es difícil de creer, porque aunque no se espere recompensa material, por lo menos podrían esperar atención por parte de los espíritus ancestrales, de otra forma, no tendría sentido estas prácticas. Además de atención también es posible que se sintieran mejor y con la conciencia más tranquila porque tenían la seguridad de que esa ofrenda agradaría a estos espíritus.

Tampoco veía Ricci nada religioso en la adoración a Confucio y en la comida que se le ofrecía, decía que no lo hacían como sacrificio, sino para dar las gracias. Se refiere a que no esperaban nada a cambio, ni tampoco recitaban ninguna oración (Ricci, 1953: 97). Por tanto, el misionero pensaba que lo que distinguía un rito secular de uno religioso era si por ello intentabas sacar algún beneficio. Uno podría pensar que los sacrificios religiosos eran más egoístas que los sacrificios seculares, si hiciésemos caso, claro está, a la clasificación de Ricci. Pero entonces me viene una pregunta, todas las ofrendas que se hacen en el cristianismo, desde flores hasta caminatas, como por ejemplo las peregrinaciones (Compostela, Lourdes, Guadalupe, etc.) que se llevan a cabo hoy en día por millones de personas, y no solo del cristianismo, sino en otras religiones, como la musulmana en la peregrinación a la Meca, que se hacen exclusivamente para dar las gracias a la divinidad, todas estas digo, ¿serían seculares? Para mí, esto tiene una interpretación más sencilla: la única religión verdadera para Ricci era el cristianismo y como explica Chen, esta interpretación funcional utilitaria de los ritos por parte de Ricci no sobrevivió a su muerte.

Este primer punto de inflexión termina con la Controversia de los Ritos. Como indica Anna Sun, la posición de los jesuitas tenía una fuerte oposición, órdenes como la franciscana, dominicana o agustiniana estaban en contra. Estos argumentaron que la terminología china nativa para Dios y los ritos chinos practicados para los antepasados y para Confucio sí violaron las enseñanzas del cristianismo. El Papado falló en contra de los jesuitas. Unos decretos papales prohibieron los ritos chinos. Debido a la polémica sobre la adoración a Confucio y a los ancestros, la controversia subió de tono. Como ya he explicado, en 1645 el Vaticano prohíbe la participación de los chinos cristianos en toda clase de ritos confucianos y el Emperador Kangxi que había emitido el Edicto de Tolerancia para el Cristianismo doce años antes y molesto por el decreto papal que falló en contra de los ritos chinos, en 1706 emitió un edicto desterrando a la mayoría de los misioneros sin permiso oficial. Y como argumenta Sun, en 1724, su hijo, el Emperador Yongzheng, emitió un edicto que expulsó a los misioneros, excepto a los que tenían habilidades en astronomía (Sun, 2013: 34-36).⁷⁶

⁷⁶ Hay que tener en cuenta que misioneros como Ricci o Schall fueron nombrados por el emperador chino como matemáticos y astrónomos de la corte.

El profesor Chen nos explica cómo Li Zhizao⁷⁷ dejó escrito en su prefacio que las enseñanzas que dejaron los reyes Yao, Shun, el Duque de Zhou y Confucio sobre el Cielo y *Shangdi* no difieren mucho del cristianismo (Chen, 2012: 79-80). También indica cómo la controversia de los ritos fue una constante lucha, ya que algunos como Zhang Xingyao, argumentaban que los ritos estaban muy lejos de ser una superstición y otros como Yan Mo, decían que los ritos confucianos nada tenía que ver con el ritual cristiano, pues mientras que el primero se trataba de un agradecimiento que refuerza las costumbres morales del pueblo, el segundo era para pedir ayuda a la divinidad (Chen, 2012: 81).

En mi opinión el ritual cristiano no es solo para pedir favores, ni en aquella época y por supuesto, menos hoy en día, pues también se practica para dar las gracias. De hecho, hoy en día hay países como Estados Unidos que tienen un día festivo exclusivamente para dar las gracias a Dios.⁷⁸ Otra cosa es que el ritual confuciano no tenga como misión favorecerse de los ancestros, pero el ritual cristiano hoy día se puede utilizar tanto para pedir como para agradecer y con casi toda seguridad también fuese así antaño. También pienso que los ritos confucianos sirven para reforzar las costumbres morales, por eso tanto los mencionaba Confucio, pero en sus inicios esto no tendría sentido, puesto que al principio esto no sería una costumbre, lo más lógico es que se practicaran porque, además de querer ser agradecidos, tenían la total convicción de ser escuchados y es posible, por qué no, perdonados por causa de una mala conciencia. Si uno cree que unos espíritus le están escuchando, esto tiene, de alguna forma, carácter sagrado. Ya dijo el propio Confucio que había que tratar a los espíritus como si estuvieran presentes (*Analectas* 3:12, Pérez Arroyo, 2002: 79).

La prohibición de la veneración de los antepasados finalmente se levantó en 1939, cuando el Papa Pío XII emitió decretos de tolerancia con respecto a la veneración de los familiares muertos. A partir de aquí la Iglesia comenzó a florecer de nuevo en China con numerosas nuevas diócesis, pero solo hasta la revolución comunista de 1949. Lo que me interesa para mi tesis es lo concerniente a la naturaleza religiosa del confucianismo, por lo tanto el culto a los antepasados, es decir, la resolución que dieron

⁷⁷ Li Zhizao fue un chino importante de la época que se convirtió al cristianismo.

⁷⁸ La fiesta de Acción de Gracias empezó en E.E.U.U a celebrarse oficialmente en 1863 por iniciativa del presidente Abraham Lincoln, para dar gracias por la primera cosecha abundante de los colonos ingleses que se instalaron en Norteamérica.

a los ritos. Como dice Sun esto finalmente se resolvió cuando el Papa Pío XII aprobó ciertas declaraciones que hablaban de que algunas ceremonias en los países orientales, simplemente preservan la expresión civil de la devoción hacia los antepasados. La reactivación de los rituales que veneran a los espíritus ancestrales y a Confucio en China plantea hoy un nuevo desafío a esta visión de los rituales confucianos como "expresiones civiles" (Sun, 2013: 37).

Dicho de otra forma, para solucionar el problema trataron el ritual confuciano con carácter civil y no religioso. He aquí otro punto de desacralización del confucianismo que refuerza más mi tesis. A continuación pasamos a ver el período del Movimiento Cuatro de Mayo que también dejará una huella negativa en el pensamiento chino en lo referente al confucianismo.

2.2. Kang Youwei y los intelectuales del Cuatro de Mayo

Antes de comenzar con la controversia de Kang Youwei y los intelectuales del Cuatro de Mayo, Anna Sun sitúa otra controversia anterior, la llamada también Controversia del Término, que tuvo lugar en el último cuarto del siglo XIX.

Como he explicado el término Confucio se les debe a los jesuitas y como explica Anna Sun la palabra confucianismo aparece en 1862. Pero fue James Legge quien utilizó el término por primera vez como la religión antigua de China y la persona responsable del uso extendido del término "confucianismo", que apareció por primera vez en su documento de 1877 entregado en la Conferencia Misionera en Shanghái. Pero la Conferencia votó a favor de excluir el documento de Legge de su registro impreso. El motivo principal fue que Legge procedió a convertir a *Shangdi* en Dios al traducir los clásicos. Estaba convencido de que cuando en los clásicos se habla de *Shangdi* se refiere a Dios. Pero muchos misioneros que habían trabajado en China no compartían su punto de vista.⁷⁹ Tal como explica Sun, la controversia de los términos continuó durante décadas, debatieron sobre cómo traducir el nombre de Dios al chino. Sin embargo,

⁷⁹ Para más información sobre el tema leer *Victorian Translation of China* de Girardot.

aunque la posición de Legge parecía haber sido derrotada en la Conferencia de Shanghái de 1877, en 1893 en el World Parliament of Religions en Chicago, el confucianismo fue oficialmente incluido en el salón de la fama de las principales religiones mundiales, junto con el cristianismo, el islam y el budismo (Sun, 2013: 37-41) No hay que olvidar que Legge declaró que estudiaba el confucianismo para demostrar que se podía difundir el cristianismo en China (Legge, 1880: 309).

Explicada brevemente la Controversia del Término, el siguiente punto de inflexión tuvo lugar a principios del siglo XX cuando China estaba sumida en grandes revueltas. Fue también llamado Movimiento de Confucianidad.

En 1895 Kang Youwei (1858-1927)⁸⁰ presentó al confucianismo como una religión. Hizo una campaña para el establecimiento del confucianismo como religión de estado. Kang creía que esta podría ser la respuesta de China a los retos de la era moderna, en la que cada nación tenía su propia identidad en el escenario mundial. Las potencias occidentales modernas acogieron el cristianismo como su fuerza de guía espiritual, y el confucianismo podría ser una pieza dominante en su plan de la reforma y modernización de China. Pero, este intento fracasó políticamente y socialmente en 1919. El movimiento antiimperialista y modernista del Cuatro de Mayo⁸¹ comenzó una profunda transformación de la cultura social y política china. Este movimiento se opuso vehementemente a la propuesta de Kang Youwei. Para este el confucianismo era el eje para un espíritu nacional, para los otros, el confucianismo estaba obsoleto y como pertenecía al pasado se debía apartar para el uso exclusivo de los académicos. El confucianismo como sistema institucional desapareció con el derrocamiento de la dinastía Qing en 1911, la última dinastía. En este momento es cuando ascendieron las ideas de tipo occidental. El debate que se generó fue en torno al dominio de Occidente. Como explica Yong Chen, la discusión entrañaba profundos efectos culturales y políticos en un tiempo de crisis nacional en el cual todos los bandos sacaron provecho del debate para su discurso político. Kang Youwei y sus seguidores, a favor de promover el confucianismo como religión, para contrarrestar el poder occidental. Los intelectuales del Cuatro de Mayo para cumplir con sus agenda política por encima de todo. Este movimiento que no eran partidarios de la religiosidad confuciana, tuvo su

⁸⁰ Ver breve biografía en nota 4.

⁸¹ Ver breve biografía en nota 8.

apogeo en la década de 1920 (Chen, 2012: 68) Para ellos los valores y las prácticas tradicionales eran deficientes y estaban obsoletas, por lo que eran un obstáculo para la modernización del país. Todos los males de la sociedad y todo el atraso fueron achacados al confucianismo en este período en China.

Kang para establecer el confucianismo como religión de estado se lo pidió al emperador de la dinastía Qing. Esto junto con la idea del restablecimiento de la monarquía en detrimento de la república, le atrajo muchos enemigos. Según explica Chen, Kang tenía la creencia que aunque las enseñanzas confucianas se centran en el hombre, estas están basadas en el Mandato del Cielo y esclarecidas por el poder de los espíritus, porque Confucio mismo honraba al Cielo y servía a *Shangdi*, Señor de lo Alto (Chen, 2012: 86).

Para Kang el significado ético de que el hombre evite el mal y haga el bien era suficiente para constituirse en religión, por lo tanto, para él el confucianismo era tan religioso como el budismo o el cristianismo. Creó incluso un paralelismo entre este último y el confucianismo y presentó a Confucio como el fundador de una religión. Pero el propio Kang dijo que Confucio detestaba la autoridad divina por su influencia en el hombre y por eso el Maestro mostraba un adelanto en el progreso cultural (Kang Youwei, 1905: 68, citado por Chen, 2012: 89).

A primera vista parece contradictorio lo que dice aquí Kang con el párrafo inmediatamente anterior, pero es que Kang era consciente de la perspectiva secular de los académicos de su tiempo. Por lo que él debía sancionar la visión nominal apreciando al budismo y al confucianismo no por sus valores espirituales o transcendentales sino por su efectividad como fuerzas sociales y morales. Como aclara Chen, es pertinente observar la retórica evolucionista de la cuidadosa elaboración de su enfoque instrumental de religión (Chen, 2012: 89). Esto que dice Chen se puede comprobar perfectamente en este comentario de Kang sobre la ausencia de autoridad divina en el confucianismo.

Yo no he encontrado ni una sola frase en todo el canon confuciano dónde se lea o se deduzca que Confucio detestaba la autoridad divina, más bien todo lo contrario. Aun así, aquí Kang dice algo interesante y digno de exploración. Kang dice:

“...conforme la inteligencia del hombre se desarrolla la importancia divina pierde su influencia sobre él” (Kang Youwei, 1905:68). Esto que dice Kang ayuda a pensar que a lo largo de la historia se puede observar como la religión, del Dios cristiano por ejemplo, ha evolucionado hacia un mayor protagonismo del hombre y menor de la divinidad. A la par que la divinidad ha ido perdiendo agresividad en sus castigos a la humanidad, la razón humana ha ido cogiendo mayor protagonismo. Ya el Evangelio presenta a una divinidad menos rencorosa y agresiva, más tolerante y misericordiosa con las faltas o pecados humanos, que el Antiguo Testamento. Es como si el ser humano en su etapa primaria no estuviese preparado para razonar por su cuenta y de ahí un Juez que imparta justicia con severidad. Según va desarrollando el ser humano su moral,⁸² a la divinidad no le hace falta apenas intervenir, sobre todo en materia de castigos.

Es decir, la religión y el propio significado cambian con el tiempo histórico. Yong Chen recuerda las palabras de Chen Huanzhang, secretario de la Sociedad Confuciana a principios del siglo XX, Huanzhang dijo: “En la era de la mitología, los fundadores del *jiao* (religiones) apelaron a fantasmas y espíritus (para explicar sus doctrinas); en la era de la humanidad, los fundadores de *jiao* del mundo civilizado enfatizaron siempre los valores morales. Ese es el principio de la evolución (Huanzhang, 1990: 15-16. Citado por Chen, 2012: 91)”.

Kang Youwei fue el primero en abogar por el establecimiento del *kongjiao*.⁸³ En octubre de 1911, después del éxito de la Revolución Republicana, Sun Yat-sen se convirtió en el primer presidente de la República de China. Como argumenta Sun, el nuevo gobierno prohibió por primera vez el estudio del canon confuciano en las escuelas con el fin de establecer una clara ruptura con el pasado, pero esta política encontró una gran resistencia, ya que Kang Youwei y sus seguidores crearon docenas de asociaciones a favor del confucianismo. Poco después, el Movimiento confuciano sufrió un gran golpe a finales de la década de 1920, el gobierno republicano ordenó a las asociaciones confucianas cambiar su nombre de *kongjiao hui* por el de *kongxue hui* y este cambio de una sola palabra es ciertamente crucial, porque *jiao* ya denotaba religión

⁸² Destino último del plan secreto de la Naturaleza para Kant, en su tesis planteada en el libro “Filosofía de la Historia”.

⁸³ Kong es el apellido de Confucio y *jiao* significa religión. Por lo tanto *kongjiao* significa la religión de Confucio.

en la década de 1920, mientras que *xue* significaba educación o aprendizaje, sin ninguna connotación religiosa (Sun, 2013: 42-43).

El confucianismo, como explica Yong Chen, no consiguió tener el estatus de religión, sobre todo por la negativa y denuncia al movimiento de Kang Youwei promovida por los intelectuales del Cuatro de Mayo durante las primeras dos décadas de la República (Chen, 2012: 93). Chen Duxiu líder de los intelectuales del Cuatro de Mayo, al igual que otros líderes del movimiento, rechazaba el confucianismo como religión e incluso rechazaban a la religión misma por considerarla contraria a la ciencia. Consideraba que la religión estaba diseñada para salvar el alma y dirigida al otro mundo y a las relaciones con un dios y el confucianismo era un sistema ético. Duxiu pensaba que Confucio fue un humanista y un agnóstico. Para Chen el término *kongjiao* no fue inventado hasta el siglo IV o V durante una controversia entre los tres *jiao*.⁸⁴ (Chen, 2012: 94, extraído de Hu Shi, *The Chinese Renaissance*, 1933: 81).

Hay que tener en cuenta que el ataque al movimiento religioso confuciano de Kang Youwei estuvo dirigido principalmente contra su vocación de restaurar la monarquía. Por su parte, los puntos de vista humanista y filosófico sobre el confucianismo, promovidos exitosamente por los intelectuales del Cuatro de Mayo, como dice el profesor Chen, configuraron de forma decisiva la perspectiva china sobre el tema de manera perpetua en el tiempo (Chen, 2012: 95-96). Hu Shi, por su lado, otro líder del movimiento del Cuatro de Mayo, pensaba que el pueblo de China era indiferente a la religión (Hu Shi, 1933: 78). En la actualidad, estudios como el trabajo de campo de Anna Sun desmienten esta afirmación tan rotunda.

También hay que apuntar que la creación en China de las Cinco Religiones Mayores se formó en la década de 1950 detrás de las puertas cerradas de la dirección comunista china. La exclusión del confucianismo en particular, ha sido en gran medida un misterio. Anna Sun, con razón, pregunta: ¿por qué fue excluido? ¿Cuáles fueron las razones de los que toman las decisiones? A través de sus investigaciones, esta profesora afirma que la noción de las Cinco Religiones Mayores se concibió en la década de 1950, cuando por seguridad nacional y estabilidad social, el gobierno recién formado estuvo

⁸⁴ Recuerdo que los tres *jiaos* son: el budismo, el taoísmo y el confucianismo (página 60).

obligado a encontrar una manera de tratar con la población religiosa de China. Como explica esta profesora, las organizaciones religiosas, especialmente la Iglesia Católica y las iglesias protestantes, eran lo suficientemente grandes como para representar una amenaza potencial para el estado socialista. El Instituto de Religiones del Mundo fue fundado 15 años después de la revolución comunista y el primer Departamento de Religión Confucianista se fundó otros 15 años más tarde (Sun, 2013: 78).

Uno de los motivos más importantes de su exclusión era que muchos intelectuales chinos podrían considerarse viviendo una vida basada en las virtudes confucianas de la instrucción y el autocultivo, pero ninguno de ellos, al menos a mediados del siglo XX, se llamarían a sí mismos creyentes o seguidores de la religión confuciana. Y según expone Anna Sun, tampoco jugaba a favor la atmósfera general de cientificismo y ateísmo, que era parte de la ideología promovida por los comunistas de esa época. Ser un confuciano en la China tradicional significaba vivir una determinada forma de vida; la tradición está profundamente arraigada en la práctica cotidiana, pero sin apenas creyentes, el confucianismo como religión ha sido principalmente una cuestión de interés académico y político (Sun, 2013: 79). Desde que el Partido Comunista llegó al poder en 1949, la ideología marxista ha sido una gran losa para comprender la religión. La religión, en general, era vista como un enemigo del Estado. Ya se sabe lo que pensaba Karl Marx sobre la religión.⁸⁵

En la Revolución Cultural se suprimió toda práctica religiosa y se depuso a todo el personal religioso. Según nos comenta Sun, durante la Revolución Cultural (1966-76), el confucianismo volvió a ser vilipendiado como el fundamento de los valores feudales tradicionales malévolos y fue constantemente condenado.

Poco después de que los comunistas tomaron el poder en 1949, el gobierno anunció este sistema oficial de clasificación de religiones, que sigue vigente hoy en China. Según esta clasificación de las Cinco Religiones Mayores, hay cinco religiones oficialmente reconocidas en China: el budismo, el taoísmo, el catolicismo, el protestantismo y el islam. Como apunta Sun, este esquema de clasificación fue el producto de un conjunto particular de preocupaciones políticas y sociales del gobierno

⁸⁵ Ya he nombrado la famosa frase peyorativa atribuida a Marx sobre que la religión es el opio del pueblo (página 48).

chino en la década de 1950 (Sun, 2013: 22). Sin embargo, los académicos en China han desafiado abiertamente esta clasificación en los últimos años.⁸⁶

Ya entrados en la década de los 80 la vigilancia estricta de la Revolución Cultural desapareció, ya que la nueva metodología imponía que la religión, como fenómeno social, debía ser explicada e investigada. Al final del milenio muchos estudiosos de las ciencias sociales y académicos, habían puesto su atención y su entusiasmo en los estudios interdisciplinarios que se combinaban con la religión. Pero, como dice el profesor Chen, aunque la ideología marxista ya no domina en la academia, todavía tiene resonancia en personas de distintos ámbitos, incluyendo el académico (Chen, 2012: 31-33).

Resumiendo, a inicios del siglo XX la controversia tuvo dos grandes ramas: la primera era la antirreligiosa de los intelectuales del Cuatro de Mayo, que rechazaron la religión para salvar la democracia recién acogida y la ciencia y, por supuesto, tampoco aceptaban al confucianismo como una religión porque pensaban que pertenecía al pasado y que debería ser relegado al estudio de los estudios académicos. Muchos intelectuales a favor de este movimiento quisieron reemplazar la religión por la ética.⁸⁷ La segunda, fue en contra de este movimiento, en la que estaban algunos intelectuales conservadores como Kang Youwei, que trataron hacer del confucianismo una religión de Estado.

Ahora son muchos los académicos de orientación filosófica que están tratando de revitalizar la cultura china restaurando el confucianismo, pero que no incluyen a este dentro de la categoría de religión. Como dice el profesor Chen, estos, aunque con un tono menos radical, todavía están imbuidos por el espíritu del Cuatro de Mayo. También hay otro grupo, antirreligiosos con ideología marxista, que repudia del confucianismo etiquetándolo peyorativamente como una religión, que solo reconocen el término *rujiao* y que rechaza también la tradición y el legado cultural. Sin embargo, como apunta el profesor Chen, un nuevo grupo de académicos, en años recientes, muestran una actitud

⁸⁶ Para más información sobre esta controversia leer el capítulo 3 de la obra *Confucianism as a world religion* de Anna Sun.

⁸⁷ O bien por la filosofía, como Feng Youlan.

positiva hacia la religión y hablan de la relevancia social y política de construir el confucianismo como una religión (Chen, 2012: 64-65).

Es posible, o no, que sea beneficioso, pero eso no debería ser el criterio para definir al confucianismo como religión, sino que verdaderamente lo sea, o no, aun a sabiendas de la dificultad para llegar a un acuerdo. No se debe utilizar un criterio de utilidad social y política, sino un criterio de veracidad histórica, dejando los ideales y la funcionalidad a un lado, dónde el resultado sea lo que es y no lo que somos o lo que pensamos, porque eso es, a mi juicio, lo que está ocurriendo en este gran debate en la inmensa mayoría de los casos. Como dice Yong Chen, la controversia se podría dividir en dos grandes bandos, los que ven al confucianismo como religión y los que no, pero la última preocupación de ambos bandos o perspectivas no es el confucianismo ni la religión, sino la nación. El debate en Occidente sobre la religiosidad confuciana nada tiene que ver con el debate en China. Mientras para los primeros es un desafío intelectual, para los segundos, movidos por la ansiedad por la subsistencia nacional, es una cuestión sociocultural y política que tiene que llegar también a la calle, al ciudadano de a pie, no solo a los académicos (Chen, 2012: 65-66). Argumenta este profesor, que en última instancia la controversia de la religiosidad confuciana tiene menos que ver con los análisis sobre la religión o la filosofía que con las preocupaciones culturales y sociopolíticas de los intelectuales modernos chinos (Chen, 2012: 116-117 y 146-147).⁸⁸ Explica Chen que definir al confucianismo como religión es una cuestión situacional: nacionalismo, intereses particulares o de grupo, etc., están muy presentes en muchas definiciones (Chen, 2012: 160). Afirma este profesor que es imposible entender la controversia sobre la religiosidad confuciana sin abordar la tensión entre la tradición china y la modernidad y cómo interpretar la querrela china por mantener la soberanía y la dignidad ante la incursión occidental.

El empeño de Kang Youwei por interpretar el confucianismo como religión parecía augurar este problema. Pero, como dice Chen la inclinación de reflexionar sobre la modernidad teniendo al confucianismo de trasfondo ha alcanzado un consenso sobre que las dos cosas no son compatibles. Aunque los intelectuales del nuevo

⁸⁸ Debido a la creciente comunicación entre la China continental y los académicos chinos de ultramar, el pensamiento a este respecto de muchos intelectuales de China va cambiando. Algunos que fueron muy contrarios al confucianismo lo han ido aceptando poco a poco.

confucianismo, con Tu Wei-ming a la cabeza, abordan el tema de la modernidad desde una perspectiva confuciana (Chen, 2012: 183-184).

Tu Wei-ming piensa que en China hay una ruptura entre tradición y modernidad. Mi opinión es que en la historia de los pueblos es muy difícil una ruptura radical con el pasado, siempre quedan importantes sedimentos que a veces fermentan con el tiempo y la tradición vuelve a brotar, ataviada de distinta manera, pero a fin de cuentas tradición. Es una misión imposible comentar la tradición china sin aludir al confucianismo.

La controversia de la religiosidad del confucianismo lleva consigo, no solo la contraposición entre confucianismo y modernidad, también entre lo antiguo y lo nuevo, entre la cultura china y la occidental. Por su parte el nuevo confucianismo tiene como característica una gran inclinación a identificar a la civilización china con el confucianismo, en concreto con el neoconfucianismo Song-Ming. Según explica Chen, esta corriente afrontó el Movimiento del Cuatro de Mayo y la crisis de identidad por la desintegración de la tradición y el triunfo del cientifismo en las primeras décadas del siglo XX. El nuevo confucianismo dejó clara su postura en un manifiesto al mundo de 1958 sobre la cultura china.⁸⁹ Chen lo resume en estas palabras: “La naturaleza humana es un reflejo de la del Cielo, por lo que la moralidad y humanidad es también la del Cielo. La perfección humana estriba en perseverar en el sendero del Cielo” (Chen, 2012: 185-188).

2.3. Ren Jiyu

El tercer punto álgido en la controversia tuvo lugar a principios del último cuarto del siglo XX,⁹⁰ cuando Ren Jiyu⁹¹ definió al confucianismo como una religión. Esto causó una gran controversia entre los intelectuales chinos contemporáneos. En estos momentos China intentaba reconducir su rumbo tras la hecatombe de la Revolución Cultural. Ren, con estas declaraciones perturbó a los eruditos de su país, pues era bien

⁸⁹ Aprovecharon para presentar el simbolismo ético espiritual del neoconfucianismo.

⁹⁰ Anna Sun también apunta un cuarto punto importante en la controversia entre el año 2000 y 2004.

⁹¹ Ver breve biografía en nota 5.

sabido lo que pensaba la ideología marxista sobre la religión. Muchos académicos contrarios a las ideas del Partido Comunista, cuando este llegó al poder en 1949, huyeron de China continental y como dice Yong Chen, su legado intelectual no regresó al país asiático hasta la década de 1990 (Chen, 2012: 15).

Ren ofreció pruebas concretas para apoyar su idea del confucianismo como una religión a lo largo del curso de la historia china. Pero una lectura atenta de sus palabras revela ideas sobre la religión que eran parte de la ideología comunista en ese momento. Ren creía que el confucianismo era una religión como cualquier otra, y su influencia en China había sido en gran parte negativa. Escribió que el confucianismo como religión era una tortura para su pueblo de la misma manera que la Inquisición hacía sufrir a la gente en la Edad Media. Sostuvo además que la religión confuciana limitó el desarrollo de las ideas modernas y restringió el crecimiento de la tecnología y la ciencia en China.

Anteriormente, los marxistas decían que la religión era el opio del pueblo y Max Weber acusó al confucianismo de frenar a China hacia la modernidad. Ahora, Ren Jiyu decía que el confucianismo como religión torturaba al pueblo chino. Para Ren, los valores confucianos como la piedad filial y la reverencia hacia el gobernante no son tradiciones culturales que valga la pena preservar, sino signos de los daños causados por la religión.

Anna Sun entrevistó a Ren Jiyu cuando era director de la Biblioteca Nacional de China y este le dejó muy claro que todavía estaba firmemente convencido de que el confucianismo como religión era una fuerza negativa que impedía la modernización en China. Aun así, Sun señala que aunque Ren creía que la religión confuciana había hecho mucho daño a la China moderna, no consideraba que el confucianismo fuera una religión real y viva en la sociedad china contemporánea. De hecho, como relata Sun, él pensaba que la piedad filial confuciana, por el exceso de reverencia al gobernante, era incompatible con la modernidad. Creía que el confucianismo dejó de ser una religión en toda regla cuando la última dinastía imperial china fue derrocada en 1911 por la Revolución Republicana. Ren fue seleccionado por Mao Ze Dong para fundar el Instituto de Religión Mundial en 1964. Se convirtió en su primer director, cargo que

ocupó hasta 1985, cuando asumió la dirección de la Biblioteca Nacional (Sun, 2013: 80-81).⁹²

Los dos filósofos más célebres de la época, Zhang Danian y Feng Youlan hicieron una apasionada crítica a la propuesta de Ren. La controversia se centró en la investigación histórica y textual. Paulatinamente la opinión exterior de la polémica comenzó a introducirse en las academias chinas y, como explica Yong Chen, la posición de Ren tuvo apoyo de muchos jóvenes académicos, dando lugar a la Escuela de la Religión Confuciana. La discusión subió de tono con el libro de Li Shen *Zhongguo Rujiao Shi*⁹³ y alcanzó su punto álgido en 2002 en la página web www.confucius2000.com. Muchos nuevos autores están siendo protagonistas del debate por sus propuestas con la idea puesta en renovar la tradición. Como explica Chen, los esfuerzos por definir el confucianismo como un tipo peculiar de religión revelan precisamente la dificultad de interpretarlo en tales términos, pues en última instancia son una construcción a partir de esquemas occidentales. Añade que incorporar o no prácticas religiosas del sistema imperial en el marco confuciano es precisamente uno de los asuntos claves de la controversia (Chen, 2012: 98-102). Se habla, como dice el profesor, de cómo disociar el confucianismo del sistema imperial, quien lo ha patrocinado durante 2000 años.

No hay que olvidar, que anteriormente Confucio se apoyaba en el sistema imperial de los Zhou y amaba esa época, sus costumbres y rituales. Disociar el confucianismo del sistema imperial es bastante complicado, pues toda la tradición de los emperadores ha sido promovida a través de los textos y como dice Xinzhong Yao, los primeros confucianos se dedicaban a editar la literatura antigua y los profesores y estudiantes confucianos tomaron estas ediciones como libros de texto para la educación⁹⁴ y gradualmente desarrollaron un entendimiento sistemático en referencia a su naturaleza, función y valor de varios rituales (Xinzhong Yao, 2000: 192).

⁹² Aunque siguió siendo el director honorario del instituto hasta su muerte.

⁹³ *Historia de la religión confuciana en China*.

⁹⁴ Hay que recordar que el confucianismo fue promocionando en la dinastía Han estas ideas sobre el ritual y fueron integradas en la religión estatal, jugando un papel importante en el sistema político-ético imperial.

Ren Jiyu creía que el confucianismo temprano poseía conciencia religiosa, pero que su desarrollo como religión se dio en las dinastía Han, cuando se promovió como ideología de Estado y posteriormente con el neoconfucianismo de los Song y Ming. Zhang Danian y Feng Youlan le respondieron con vehemencia, diciendo que en el período Song-Ming no se veía a Confucio como un líder religioso.⁹⁵ Es importante la sentencia de Chen sobre el criterio de estos dos filósofos, porque según él la distinción máxima de estos dos entre religión o no, era la creencia en una vida después de la muerte, en otro mundo (Chen, 2012: 103).

Hoy en día cualquier estudioso de las Ciencias de las Religiones, de Occidente o de China, vería esta denominación insuficiente e incluso errónea. Cuanto más se estudia religiones distintas, sobre todo si estas son de fuera de Occidente, más se amplía el abanico del concepto y más cabida tienen otras culturas en este concepto. Concepto que se expande con el tiempo. Cada vez que se acepta una religión, se abre el concepto y se amplía la posibilidad de que otras sean igualmente consideradas. Por este motivo, hoy en día, la forma de valorar de Zhang y Feng estaría obsoleta. No me refiero desde un punto de vista religiocentrista, sino desde el punto de vista de cualquier estudioso de la ciencias de las religiones en todos los rincones del mundo donde se estudie esta disciplina.

Según explica Chen, otros académicos tenían un enfoque intermedio. No veían el confucianismo como una filosofía en sentido estricto, pues veían en ella elementos religiosos. Tampoco lo consideraban una religión por la falta de instituciones religiosas y la orientación a este mundo. Por lo que lo situaban en un punto entre la religión y la filosofía. Esta postura se asemeja mucho a las propuestas del nuevo confucianismo desarrollada por los académicos chinos de ultramar como Tu Wei-ming, (Chen, 2012: 105-106). Lo que pretende demostrar Chen, es como este debate, a priori religioso, guarda relación con los fundamentos de la mentalidad china moderna y argumenta que esta controversia está íntimamente ligada a la comprensión de tradición y modernidad y cómo el compromiso académico chino es incapaz de liberarse del discurso nacionalista.

⁹⁵ De igual modo piensan los académicos Li Guoquan y He Kerang, que también se opusieron a Ren Jiyu.

A su vez, este debate también da paso a nuevas ideas sobre confucianismo y sobre religión. La pregunta de si es el confucianismo una religión o no, es una cuestión moderna porque en la China tradicional no estaba fragmentada dentro del confucianismo ciencias como la religión, filosofía, ética, etc., y como dice Yong Chen, este dilema tiene que ver mucho con la tensión entre la tradición y el modernismo y más que a su religiosidad atañe a la tradición y cultura china (Chen, 2012: 21-22). Este profesor argumenta que la Ilustración con frecuencia se opone a la tradición y remarca las palabras de Gadamer: “La tradición es parte integrante de nosotros y no debemos distanciarnos de ella” (Gadamer, 1975: 245-253, citado por Chen, 2012: 207).

A principios del siglo XX muchos sistemas académicos tradicionales relacionados con el confucianismo fueron fragmentados y desperdigados como las disciplinas modernas que se nombran más arriba. A partir de aquí las interpretaciones sobre los principios del confucianismo se hicieron con los principios científicos occidentales. Pronto se convirtió en uno de los problemas más difícil de resolver entre los académicos chinos. Y como dice Chen, normalmente en esta confrontación hay dos frentes, el confucianismo como filosofía y el confucianismo como religión (Chen, 2012: 23-25).

Lo cierto es que en todo momento los intelectuales chinos han tenido que asumir la modernización y no han sabido acoplarla con el confucianismo, viendo a la primera incompatible con el segundo. Insiste el profesor Chen en esto: “Por ser parte integral de la respuesta intelectual de la encrucijada de la modernización, la controversia sobre la religiosidad confuciana ha sido dictada en términos no religiosos vinculadas a las preocupaciones sociopolíticas, culturales y morales de los intelectuales chinos” (Chen, 2012: 192).

A lo largo de la historia se puede comprobar lo que ocurre cuando un pueblo pasa por cambios bruscos, normalmente estos son seguidos por una crisis de identidad. Este es el caso, por poner otro ejemplo no occidental, del Japón Meiji. Los ciudadanos se van viendo desligados de su propio pasado, la ansiedad aumenta y se intenta no romper definitivamente ese hilo que los liga del todo con su pasado.

Argumenta Chen que, el nuevo confucianismo se ha erigido como el heredero de la tradición confuciana, pero corre el riesgo de desviarse de su cometido real, pues según comenta el profesor, al final, un confucianismo academizado y epistemizado se desviaría de su espíritu real⁹⁶ y violaría así la premisa de ser filosofía y religión a la vez”. En cualquier caso este nuevo confucianismo no está falto de la segunda premisa, pues como afirma Chen, en el aprendizaje confuciano moderno abundan las aspiraciones religiosas (Chen, 2012: 194-202).

Además del embrollo epistemológico, mientras haya intereses sociopolíticos de por medio será difícil atajar el problema. Por una lado, el profesor Chen recomienda trascender la confusión terminológica y por otro dissociar el intento de definir al confucianismo como religión del discurso nacionalista para salvaguardar la esencia de la cultura china. Concluye el profesor que:

“...lo que está en juego en el debate no es el análisis académico del confucianismo en la categoría occidental de religión, sino el compromiso existencial de explorar la posibilidad y factibilidad de reinventar el confucianismo conforme a los paradigmas de la modernidad” (Chen, 2002: 214).

2.4. La última controversia

La controversia más reciente, siguiendo a Anna Sun, tuvo lugar en 2000-2004, con varias docenas de participantes publicando progresivamente artículos más acalorados en varias revistas académicas y en sitios web académicos muy visitados como *w.w.w. confucius2000.com*. Explica Sun que aunque hayan multitud de posturas individuales, existen esencialmente tres posiciones importantes en China desde 1949 con respecto al confucianismo como religión: la primera sería los que consideran que el confucianismo no es una religión; la segunda sería los que piensan que el confucianismo es una religión y como la misma religión es una fuerza negativa para la sociedad, por lo tanto, el impacto del confucianismo es negativo; la tercera sería los que abogan por el

⁹⁶ La lucha constante por alcanzar la sabiduría y la unidad del Cielo.

confucianismo como una religión, y como tal tiene un impacto positivo o neutral, ya que la religión es una fuerza positiva en la sociedad. La profesora aclara el estado de las tres posiciones explicando que la primera posición es fácil de distinguir, pero las otras dos a menudo se combinan entre sí, ya que difieren solo en sus juicios de valor. En la China de hoy, la segunda posición se basa en la denuncia marxista de la religión en general, mientras que la tercera proviene de una visión favorable de la vida religiosa. El Estado ha estado tomando la primera posición, negando al confucianismo como religión, sin embargo entre los eruditos del confucianismo se pueden encontrar las tres posiciones, y los juicios de valor que los enfrentan (Sun, 2013: 77-78).

La controversia actual de religión se refiere a la controversia que comenzó en el año 2000. Aunque ya hubo discusiones sobre esto, no fue hasta ese año que el debate se volvió intenso y extenso. La controversia refleja el creciente interés intelectual en el estudio del confucianismo en los últimos años. Como explica Anna Sun, durante la década de los 80, cuando la China socialista finalmente comenzó a abrir sus puertas a Occidente, hubo un entusiasmo general hacia la cultura y las ideas occidentales,⁹⁷ y cada vez más intelectuales extranjeros pudieron dar conferencias y asistir a conferencias en China. Uno de los visitantes fue Tu Wei-ming, el erudito más influyente del confucianismo en los Estados Unidos y veterano director del Harvard-Yenching Institute. Como miembro perteneciente al nuevo confucianismo, Tu Wei-ming se ha interesado durante mucho tiempo por las dimensiones religiosas del confucianismo, teniendo una positiva valoración de la tradición confuciana, incluyendo su religiosidad. Como explica Sun, el número de estudiantes que querían estudiar los clásicos chinos aumentó considerablemente y de manera constante. El fervor por el aprendizaje nacional se hizo aún más frecuente en la década de los 90 (Sun, 2013: 81).

Pero, como dice esta profesora, el debate no causó sensación hasta octubre de 2001, cuando el sitio web *Confucius2000.com* fue fundado. El sitio estaba dedicado al estudio erudito de todos los aspectos del confucianismo, y pronto el confucianismo como debate religioso dominó la página y llamó la atención de todos los intelectuales

⁹⁷ A este entusiasmo general se le denominó Fiebre de la Cultura.

del país.⁹⁸ En las publicaciones, los académicos participantes se atacaron unos a otros con ímpetu. El acalorado debate captó la atención de muchos intelectuales, especialmente los que trabajan en los campos de la religión, la filosofía y la historia. Este sitio cuenta con muchos de los más notables eruditos del confucianismo (Sun, 2013: 82-83).

Un punto que llama poderosamente la atención, como apunta Sun, es el consenso mayoritario de que las personas pueden no estar de acuerdo sobre si el confucianismo constituye o no una religión, pero a diferencia de Ren y Li, la mayoría de ellos está de acuerdo en que en la categoría de religión no hay nada inherentemente negativo. Explica esta profesora que la última generación de eruditos del confucianismo, con gran conocimiento de los clásicos y en su mayoría muy instruida en teorías y religiones del mundo, está muy interesada en una comprensión histórica y con matices filosóficos del confucianismo, pero con el elemento religioso como parte intrínseca en la tradición confuciana. Este interés por el confucianismo se debe a que su importancia en China supera con creces la de otras religiones y culturas como el taoísmo o el budismo. Lu Guolong, jefe del Departamento de Religión confuciana desde primeros de siglo, cuando fue entrevistado por Anna Sun lo expresó diciendo que, el confucianismo es el anfitrión de su cultura, todas las demás religiones y tradiciones, son secundarios, como invitados en su casa (Sun, 2013: 84-86).

El año 2005 también fue un punto de inflexión en el confucianismo como controversia de religión. Para aquellos que apoyan el confucianismo como una religión, de repente recibieron un apoyo institucional creciente, tanto de los canales oficiales como de la prensa. El Movimiento de Lectura de los Clásicos ha sido movilizado por académicos que respaldan el confucianismo como una religión del Estado. Pero existe una tensión entre el renacimiento actual de la práctica ritual confuciana y la clasificación oficial de religión, porque aunque los templos de Confucio se usan claramente para fines rituales en los últimos años, organizativamente no están controlados por el Estado. Aunque este, como indica Sun, ya está empezando a tomar

⁹⁸ El punto álgido del debate en esta página llegó a principios del 2003, fueron publicados cientos de artículos con sus respuestas. Aunque, Sun apunta que este debate de la controversia actual se inició realmente cuando se publicó en el año 2000 la *Historia del Confucianismo* como Religión en China de Li Shen. Su análisis del confucianismo como religión fue con un juicio peyorativo, parecido a lo argumentado por Ren, ya que aquel era alumno de este.

parte, pues en 2004 se anunció que se estaba planeando fundar cien Institutos Confucio⁹⁹ a nivel mundial en los próximos años para promover el estudio del idioma chino y la cultura china (Sun, 2013: 88-89).¹⁰⁰

El gobierno actualmente emite el 28 de septiembre por la televisión estatal la ceremonia anual de veneración, en la cual celebra el cumpleaños de Confucio en el Templo de Confucio de Qufu.¹⁰¹ Pero como dice Sun, el gobierno parece que emite mensajes contradictorios, pues por un lado, no está interesado en apoyar ninguna nueva religión¹⁰² y por el otro, está comenzando a reconocer la importancia de identificar el confucianismo y a Confucio como un elemento unificador en la sociedad china. Lo está viendo necesario para la representación de una cultura nacional china en el contexto global, y también para encontrar un sentido colectivo de moralidad, pues este cada vez es más inestable por la rápida transición del país hacia la economía de mercado, el capitalismo y el mundo globalizado (Sun, 2013: 91).

Las ceremonias en honor al espíritu de Confucio se llevaron a cabo en el templo original de Confucio, en Qufu. Siglos después de haberse construido el templo de Qufu en el 479 a.C, en el 489 d.C, el rey Xiaowen de Northern Wei construyó el primer templo de Confucio fuera de Qufu, lo que marcó el inicio de la práctica de establecer templos para Confucio más allá del estado natal del Maestro. A lo largo de la China imperial los templos de Confucio se convirtieron en un lugar sagrado clave en la práctica ritual imperial para la adoración de Confucio. Argumenta Sun, que debido a la estrecha conexión entre el culto de Confucio y la educación, a menudo los templos confucianos se unieron a las academias confucianas, siguiendo la tradición de ubicar el templo de Confucio a la izquierda y la academia a la derecha.¹⁰³ Hubo más de mil quinientos templos de Confucio que se extendieron por toda China al final de la dinastía Qing en 1911. Pero hoy en día solo quedan unos pocos cientos, después de la

⁹⁹ Hoy día existen más 500 Institutos Confucio en más de 142 países y regiones. Estos institutos también han recibido severas críticas y son numerosas las universidades de todo el mundo las que han cortado sus lazos de cooperación con ellos.

¹⁰⁰ En este gran plan del idioma chino, no hubo ninguna sugerencia de alguna dimensión religiosa.

¹⁰¹ Aquí nació Confucio. El primer templo de Confucio que se creó fue en el 479 a.C, cuando el duque Ai de Lu, gobernante del estado natal de Confucio, ordenó que la casa de Confucio en Qufu fuera preservada y utilizada como un templo para la veneración al espíritu de Confucio. Ahora es un magnífico e imponente complejo de varios templos, muy lejos de las tres habitaciones originales (Sun, 2013: 155).

¹⁰² Las ya existentes están dando al gobierno suficientes problemas y por ese motivo no quieren más.

¹⁰³ Como curiosidad, las Madrasas musulmanas que son escuelas, también suelen estar adheridas a las mezquitas.

destrucción de los sitios religiosos durante la Revolución Cultural (1966–76), durante la cual muchos templos locales de Confucio fueron arrasados. En 1961 el gobierno chino incluyó el Templo de Confucio en Qufu en la Primera Lista de Sitios de Patrimonio Cultural Nacional y en 1988 hizo lo propio con el templo de Confucio en Pekín, que está considerado el segundo templo más importante de Confucio en el país. Ahora hay casi cuarenta templos de Confucio que están protegidos como patrimonio cultural del país (Sun, 2013: 155).

Sun concluye que a medida que los debates intelectuales se desvanecen gradualmente y van perdiendo fuerza, los rituales confucianos populares están aumentando drásticamente. Para China, el siglo XXI pueda llegar a ser el siglo confuciano y el partido, que una vez vilipendió al antiguo sabio, ahora depende de él en sus intentos de cambio de marca global (Sun, 2013: 171-174).

Jiang Qing¹⁰⁴ ha estado escribiendo sobre la posibilidad de establecer el confucianismo como religión nacional desde los años ochenta. Su proposición de adoptar la filosofía política confuciana para reemplazar la ideología comunista lo ha convertido en una especie de disidente político. Como explica Sun, sus opiniones han sido toleradas por el Estado, pero sus publicaciones están constantemente vigiladas y a veces censuradas. El aspecto más llamativo del pensamiento de Jiang es su insistencia en convertir el confucianismo en una forma de religión completa, con rigurosas doctrinas y rituales religiosos, así como un clero institucionalizado que tenga la posesión de todas las propiedades del templo confuciano, actualmente propiedad del estado. Es alguien que cree que la religión es esencial para el establecimiento de una sociedad buena y justa. Se siente atraído tanto por el marco ético como por la profundidad religiosa del cristianismo, y el confucianismo sería una fuerza contra la propagación del cristianismo que, a fin de cuentas, es una religión extranjera en una China que está empezando a abandonar el socialismo (Sun, 2013: Preface: XV).

Existe cierto temor e incertidumbre sobre una clara amenaza percibida de la penetración y dominación de los valores occidentales en los últimos años. Como apunta

¹⁰⁴ Jiang Qing nacido en 1953, confuciano contemporáneo y conocido por sus críticas al nuevo confucianismo de Tu Wei-ming. Según Jiang el nuevo confucianismo está muy influido por la democracia occidental y se ha desviado de los principios confucianos originales.

Sun, la noción del confucianismo como religión representaba para Jiang una solución exclusivamente china a los problemas del socialismo y del capitalismo global. A medida que China pasa por una profunda transformación económica y social que la convierte en una parte cada vez más vital del mundo global, el papel cambiante que desempeña el confucianismo como religión se está desarrollando en este momento y puede tener un profundo impacto en el futuro de China (Sun, 2013: Preface: XVI).

Este breve repaso nos sirve para ponernos al día sobre la controversia, pero ¿dónde nace todo? Esto es solo cuando surge el debate, pero se debería buscar en el inicio del confucianismo, en las enseñanzas de Confucio y en las costumbres que él aprendió de los antiguos y que luego predicó, para comprobar si en esas costumbres de las dinastías que el tanto ponía como ejemplo, había rasgos lo suficientemente sagrados y si pasaron a su enseñanza, para luego poder debatir si el confucianismo es o no una religión.

Para ello he seguido el siguiente orden: lo primero que me he propuesto es poner de relieve los elementos sagrados y religiosos de la tradición confuciana. Como bien se sabe, Confucio transmitió una tradición ya existente de las dinastías anteriores, por lo que empezaré por estas, apoyándome, sobre todo, en los yacimientos arqueológicos, pero también con el apoyo de los textos clásicos y las investigaciones modernas.

3. ¿PRACTICABAN LOS SHANG Y LOS ZHOU ACTIVIDADES DE CARÁCTER RELIGIOSO?

En este apartado pondré de relieve los elementos sagrados de estas dinastías, ya que Confucio basó sus enseñanzas en ellas.¹⁰⁵ Haré más hincapié en los yacimientos, (huesos, vasijas rituales, etc.), apoyado algunas veces por los textos y otras por las investigaciones modernas. En el siguiente apartado, sin embargo, me apoyaré en los textos de la antigüedad china que también contenían numerosas referencias a elementos sagrados y que nos permitirán deducir la realidad de intensas prácticas religiosas.

Nanny Kim observa que a partir del siglo XIII, los historiadores chinos desarrollaron un vivo interés por las antiguas vasijas de bronce. Constituían las únicas pruebas tangibles hasta el siglo XIX, sobre la existencia de una civilización arcaica en China (Kim, 2015: 4). Esta profesora describe que hacia 1200 a.C. existía un sistema de escritura bien desarrollado, consistente en caracteres grabados sobre huesos oraculares, es decir: huesos y caparazones de tortuga que se empleaban con fines adivinatorios. Hay que añadir que el descubrimiento de los huesos oraculares en Anyang condujo a la realización de excavaciones a gran escala en un emplazamiento que en la actualidad es considerado como la última capital de los Shang. Como resultado de todo esto, la historicidad de la dinastía Shang ha sido ampliamente reconocida. Basándose en la identificación de muchos caracteres grabados en los huesos oraculares, los investigadores han podido confirmar en gran parte la secuencia de los gobernantes Shang que aparecen en el *Shujing* (Kim, 2015: 6-8).

Kim recuerda la superioridad cultural de los Shang, que eran los únicos que sabían leer y escribir y poseían escritos. La conservación de las inscripciones de los huesos oraculares constituye un extraordinario golpe de suerte para la arqueología. Dichas inscripciones abren una ventana sobre determinados aspectos de la cultura de los Shang (Kim, 2015: 18-19).

¹⁰⁵ Sobre todo en los Zhou occidentales.

La tradición y los *Clásicos* sitúan en el origen de la historia china unos reyes o gobernantes legendarios, Yao, Shun y Yu. El último de estos reyes, Yu el Grande, hizo que los ríos discurrieran por sus cauces y según la tradición fundó la primera dinastía, la dinastía Xia, que gobernó entre el año 2100 hasta el 1600 a.C aproximadamente. En esta última fecha, esta dinastía fue vencida por los Shang, también llamados Yin, nombre tomado de su última capital. La nueva dinastía Shang, gobernó hasta el año 1045 aproximadamente, siendo a su vez reemplazada por la dinastía de los Zhou, con la que entramos en la época histórica, ya que aparecen los primeros escritos.

Durante largo tiempo los historiadores modernos consideraban que los relatos de los primeros reyes legendarios y la dinastía Xia y Shang, eran puramente mitológicos. Ya que los más antiguos documentos escritos databan del período inicial de los Zhou, en el siglo IX a.C, aproximadamente. Un factor que contribuía a esta incredulidad era que no se habían conservado monumentos o edificios que dieran testimonio a estas civilizaciones, como sí había ocurrido en Grecia, Roma o Egipto. Pero a finales del siglo XIX los objetos de bronce y algunos de jade constituían pruebas tangibles sobre la existencia de una civilización arcaica en China y dio lugar a que fuese reconocida la historicidad de la dinastía Shang.

Incluso, la secuencia de los gobernantes Shang que aparecen *en el Canon de la Historia* ha podido ser confirmada por los investigadores, basándose en la identificación de muchos caracteres grabados en los huesos oraculares. Y casi la misma confirmación se puede aplicar a las nueve generaciones de gobernantes anteriores a la fundación de la dinastía Shang. El ascenso de esta dinastía coincidió con la evolución de las culturas del Bronce en toda el área central de la moderna China. A partir de este momento, se dedicaron a la fundición y fabricación a gran escala de moldes para objetos de bronce, que se vieron transformados por los nuevos sistemas de ritual, en los que a partir de entonces se emplearon cantidades ingentes de vasijas de bronce. Por lo que los textos antiguos que hablan de la dinastía Shang se han visto reforzados por los testimonios arqueológicos.

Prevosti, Doménech y Prats, en el capítulo 1, sobre los fundamentos religiosos del Asia Oriental, de su libro, nos ofrecen una útil síntesis sobre la religión durante la dinastía Shang y Zhou (Edad del Bronce) y la eclosión del pensamiento ético-político de

la época Zhou posterior, que constituye el crisol de la cultura china (Prevosti Doménech y Prats. 2005: 36-46).

El carácter de la cultura china que viene de muy lejos en el tiempo, tiene algo que parece inmutable, que ni siquiera el tiempo ni el espacio, ni las distintas religiones que se instalan, hace que desaparezca. Como enseña Confucio y el *Yijing*, aquello que perdura en el individuo es lo intrínseco de él, es lo que le hace ser como es. Esto mismo se puede adaptar a la cultura china, como argumentan estos tres autores: “La lógica budista... no trascendió al pensamiento chino, sino más bien al contrario, las formas mentales chinas impregnaron el budismo” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 18). Y ¿cuál es el origen de esa cultura? Prevosti, Doménech y Prats Prevosti, Doménech y Prats explican que la cultura (pensamiento y religión) surge de la dinastía Shang y Zhou, en la meseta central, en la cuenca media del río amarillo. Esta civilización se extendió hacia el sur. Las dinastías Shang y Zhou ocupan el período entre el 1500 a. C y el 221 a. C (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 25).

De confirmarse las excavaciones arqueológicas, antes de los Shang reinó la dinastía Xia (2100 a.C-1500 a. C). Y siguiendo los textos clásicos, anteriores a esta dinastía estarían los reyes Yao, Shun y Yu, posiblemente Fuxi,¹⁰⁶ de existir, fue anterior.

Para indicar la importancia de la antigüedad a lo largo de la historia del pensamiento chino Prevosti, Doménech y Prats comentan que, el pueblo chino ha estado desde la antigüedad interesado por su historia, en la cual encontraba los puntos de refuerzo para su reflexión ética y política. Esta representación del pasado podría ser legendaria o idealizada, pero era insustituible en el pensamiento chino. Con anterioridad a la dinastía Shang y Xia estaban los reyes legendarios Yao y Shun. Estos eran considerados ejemplares por su virtud. No pasaron el trono por herencia sino al ministro más excelente. Shun eligió a Yu, fundador de la dinastía Xia, este inició la sucesión. El esquema que subyace en las tres primeras dinastías es el que subyace en el confucianismo y el moísmo primitivo” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 32-33).

¹⁰⁶ Algunos de estos gobernantes, como por ejemplo Fuxi, se confunden entre la historia y la mitología. No se sabe con certeza si primero fueron históricos y de ahí pasaron a la mitología o al contrario.

Se puede intuir que el ritual en las civilizaciones antiguas de China pudo tener cierto peso. Bien, pues eso es quedarse muy corto. Los ritos y prácticas de la dinastía Shang coinciden con la edad del bronce. Sobre las prácticas rituales y adivinatorias de los Shang estos autores comentan que los Shang sustituyeron a los Xia, cuya historicidad, sin embargo, no está demostrada hasta ahora. El imperio chino tal como lo conocemos, no empieza hasta el 221 a.C. Antes eran reyes y reinos. Los reyes de la dinastía Shang tenían un poder más religioso que político. Existe una división entre señores o nobles y el pueblo llano dedicado a la tierra. El culto religioso era reservado a los nobles y sus conocimientos religiosos eran muy fiables. En los entierros se ha encontrado bronce, huesos y conchas de tortuga oraculares que nos hablan de las creencias y prácticas religiosas de esa gente (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 37-38).

Como veremos más adelante con los yacimientos, estos rituales ya se practicaban con generaciones anteriores a los Shang, que se sospecha que bien pudieron ser los Xia, y en época de Yu el grande, aunque su historicidad no está demostrada ya que solo aparece en los Clásicos. De cualquier forma las excavaciones de estos enterramientos demuestran que son antiquísimos. Todo los utensilios y ajuar encontrados en los enterramientos nos da una idea de las creencias religiosas en el más allá. Por otra parte, los caparzones oraculares de tortuga nos muestran la inmensa importancia que tenía la adivinación para los antiguos chinos. Sobre la religiosidad de aquella época y las relaciones con el más allá se expresan Prevosti, Doménech y Prats:

Podemos suponer, por lo tanto, creencias sobre la otra vida y sobre una misión protectora unida a estos entierros. Los vasos de bronce... son muy probablemente todos de carácter religioso, relacionados con creencias de la vida después de la muerte y con toda una simbología referente a la unidad del mundo de los vivos y el mundo de los muertos (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 38).

Los restos arqueológicos vienen bien para mi tesis porque confirman lo que se lee en los Cinco Clásicos: la abundancia de prácticas rituales y adivinatorias, ya que se han encontrado una gran cantidad de objetos relacionados con esto. La Arqueología ha sido fundamental para conocer mejor la historia antigua de China, porque además de los textos también los yacimientos nos proporcionan información. Así lo explican estos autores: "... hay un cierto volumen de datos proporcionado por la arqueología, sobre

todo en relación con las prácticas antiguas...” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 28).

En el yacimiento de Yinxu, muy cercano a la capital tardía Shang de Anyang aparecieron más de 2000 artefactos de Jade que se encontraron en un edificio de características rituales y en diversas casas que funcionarían a modo de taller. En tumbas de Erlitou los arqueólogos han encontrado varios cilindros de jade para rituales. Siglos más tarde Confucio dotaría al jade una importancia social, convirtiéndose en un objeto de adoración para los chinos. Se observa ya entonces un tipo de religiosidad en las vasijas que acompañan a los difuntos enterrados en sus tumbas. Como explica Sarah Allan, a pesar de la lejanía de los depósitos de cobre, en Erlitou se encuentran un gran número de vasijas de cobre en tumbas y centros rituales de la élite. Esta, mantenía un control importante sobre las zonas extractivas. En relación al bronce en Erlitou, en su fase final, aparece un significativo aumento. La explicación de este aumento tiene varias explicaciones e interpretaciones: una sería objetos para la guerra, otra; objetos para diversas tareas manuales. Pero la teoría más extendida sostiene que la verdadera razón es el aumento de la elaboración del bronce en forma de vasijas rituales. Esto, además, representaba el máximo prestigio social de la época (Allan, 2007: 473).

Hay bastantes posibilidades de que Erlitou fuera la patria de los Xia.¹⁰⁷ Tenían un sistema agrícola avanzado que hacían frente a los cambios climáticos y poseían varias clases de tipo de grano. Fue uno de los mayores, sino el mayor, de los asentamientos de su tiempo. Los restos encontrados en una serie de tumbas en Erlitou establecen que el bronce estaba estrechamente asociado con el ritual religioso en sus primeras etapas de desarrollo (Allan, 2007: 483-485). Gracias al uso de los objetos de bronce, las posteriores ciudades Shang, crearon un aparato cultural sin precedentes.

La cultura de Erlitou presagia la aparición de la civilización. Se estima que habitasen allí 20.000 personas por lo menos y que posiblemente fuese una de las ciudades más grande del mundo en su época: este dato es muy importante tenerlo presente ya que hablamos de una época anterior a la Babilonia de Hammurabi y muy anterior al Egipto de Akenatón. Los registros arqueológicos demuestran que se producía bronce a gran escala en una sociedad jerarquizada donde en la cúspide estaba la realeza,

¹⁰⁷ Multitud de arqueólogos chinos identifican la cultura Erlitou con la dinastía Xia, aunque la mayoría de los arqueólogos occidentales no están convencidos todavía de esa conexión.

los nobles y los sacerdotes. Según el arqueólogo Hong Xu,¹⁰⁸ se demuestra una gran magnificencia del poder político que residía aquí a finales del Neolítico. Era el primer corazón de China. El modelo de palacio de Erlitou ha servido como modelo de todas las construcciones posteriores durante 4000 años, y la Ciudad Prohibida es un ejemplo claro. Ha evolucionado la técnica y los materiales, pero la distribución aún perdura. Los documentos hablan de los Xia como la mayor dinastía de su época (Xu, 1972: m.38).

Son muchas coincidencias las que hacen a los expertos pensar que Erlitou y los Xia están relacionados. Lo que sí está totalmente probado es la relación del bronce con la existencia de rituales, en concreto para la élite. Ha aparecido muchísima producción de jarrones de bronce utilizados para rituales. Mediante estos rituales se reforzaban los vínculos con los vasallos. Confucio le daba mucha importancia, desde su niñez jugaba ya con los rituales. Es mediante *li* como se gobierna y no mediante la fuerza. Esto lo explica muy bien Fingarette en su obra *Secular as Sacred*.¹⁰⁹

Tras la decadencia de Erlitou ascendió Erligan, considerada la primera capital Shang, y en su primera etapa ya elaboraban objetos de bronce de una mayor calidad. Tras el descenso de poder de Erlitou también vino el ascenso de Yinxu o Anyang que representarán el dominio de la dinastía Shang en los siglos posteriores. La dinastía Shang lleva la cultura del bronce a su máxima expresión y desarrollará la escritura empleada en sus prácticas adivinatorias. Prácticas, por cierto, muy habituales sobre todo en esta época, pero que siguió en la época de los Zhou, quien cambiaron los huesos y caparazones de tortuga por el *Yijing*. Entre el 1100 y el 1045 los Zhou sustituyen a los Shang y desarrollaron un sistema feudal. No se puede obviar que la adivinación era cotidiana también en la época de Confucio.

Hay que recordar la cotidianidad y asiduidad de la práctica ritual en la época de los sabios gobernantes que tanto citaba Confucio, como Yao, Shun o Yu.¹¹⁰ Este último emperador está considerado el fundador de la dinastía Xia, considerada a su vez la primera dinastía china. Yu encarna al antepasado común de la China moderna. Hoy por hoy todavía hay escuelas donde los niños cantan canciones que dicen que todos

¹⁰⁸ Este arqueólogo cree que es evidente que Erlitou es la antigua capital de los Xia.

¹⁰⁹ Hablaré sobre la interpretación que Fingarette hace del ritual más adelante (páginas 269-298).

¹¹⁰ Sabios reyes a los que Confucio ponía como ejemplo, por su piedad filial o por su virtud.

proceden de los Xia (2200-1600 a.C).¹¹¹ De la dinastía Shang y la dinastía Zhou (1100-249 a.C), además de los documentos escritos, también hay evidencias arqueológicas. Pero de la dinastía Xia, no hay evidencias arqueológicas, solo en los documentos. Aun así, hoy por hoy casi ningún arqueólogo o estudioso en China duda que los Xia y Erlitou están estrechamente relacionados.

Lo que pretendo recordar es la importancia extrema que el ritual tenía para estas dinastías (la dinastía Shang y la dinastía Zhou), según los registros arqueológicos y según los documentos escritos. Y según los documentos escritos, no solo para estas dinastías, sino para Yao y Shun que fueron sus predecesores.

La ciudad de Erlitou, coincide en las fechas con la leyenda de Yu el grande, quien canalizó las aguas, hace unos 4000 años. Como he dicho, realmente la existencia de los Xia nunca ha sido demostrada, a pesar de que la mayoría de los arqueólogos chinos tienen la certeza que eran los gobernantes de Erlitou. Sin embargo, los documentos escritos como las memorias históricas de Sima Qian en el siglo I a.C si hablan de la instalación del valle medio del río amarillo de las tres dinastías; Xia, Shang, y Zhou. En cualquier caso, la ciudad de Erlitou es anterior a los Shang y como ya he indicado, tuvo mucho esplendor y prosperidad, por sus abundantes objetos rituales y por otros tantos motivos.

Edouard Chavannes fue clave por traducir al francés las memorias históricas de Sima Qian.¹¹² Es en lo escrito por Sima Qian donde aparece la dinastía Xia y donde se dice que el Gran Yu tardó trece años en encauzar las aguas.¹¹³ Casualidad o no, trece son los años que siglos más tardará Confucio en su peregrinaje. Aún hoy en China hay danzas de chamanes que recuerdan la memoria de los Xia y rezan plegarias para protegerse de las inundaciones. Parece evidente que entre los años 2000 y 3000 de nuestra era los cambios climáticos provocaron inundaciones en la zona.¹¹⁴

¹¹¹ Ver Documental: *La antigua China: La Dinastía desaparecida*. TVE 2, (1972).

¹¹² El historiador Sima Qian (c. 145 a. C. – 90 a. C.), tardó catorce años en escribir las *Memorias históricas*, una obra que ha tenido una profunda influencia en la historia de China y se ha convertido en imprescindible en generaciones de investigadores.

¹¹³ Véase: Ssu ma Ch'ien, época pre-Han (1994): *The Grand Scribe's Records I: the basic annals of pre-Han China*. Indiana University Press.

¹¹⁴ Véase: Documental: *La Antigua China; la dinastía desaparecida*. TVE 2, (1972).

Fue en 1995 cuando el gobierno chino pone en marcha un proyecto para establecer la cronología de la China antigua. Según Prevosti, Doménech y Prats, el período clásico del pensamiento chino y de formación es desde el final de los Anales de Primavera y Otoño al final de los Reinos Combatientes (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 26).

C.K.Yang resalta las palabras de Lin Qichao quien afirmaba que la historia de la religión de su país está conformada por religiones extranjeras introducidas en China y que la cultura indígena de China no contemplaba la religión (Yang, 1961: 5). Respecto a las afirmaciones de Lin Qichao, habría que decir que la época de los Shang estuvo profundamente impregnada de elementos religiosos, también en cierta medida la de los Zhou, por lo que afirmar que la cultura indígena de China no contemplaba la religión, en mi opinión es ir demasiado lejos. Pues en la Antigua China se practicaba el culto a los antepasados en el templo. Al respecto comentan Prevosti, Doménech y Prats que los tres elementos básicos de la religión de aquella época eran: el culto a los antepasados; el wuismo¹¹⁵ y; el culto a los espíritus o deidades de la naturaleza, principalmente los de la tierra, montañas y ríos (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 38). Y dicen estos profesores que el culto a los antepasados era el símbolo de la unión de la estirpe y su poder y, lo que más importa para mi objetivo es la afirmación de que será la columna vertebral de la religión confuciana (Prevosti, Doménech y Prats 2005: 38-39). Afirman estos profesores, que los dioses de una dinastía estaban sujetos a la suerte de esa dinastía y tal como explican, la época de los Zhou es básicamente igual que la de los Shang en cuanto al culto ancestral, consultas al oráculo y el principio de que el gobierno se funda en la religión. La diferencia es que la época de los Zhou se conoce con más detalle (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 44).

Se podía cambiar de dioses, incluso hasta de oráculo, pero la consulta al oráculo y el culto a los dioses y los ancestros se ha mantenido durante milenios. Sería lógico pensar que Confucio, que admiraba profundamente a los Zhou y sus costumbres, tuviera un gran respeto y admiración por estas prácticas. Él era un amante de las costumbres

¹¹⁵ Tradición religiosa chamánica de China.

ancestrales, sobre todo las practicadas por la dinastía Zhou, como por ejemplo: el culto a los ancestros o la adecuación de la conducta al Mandato del Cielo.¹¹⁶

Según los Zhou, ellos destronaron al último rey de la dinastía Shang por Mandato del Cielo, pues este rey al parecer era un tirano. Los profesores Prevosti, Doménech y Prats comentan al respecto que la revuelta no podía considerarse un simple hecho de armas, sino como una intervención divina en castigo al último rey de los Shang, por su depravación. Pero esto ya había ocurrido con los Xia (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 42). Es decir, el derrocamiento por Mandato celeste no era exclusivo de los Zhou, sino que venía de antes. El soberano obtiene el poder gracias a su gran virtud y lo pierde cuando pierde esta. Sigue al Cielo como modelo y no se aparta del camino de la virtud, en el momento que se aparta del camino de la virtud, el Cielo le retira su mandato. Claro que, ¿quién interpreta que el Cielo ha decretado que el soberano ha perdido este camino de virtud? Siglos más tarde se puede pensar que era interpretado por los mismos usurpadores del poder, pero es posible que muchas veces no fuese así y fuese el mismo pueblo quien mediante su disconformidad con la tiranía establecida, diese la bienvenida a los usurpadores. A ojos de Confucio este último caso sería el de los Zhou. El concepto de Mandato celeste llegó a ser crucial en los Zhou. Prevosti, Doménech y Prats comentan:

Esta teoría del “mandato del Cielo” es la que en China abre la puerta a la posibilidad del cambio de dinastías (a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en Japón, donde el cambio de dinastía es inconcebible) y justifica la posibilidad de revuelta y el derrocamiento, cuando los reyes han llegado a ciertos extremos de corrupción y crueldad (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 43).

El Señor de lo Alto era la divinidad de los Shang y el Cielo era la de los Zhou, entonces ¿Cómo se produjo ese cambio? Prevosti, Doménech y Prats, dicen al respecto:

El Señor de Arriba, *Shangdi*, de los Shang, teóricamente debía ceder el lugar al dios celeste de los Zhou, *Tian*, pero de hecho no se produjo un enfrentamiento o una

¹¹⁶ Una costumbre de los Zhou era la consulta al oráculo, el *Yijing*. Resulta difícil creer que esta costumbre en concreto no fuera del agrado de Confucio.

sustitución total, sino que los dos nombres acabaron designando uno y el mismo dios (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 45).

Por lo tanto fue una transición pasiva y pacífica donde las dos divinidades convivieron incluso con el mismo nombre. Aunque las cualidades de la divinidad van cambiando con el tiempo y esto es importante a tener en cuenta para mi objetivo. Así lo explican estos profesores:

Como se desprende de los textos del *Shijing* y del *Shujing*, *Tian* era un dios providente, engendrador del pueblo, legislador y justiciero, omnipresente y omnisciente. Con el tiempo, sin embargo, sobre todo durante los Zhou posteriores y con las colaboraciones de los filósofos, *Tian* se irá despersonalizando hasta ser considerado a veces meramente una designación de las fuerzas de la naturaleza (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 45).

Tenemos por un lado, la época de los Zhou occidentales donde el Cielo, tenía un carácter sagrado y legislaba y premiaba a los virtuosos y por otro, la época de los Zhou orientales, donde el Cielo se despersonaliza y se convierte en una fuerza cósmica perdiendo mucho de su carácter sagrado. Ahora bien, cualquiera que esté familiarizado con los textos confucianos sabe que el Maestro seguía las tradiciones y costumbres del rey Wen y el duque de Zhou, es decir de los Zhou occidentales. La época de los Zhou orientales, que a él le tocó vivir, la veía como una degradación en todos los aspectos, donde todo era un poco caótico. Por esa razón, Confucio aspiraba a volver a la época de los Zhou occidentales. Solo hay que leer atentamente cómo habla Confucio del Cielo en las *Analectas* para caer en la cuenta de que simpatizaba, seguía y creía en el Cielo de los Zhou occidentales.

Alguna diferencia importante entre la divinidad de los Shang y la de los Zhou puede ser la que apuntan Prevosti, Doménech y Prats: a *Tian* los Zhou no le consideran su antepasado, en contraposición a *Shangdi* que si era considerado antepasado por la dinastía Shang.¹¹⁷ Y apunta como otra novedad en la religión de los Zhou, la vinculación de la aparición de los letrados con la desaparición paulatina del wuismo y los sacrificios humanos, dando lugar a un crecimiento del racionalismo. Y es este cambio de actitud, como apuntan estos profesores, el que genera un cierto crecimiento

¹¹⁷ De esta dinastía Shang procede el nombre de *Shangdi*.

en el ritualismo. Movimientos, palabras y ceremonias serán la expresión de las relaciones sociales y de los fundamentos del pueblo. Y aclaran Prevosti, Doménech y Prats, que el ritual traspasó los límites del templo ancestral e invadió casi todas las manifestaciones de la vida social de los Zhou. Luego, Confucio consagró el ritualismo, pero no fue una invención suya. (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 45).

En esto Confucio tampoco fue un innovador como ya avisó (*Analectas*, 7: 1, Pérez Arroyo: 107). Él se limitó a transmitir y como él era un amante de la antigüedad (*Analectas* 7: 19, Pérez Arroyo: 111), transmitió las costumbres de aquellos a quien amaba, en este caso los Zhou occidentales. Es más, él se creía el transmisor de un legado que había pasado de los Zhou a él, así lo expresa las *Analectas*: “Desde el rey Wen yo soy el depositario de la tradición” (*Analectas* 9: 5, Pérez Arroyo: 122).

De ahí la gran importancia que Confucio le dio al ritual. Él mismo dijo que seguía a los Zhou por sus ritos (*Analectas* 3: 12, Pérez Arroyo: 80). Quizá este crecimiento del ritualismo y del raciocinio en detrimento de la hechicería podría ser interpretado como un alejamiento del terreno de lo sagrado hacia el secular. Pero no hay que olvidar que las ofrendas son muy frecuentes, la fe en el Cielo y su Mandato es muy grande y el hecho de que aparezca la razón en contraposición a la brujería no le quita ni un ápice de sagrado a los ritos u otro tipo de costumbres similares.

En la mayoría de los textos más antiguos de China también se hace mención a los espíritus, un ejemplo es el *Kuo-yu*:¹¹⁸

Como los seres espirituales disfrutan de sus ofrendas y la gente escucha, ni el pueblo ni los seres espirituales tienen ninguna queja. Por lo tanto seres espirituales brillantes descienden en su estado y ven la evidencia de la virtud del gobierno, y se extienden bendiciones en todas partes (*Kuo-yü or Conversations of the States*, 1:11 a-12b).

El gran cambio que se produce en la época de los Zhou respecto a los Shang es el cambio de divinidad, pues se pasa de una divinidad prácticamente antropomórfica, el

¹¹⁸ El *Kuo-yu*, traducido generalmente como *Discursos de los Estados*, es un antiguo texto chino que consiste en una colección de discursos atribuidos a los gobernantes y los otros hombres del período Primavera y Otoño (771-476 a.C). Comprende un total de 240 intervenciones, que van desde el siglo X a.C, hasta el siglo V a. C. (Véase Chang: 1993).

Señor de lo Alto, a una divinidad más abstracta, el Cielo. Otro gran cambio es que ya la divinidad no favorecerá incondicionalmente, es decir, a partir de los Zhou el Cielo solo beneficiará si la conducta del soberano es correcta. De lo contrario el Cielo le retirará su mandato. Paulatinamente el favor del Cielo dejará de ser exclusivo de emperadores. Comentan Varona y Bustamante que en esta época de los Zhou la divinidad favorece a los de mayor virtud. Siglos después se convertiría en una fuerza más de la naturaleza (Varona y Bustamante, 2014: 169). A su vez estos autores reproducen las palabras de Bauer y Henri Maspero, que afirman que con los Zhou se producirá un proceso de racionalización de la religión que concebirá a los dioses bien como antiguos soberanos deificados o como fuerzas impersonales de la naturaleza (Bauer, 2006: 47-50 y Maspero, 1950: 71, citados por Varona y Bustamante, 2014: 169). Este último proceso se dará sobre todo a partir del neoconfucianismo de los Song, entre los siglos X al XIII.

En la dinastía Zhou (1100- 249 a.C), la dinastía más longeva a lo largo de la historia en China, fueron escritos los llamados *Cinco Clásicos* que posteriormente se convertirían en parte del canon clásico confuciano. Fue también durante esta dinastía cuando se instituyó el sistema ritual tradicional.¹¹⁹ Esta dinastía se divide en dos partes: la dinastía Zhou Occidental (1046-771 a.C) y la dinastía Oriental Zhou (770- 256 d.C). La dinastía oriental de los Zhou consistió en el período que vivió Confucio y abarcaba la época de Primavera y Otoño y el período de los Estados Combatientes. La dinastía occidental, con el rey Wen, el duque de Zhou, etc., era la que tanto admiraba y quería Confucio que volviesen a instalarse la mayoría de sus costumbres y ritos. Prevosti, Doménech y Prats dicen respecto a los Zhou que lo mismo ocurre con los Zhou y los Shang. Wenwang y su hijo Wuwang derrotan al último rey Shang un hombre cruel. El rey Wu murió prematuramente y por la minoría de edad de su hijo Cheng, actuó de regente el hermano del rey Wu, el duque de Zhou, quien cuando llegó el momento cedió el trono a su heredero legítimo, su sobrino. El duque de Zhou fue modelo de fidelidad y virtud e instaurador de cultura. En el Zhuangzi se añaden personajes secundarios míticos anteriores a Yao y Shun, posiblemente para dejar en un segundo plano a los modelos confucianos (Suiren, Shennong y Huangdi) (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 34).

¹¹⁹ Este sistema incluía, entre otros, el culto a los espíritus ancestrales.

A los Zhou occidentales se les atribuye la autoría del *Yijing*. Además fueron un modelo de ejemplo para Confucio. Muchos detractores del confucianismo han querido ver el Mandato del Cielo como una excusa por parte de los Zhou para derrocar al último rey de la anterior dinastía Shang. Resulta difícil creer que Confucio, que tanto estudió la historia antigua de su pueblo y que tanto amaba la bondad, tuviera tan mal ojo e idolatrara a unos reyes que eran unos usurpadores.

Confucio, un hombre convencido del poder de los ritos y la costumbre, era un fiel seguidor y amante de las costumbres y ritos de la dinastía de los Zhou (*Analectas* 3:12, Pérez Arroyo, 2002: 80). Como dicen Prevosti, Doménech y Prats: “Confucio atribuye la causa de los males presentes al olvido de las antiguas costumbres e instituciones de los Zhou” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 50).

Entre todos los registros arqueológicos, es el trabajo de Li Feng el que ofrece hoy una de las visiones de conjunto más completas de los avances de la arqueología china en los últimos años. En su obra¹²⁰ Li Feng habla sobre la formación de los núcleos regionales, o sea, las primeras organizaciones sociales, el nacimiento de la civilización urbana y el inicio de la organización estatal, y termina analizando en el capítulo 11 el ascenso de la Dinastía Qin.

Este autor propone el origen de la organización estatal en China a partir de los grupos Erlitou y Erligan. Según Li Feng, durante la mayor parte de la dinastía Shang, la temperatura en el norte de China era todavía a unos 2 ° C más alta que la de hoy. Al entrar los Zhou descendieron las temperaturas.

En la actualidad hay importantes series de fechas de C-14 que fijan el final de Erlitou en torno a 1530 a.C., iniciándose a continuación la Dinastía Shang, para la que ya existe abundante documentación. En 1899 se descubrieron las inscripciones talladas en huesos del oráculo y caparazones de la dinastía Shang en Anyang en el norte de Henan. El descubrimiento en China de los huesos del oráculo llevó a su recogida y posterior estudio. Wang Guowei profesor de la Universidad de Tsinghua, produjo una larga serie de ensayos que abordan las instituciones religiosas y culturales de los

¹²⁰ La obra de Li Feng de la que hablo es: *Early China. A Social and Cultural History* (2013) de Cambridge University Press.

primeros estados reales Shang y Zhou occidental.¹²¹ Este autor demostró que el ciclo conmemorativo de los reyes Shang encajaba con la lista de reyes en los *Registros* del historiador Sima Qian.

Se identificaron las inscripciones en huesos oraculares como los registros de adivinación de finales de la corte real Shang que se llevó a cabo en la excavación de la capital Shang en Anyang. Se ejecutaron quince excavaciones a gran escala en Anyang, descubriendo enormes cantidades de materiales que incluyen, por supuesto, más huesos oraculares. David N. Keightley¹²² es el primer verdadero especialista estadounidense de las inscripciones en huesos oraculares Shang.

Wing-tsit Chan explica como las oraciones por la lluvia fueron reemplazadas gradualmente por el riego. Y cómo *Ti*, antes el Señor tribal, se convirtió en el Dios para todos. Estos cambios se fueron dando en la época Shang y fueron culminando con los Zhou. Los Zhou afirmaron que los Shang, a pesar de que habían recibido el mandato para gobernar, lo perdieron debido a que no cumplieron con sus deberes. El Mandato celeste con esta dinastía se transmite a quien lo merecía debido a su virtud. A partir de aquí, el futuro de la casa de los Zhou dependía de si los futuros gobernantes eran virtuosos. El humanismo fue teniendo un ascenso gradual que alcanzó su punto culminante en Confucio (Chan, 1969: 4). Pero, la buena conducta pese a ser decisiva para adquirir el Mandato del Cielo no le quita un ápice de su carácter sagrado. En el cristianismo ocurre lo mismo, también hay que ser bueno y tener una buena conducta si se quiere alcanzar el Paraíso. La diferencia estriba en que en este último la recompensa está en la vida de ultratumba y en el primero se cumple en esta vida.

Ese humanismo fue creciendo, porque como dice Chan, la idea de que el destino del hombre o el futuro de una dinastía dependiesen de la virtud más que del placer¹²³ de un misterioso poder espiritual, marcó un desarrollo radical de la dinastía Shang a los Zhou. De hecho, *Te* (virtud) no se encuentra en los huesos de los oráculos en el que se registran las ideas y eventos Shang, sin embargo, es una palabra clave en los primeros

¹²¹ Las investigaciones de Wang Guowei sobre esta cuestión quedan recogidas en *Study of the Ancestral Kings and Nobility Appearing in the Yin Oracular Inscriptions* (1917).

¹²² Las investigaciones de Keightley sobre este asunto están disponibles en *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.

¹²³ Aquí se refiere Chan, a que era el tipo de ofrenda lo que más complacía a la divinidad de los Shang.

documentos Zhou. Durante los Shang, la influencia de los seres espirituales en el ser humano había sido casi total, porque ninguna cosa importante se podría hacer sin primero buscar su aprobación (Chan, 1969: 3-4). García Noblejas también piensa que la idoneidad de la ofrenda en los Shang da paso a la virtud en los Zhou (García Noblejas, 2007). En cualquier caso se produce un paso hacia un humanismo con fe en el Cielo. El *Liji* también habla de este cambio en un tono similar a las *Analectas*. Este *Libro de los Ritos* dice:

El pueblo de Yin (Shang) honra a los seres espirituales, están a su servicio, y los pusieron delante de ceremonias. Los Zhou honraban las ceremonias y valoraban mucho el otorgamiento de favores. Servían a los seres espirituales y los respetaban, pero los mantenían a distancia. Permanecen cerca al hombre y leales a él (Legge, 1885: Volumen, 1: 342).

Dice el *Liji* que servían a los espíritus y los respetaban, pero los mantenían a distancia, algo similar a lo que se dice en las *Analectas*, que habla de respetar a los espíritus y mantenerse lejos de ellos (*Analectas* 6:20, Pérez Arroyo, 2002: 103), sin embargo algunos, obviando lo de respetar y servir, se agarran al “alejarse” de esta frase para defender la secularidad del confucianismo.

Indica el profesor Chan cómo la fe en el Señor de lo Alto sufrió una transformación radical. Durante los Shang, los grandes antepasados eran identificados con el Señor, o eran considerados como mediadores a través de los cuales se hacían peticiones al Señor. Durante los Zhou, sin embargo, todavía eran influyentes, pero como en el caso del Cielo, su influencia se ejerció no a través de su poder sino, a través de su ejemplo moral. Eran respetados, pero se le mantenían sin interferir en las actividades humanas (Chan, 1969: 4). Es decir, fueron apartando a los espíritus de las actividades mundanas pero seguían respetándolos y haciéndoles ofrendas. Parece obvio que el humanismo comenzó con los Zhou y culminó con Confucio, pero no es menos obvio, también en esta época, que respetaban a los espíritus, ofrendaban a los antepasados y seguían el Mandato del Cielo. Por lo tanto este humanismo nada tiene que ver con el practicado en Occidente. Este humanismo de los Zhou, practicado por Confucio iba siempre guiado por la divinidad.

Chan apunta que a principios de la dinastía Zhou la creencia en un Dios antropomórfico era todavía bastante fuerte (Chan, 1969: 5). Conviene recordar que los Zhou a los que admiraba y citaba tanto Confucio eran a los cuatro primeros gobernantes de esta dinastía, y como dice Chan, en época de estos cuatro primeros gobernantes todavía estaba muy arraigada la creencia en *Shangdi*, el Señor de lo Alto. Este autor también remarca las palabras del Duque de Zhou (1094 a.C) que vienen recogidas en el *Libro de la Historia*:

El Cielo, sin piedad, hizo descender la ruina de la dinastía Yin (1384-1112 a.C).¹²⁴ Y esta, habiendo perdido el Mandato del Cielo, nosotros, los Zhou, lo hemos recibido... También me atrevo a no descansar en el Mandato del Señor de lo Alto, para siempre hay que abstenerse de pensar en el poder imponente del Cielo. Los que han perdido el Mandato lo hicieron porque no podían practicar y llevar a cabo la reverencia y la brillante virtud de sus antepasados (Chan, 1969: 6).

El último de los grandes sabios Zhou que tanto admiraba Confucio habla del Cielo, pero aún hace referencia al Señor de lo Alto, por lo que la afirmación de Chan sobre lo arraigada que aún estaba la creencia en *Shangdi* en época de los Zhou no deja dudas. No solo el *Libro o Canon de la Historia* habla sobre *Shangdi*, también se da testimonio a menudo de él en el *Libro de la Poesía*.

Bien es cierto que los Zhou son los primeros en dar un lugar preminente a la virtud y, como dice Chan, el énfasis en la virtud plantea necesariamente la cuestión de la naturaleza original del hombre que en este tiempo se convirtió en una de las preguntas más persistentes, tal vez en la más persistente, de la historia del pensamiento chino. Pero, como dice este autor, la cuestión no se discutió específicamente hasta tiempos de Mencio (1969: 8). A lo que se refiere Chan es a la cuestión famosa de que si el hombre es bueno nada más que nace, como defendió Mencio (370-289 a. C), o lo que le hace bueno es la educación, como defendió Xun Zi (312-230 a. C).

El relevo de la dinastía Shang a la dinastía Zhou se dio debido a la crueldad del último gobernante de los Shang. Valerie Hansen subraya estas palabras del historiador Sima Qian:

¹²⁴ La dinastía Yin es también llamada dinastía Shang.

Según Sima Qian, el último rey de los Shang disfrutaba de la compañía femenina, bebía demasiado, le gustaban las "canciones depravadas" con letras eróticas y organizaba orgías. Y, al mismo tiempo que incrementaba los impuestos, descuidaba los asuntos del estado. Cuando algunos de sus súbditos protestaron, ideó una nueva forma de castigo, y los mandó asar sobre una parrilla. A algunas de sus víctimas las convirtió en carne picada, a otras en tiras de carne seca. Nombró a funcionarios malvados, y los buenos se alejaron de su palacio y entraron a servir a los Zhou. Cuando los consejeros del rey de Zhou le urgieron para que atacase a los Shang, este se negó a hacerlo, diciendo: "Todavía no conocéis el Mandato del Cielo." Entonces el último rey Shang mató a un funcionario que se había atrevido a criticarlo. Hizo que, mientras todavía estaba vivo, le abriesen el pecho para poder examinar su corazón, que aún latía, y ver en él las señales de la virtud. Cuando el rey de Zhou escuchó esto, dio orden de iniciar la invasión y derrotó a las tropas de los Shang. El último rey de la dinastía Shang murió en un incendio provocado por él mismo. El rey de Zhou empaló la cabeza del tirano muerto para que todos los súbditos de Shang pudieran verlo (Hansen, 2000: 40).

Con este relato Sima Qian describe al último gobernante de la dinastía Shang como un cruel tirano y a los gobernantes Zhou como virtuoso y seguidores del Mandato. Como explica Nanny Kim, este es el momento en el que se da el cambio de dinastía. Los Shang pierden el favor del Cielo en beneficio de los Zhou (Kim, 2015: 21). Hay que tener en cuenta que el Mandato del Cielo también se transmite a través del pueblo. Si este relato de Sima Qian fuese cierto, sería lógico pensar que el pueblo de los Shang estuviese deseando que su rey fuese derrocado, y esto era una señal del Cielo. Si esto fuese así, no se comprendería que algunos estudiosos cataloguen este cambio de dinastía de una usurpación por conveniencia de los Zhou.

Para seguir mostrando a continuación los elementos sagrados que aparecen en las prácticas que realizaban las dinastías que precedieron a Confucio, nada mejor que hablar de una de las prácticas más comunes de la época: la consulta a los oráculos.

3.1. La actividad oracular

Max Weber a lo largo de su obra hace hincapié sobre la Antigua China en una cosa: la importancia en China de la magia con una gran profusión de demonios y que él consideró como un obstáculo al desarrollo económico autónomo (Weber, 1978). Pero, mucho más común e importante fue la actividad oracular.

Como explica Gabriel García Noblejas, hay muchos tipos de preguntas en los huesos oraculares, como por ejemplo: ¿acabará *Shangdi* con esta ciudad o no? *Shangdi* significaba, como ya he dicho, Señor de lo Alto, pero Robert Eno tiene una teoría sobre que el término hace referencia a todos los ancestros (García Noblejas, 2007: 30). *Shangdi* era la divinidad máxima y el fundador de la familia Shang en el trono en tiempos remotos. Esto podría explicar por qué los Zhou cambiaron de divinidad. Si *Shangdi* era el fundador de la dinastía Shang y estos fueron destronados por los Zhou, subir a *Tian* como máxima divinidad en lugar de *Shangdi* era un resultado casi lógico. Aunque es cierto que en el *Shujing* se aprecia que esa transición fue lenta y durante mucho tiempo los Zhou mantuvieron a las dos divinidades. Como he comentado, el Mandato divino permitió el destronamiento de los Shang por parte de los Zhou y para algunos autores esto fue mera excusa por parte de los Zhou para conseguir el poder. Ya he explicado mi impresión al respecto: el pueblo de los Shang estaba deseando que su rey fuese derrocado porque era un tirano, y esto en esa época era una señal del Cielo.¹²⁵

Con las actividades oraculares el rey reconocía a la divinidad o a los espíritus unos poderes concretos superiores a los suyos y una autoridad superior a él. Esto es muy importante para entender porque el neoconfucianismo ha querido ocultar esta actividad oracular. De esta forma no habría nadie más poderoso que el gobernante, ya que la actividad oracular reconoce que bien los espíritus o la divinidad están por encima de este.

¹²⁵ Lo curioso es que a Confucio se le ha hecho culpable en ocasiones de ser el responsable del inmovilismo en la historia política de China debido a su teoría de la piedad filial, pero no hay que olvidar que Confucio, igual que los Zhou, estaba de acuerdo con el derrocamiento de un rey que no siguiera el Mandato del Cielo.

Como indica Noblejas, otro tipo de frase oracular, por poner otro ejemplo sería: “rogamos cosecha, al caer el sol celebramos ceremonia”. Indica la forma cómo se tenía que pedir a la divinidad: la petición debía ir acompañada con ceremonia y con una ofrenda, elemento esencial también en época de Confucio. Y recalca este autor las palabras de Sarah Allan quien con mucha razón afirma que la comunicación no servía tanto para predecir el futuro como para controlarlo por medio de las ofrendas y rituales (García Noblejas, 2007: 31).

Uno mismo mediante las ofrendas y sacrificios se aseguraba que todo saliera bien. No es tanto saber lo que iba a pasar, sino tener la seguridad de que todos los asuntos prosperaran. La idea de Allan es muy importante, ya que bastantes inscripciones dejan ver la relación entre el rey y su interlocutor para ver si una ofrenda u otra sería del agrado para que este le ayudara con sus propósitos, o por lo menos que no fuera en contra. Se reconocía de esta manera un poder superior que además era muy conveniente tenerle a favor, y esto se conseguía por medio de ofrendas.

El rey ante una respuesta positiva del oráculo pasaba a la acción. En la época de los Zhou el Cielo se podía manifestar de diferentes formas: bien a través del pueblo; bien a través de los oráculos o; bien a través de desastres naturales. Si un gobernante no cumplía con el Mandato del Cielo, este a través del pueblo se manifestaba mediante revueltas o rebeliones o apoyando a otro rey que viniese a usurpar el trono. También el Cielo podía dar la orden mediante los oráculos a un rey para que invadiese el reino vecino. Esto es lo que ocurrió en la decadencia de los Shang y el ascenso de los Zhou.

Eran muy frecuentes las preguntas a los oráculos en época de la dinastía Shang y la dinastía Zhou. En la primera, los huesos oraculares fueron acumulados en pozos que eran aptos como bibliotecas. Los ritos no tenían naturaleza personal, sino de Estado. Seguían inflexiblemente y de antemano un calendario. Estas consultas eran tan importantes en la dinastía Shang que se puede afirmar que eran el centro de las tomas de decisiones políticas del imperio de esta dinastía. Los textos de los huesos indican como debían de gobernar los Shang el mundo de los vivos. Según explica García Noblejas, a cada frase le seguía una ceremonia u ofrenda (animales, objetos o seres humanos). Cuando gobernaron los Zhou acabaron con los sacrificios humanos, esto dice mucho a favor del humanitarismo de estos reyes. Humanitarismo que luego heredaría Confucio.

Normalmente, la ofrenda era para poner a la divinidad de parte de quien pregunta. Este, a menudo, era el rey, quien conocía el ritual y era intermediario entre el mundo de los vivos y el de los espíritus de los ancestros. Estos espíritus a los que se dirigían podían ser de varios tipos: a) antepasados reales de la casa Shang, b) Los espíritus de los familiares difuntos, c) antiguos ministros de la casa Shang d) Espíritus de la naturaleza, e) *Shangdi* o Señor de lo Alto.¹²⁶ El mayor sacrificio se haría al Señor de lo Alto, porque este estaba por encima de todos y era el fundador de la dinastía Shang. (García Noblejas, 2007: 37-38).

García Noblejas aclara que existían algunos actos en el ritual de consulta que se repetían a menudo: según sea el carácter de la pregunta o si se pregunta a unos u otros espíritus. Por ejemplo: las catástrofes o fenómenos naturales se consultaba a los espíritus de la naturaleza; las consultas sobre los partos y la guerra eran dirigidas, sin embargo, a los espíritus de mujeres ancestrales. Se han descubierto inscripciones donde ellas organizaban las acciones bélicas. Cuanto más antiguo es el fallecimiento, mayor era el poder de los espíritus ancestrales y siempre tenían más rango aquellos espíritus cuyos hijos habían sido reyes. Lo más importante para mi tesis es que, según explica este autor, se tenía una relación casi diaria con los espíritus (García Noblejas, 2007: 38-41). Un cambio importante surgió cuando hubo cambio de dinastía: para los Shang la respuesta podía ser positiva si la ofrenda era la adecuada, pero esto cambió con los Zhou.

Los tipos de preguntas más frecuentes que se ven en los huesos oraculares tratan sobre los sacrificios, ritos, guerras, fenómenos atmosféricos, agricultura, enfermedades del rey, fundación de ciudades, etc.,¹²⁷ Los temas eran esencialmente políticos-religiosos, pero también de otros tipos. Como argumenta García Noblejas, y esto es lo más interesante para mi cometido, todo esto refleja muy bien el poder de los espíritus, porque ellos eran los que, en cierta medida, tomaban las decisiones de Estado (García Noblejas, 2007 40-47).

¹²⁶ Este era el más importante de todos. Tenía poderes sobre las buenas cosechas, la victoria en la guerra, las lluvias, los truenos, los vientos, las sequías, el destino de la capital, el destino del propio rey y de las epidemias

¹²⁷ Algunas preguntas eran simplemente para saber que ofrenda era del gusto de los espíritus.

En el período de la dinastía Shang era fundamental que la ofrenda fuese del gusto de la divinidad o de los espíritus a quien iba a ser destinada. Para esta dinastía una mala elección de la ofrenda era motivo más que suficiente para que el oráculo fuera desfavorable. Pero esto cambiaría con los Zhou, porque con los Zhou la ofrenda dejó de tener esa relevancia. Aunque era importante guardar respeto a los espíritus y la divinidad mediante las ofrendas, estas ya no determinarían que las respuestas del oráculo se inclinasen hacia un lado u otro. Durante el período de los Zhou fue mucho más determinante la conducta adecuada al Camino, es decir, que los actos del consultante fueran correctos, que su conducta fuera la adecuada. De esta forma recibiría la bendición del Cielo mediante los espíritus o el oráculo. La ofrenda pierde terreno en favor de la virtud en la época de los Zhou, esta es la herencia que le llega a Confucio, algunos siglos después.

Como explica García Noblejas, hacia el 1122 a.C. los Shang fueron derrocados por los Zhou. Este autor argumenta una serie de cambios cuando esto aconteció. El primer cambio importantísimo que hicieron los Zhou fue cambiar de divinidad. El motivo fue porque *Shangdi* era considerado antepasado de los Shang, era considerado el fundador de la dinastía. La divinidad máxima con la nueva dinastía, los Zhou, pasó a ser *Tian*, cambiaron al Señor de lo Alto por el Cielo (García Noblejas, 2007: 45- 46).

Según este autor, el segundo cambio importante que acometieron los Zhou fue mantener la creencia en los espíritus de los ancestros, pero dejaron de ser considerados divinidades.¹²⁸ Con la nueva dinastía pasaron a ser intermediarios entre las divinidades y los seres vivos. Sin embargo, sí se mantuvo el rigor en las ofrendas y en el trato con los espíritus (García Noblejas, 2007: 46).

El tercer cambio de esta dinastía que comenta este autor, e igual de importante, fue que a partir del reinado de los Zhou los espíritus comenzarían a ser favorables a aquellos que tuviesen una recta conducta. Sería la virtud (*Te*) y no la idoneidad de la ofrenda la que consiga más el favor de los espíritus. Por lo tanto aquí se produce un cambio bastante importante para el devenir de China y para el confucianismo, la moral

¹²⁸ Esto lleva implícito que con la dinastía Shang si eran considerados como tal.

se coloca por encima de la ofrenda en orden de importancia (García Noblejas, 2007: 47).

Otro cambio importante será que, los huesos y los caparazones de tortuga eran las fuentes encontradas de la época Shang, pero a partir de los Zhou serán los textos escritos (García Noblejas, 2007: 55). El *Libro de los Cambios* es de esta época.

Explica Nanny Kim que los Zhou no solo adoptaron las estructuras de gobierno de los Shang, sino que hicieron suyos el ritual y el sistema de escritura de los Shang. El número de vasijas destinadas a la bebida se redujo, mientras que las destinadas a alimentos se incrementó.¹²⁹ También apunta esta profesora que las matanzas masivas de seres humanos en sacrificios rituales no fueron continuadas por los Zhou (Kim, 2015: 21).

Argumenta Kim que la civilización de los primeros Zhou no habría sido muy diferente a la de los Shang. Sin embargo, en menos de dos siglos, en el período Zhou sucedió algo que representó una ruptura histórica. El sistema feudal comenzó a descomponerse. Las ciudades-estado se unieron para formar estados más grandes, y los feudos originales del linaje de Zhou se desarrollaron hasta convertirse en poderosas unidades políticas con identidades distintas. Los cambios fueron más profundos que una simple reestructuración política. Simultáneamente, las vasijas rituales de bronce cambiaron totalmente de forma y de uso, mientras que los objetos de jade se hicieron más numerosos. Durante todo este período trascendental, los testimonios históricos casi enmudecen, excepto los nombres de los reyes de Zhou¹³⁰ y poco más. (Kim, 2015: 21).

Kim expone que los reyes Zhou del Este perdieron todos los medios de afirmar cualquier tipo de auténtica autoridad. El sistema de orden ritual perdió todo su contenido. El antiguo sacrosanto *status* del rey como único mediador entre la humanidad de abajo y el Señor en Lo Alto se perdió. Confucio se presentó a sí mismo como un transmisor, insistiendo siempre en la importancia de recrear los antiguos ritos

¹²⁹ Este hecho podría corresponderse con las acusaciones hechas por los Zhou sobre los excesos de los Shang. Según Kim, tradicionalmente, estos excesos eran entendidos sobre todo como excesos en la bebida.

¹³⁰ Para este tema es interesante la obra de Edward L. Shaughnessy: *Sources. Of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels.*

y de restaurar un gobierno unificado y virtuoso, ensalzando tanto a los primeros Zhou como a los míticos gobernantes de un pasado idealizado (Kim, 2015: 25).¹³¹

3.2. La mitología China

No existen obras exclusivamente de mitología china, sino que esta está dispersa en textos de distinta índole: historia, filosofía, poesía, etc. Estas ramas, sobre todo la historia y en menor medida, la poesía, se servían de estos mitos para embellecer o ejemplificar sus tesis para una mejor comunicación. El mismo mito se puede encontrar tanto en obras de carácter taoísta como de carácter confucianista, pero con distintos atributos. Eran utilizados para dar ejemplo o para hablar de muchas cosas más, menos de mitología. Algunos mitos eran muy maleables y aparecen en distintas corrientes de pensamiento. El confucianismo, con intención docente, tiende a humanizar los mitos.

Los textos más importantes en los que se encuentra mitología china son: *Textos del maestro Zhuangzi*, segundo más importante del taoísmo después del *Dào Dé Jīng*; el *libro de Mencio*; el *libro del maestro Han Fei*; *Crónicas de los Estados*; *Los comentarios de Zuo*; *Shujing*; *Historia general de Sima Qian*; *Libro de la Poesía* y *Libro de los filósofos de Huainan*. Según aclara García Noblejas, los textos sobre mitología están dispersos en un gran número de obras de diferentes corrientes de pensamiento, sobre todo taoísta, confuciana, legalista y moísta (García Noblejas, 2007 61). Los filósofos, fuesen de un pensamiento u otro, utilizaban los mitos para defender sus ideas, por lo tanto transformaban su sentido original.

García Noblejas explica que cuando en la escuela confuciana transmitían los textos, humanizaban los mitos y los transmitían como modelos a seguir. Pone un ejemplo de esto con el caso de Kui: en el *Zhuangzi* es un animal extraordinario, un espíritu de los montes, pero en el *Libro confuciano de los Documentos o Canon de la Historia (Shujing)* es despojado de su forma animal y descrito con forma humana con alto cargo y maestro de Música, cargo muy importante en la antigua China en el

¹³¹ Se refiere sobre todo a Yao, Chung y Yu.

gobierno de Yao (García Noblejas, 2007: 104). Este autor afirma que los confucianos historizaron algunos mitos y los racionalizaron y que poco a poco abandonaron el mito y se metieron de lleno en la historia (García Noblejas, 2007: 109). También ocurrió esto en algunas ocasiones en el taoísmo, pero en menor medida: *Hundun* un animal sin orificios en *El Libro de los Montes y Mares* es un emperador en el *Zhuangzi* (García Noblejas, 2007: 127).

García Noblejas apunta que a veces no es fácil distinguir entre Mitología e Historia. Algunas veces los emperadores sabios de la antigüedad los podemos encontrar como personajes históricos y en otras como personajes míticos. A continuación voy a hacer una breve enumeración de los mitos que selecciona este autor y que han tenido lugar en la historia de China, dejando de lado los más recientes: Pangu, es el mito del origen del universo. Mito que aparece escrito en *Historia de los tres soberanos y cinco emperadores*.¹³² Pangu creó el universo separando el cielo de la tierra y también está detrás del origen de la tierra y sus accidentes geográficos. Sus lágrimas dieron lugar a dos grandes ríos de China, el río Amarillo y el Azul, Huanghe y Chan Jiang¹³³ (García Noblejas, 2007: 133-140); Nuwa y Fuxi, representan el mito sobre la humanidad. A Fuxi entre muchas otras cosas se le atribuye la creación de los ocho trigramas del *Yijing*. El oráculo primero apareció en un caparazón y luego, en época de los Zhou, apareció el texto. Nuwa era hermana de Fuxi. El mito narra cómo los hombres nacen de la unión sexual de los dos hermanos, por eso siempre están representados entrelazados. Así aparece en el *Libro del maestro Lie* en el siglo II a.C (García Noblejas, 2007: 145-146); Cang Jie dio origen a la escritura según algunos textos como el *Libro del maestro Han Fei* (siglo III a.C). Representado siempre con cuatro ojos, Cang Jie, apunta García Noblejas, es un claro ejemplo de cómo se pasó de ser una figura mitológica a una figura religiosa (García Noblejas, 2007: 153-154); el origen de la medicina está completamente ligada al descubrimiento de las plantas medicinales por eso está atribuido al mito del Agricultor Prodigioso o Shennong. El escrito más antiguo sobre este mito está en *El Libro del Maestro Huainan* del siglo II a. C, con tono taoísta y por lo tanto de no acción. (García Noblejas, 2007: 157-158); el mito de Congnong se refiere al causante del derrumbe del cielo y el de Nuwa se le atribuye su reconstrucción (García Noblejas, 2007: 175-177). Otros personajes mitológicos serían Chiyou y el Emperador

¹³² Estos gobernantes aparecen en las memorias históricas de Sima Qian.

¹³³ Significa literalmente “río largo” y también era muy conocido como el río Yangtsé.

Amarillo. Los textos más antiguos y completos sobre estos dos últimos mitos se encuentran en *El libro de los montes y los mares*. La batalla comienza cuando Chiyou ataca al Emperador Amarillo y este envía a Agua que es el Dragón Ying. Chiyou contrataca con el Maestro de las lluvias y el Maestro de los Vientos. El Emperador Amarillo asesta el golpe definitivo enviando a la Sequía, la diosa Ba. (García Noblejas, 2007: 184).

En cuanto al mito de la inundación universal, hay 4 versiones: la más importante es la de Yu, seguida por la de Gun. Este último fracasó en su intento de dominar las aguas. En el *Libro de los Documentos* o *Canon de la Historia* confuciano, Gun aparece como un ministro de Yao carente de virtudes. Por su parte Yu también aparece en varias obras confucianas, como un gobernante notable por su virtud y su piedad filial (García Noblejas, 2007: 212-213). Este último mito, el de Yu, ha pasado como personaje histórico y modelo confuciano y hoy en día aún existen pueblos y aldeas que hacen danzas en su honor. Otro mito sería el de Yi el arquero y los diez Soles en el cielo, contenido en el *Libro del maestro Huainan* (García Noblejas, 2007: 223-227). Y para concluir con otro ejemplo de los mitos más importantes y antiguos que enumera el profesor García Noblejas, ya mencionado antes: el Emperador Amarillo, dios guerrero considerado padre de la raza amarilla que entra en batalla para traer la paz al mundo. Los taoístas hicieron de él una divinidad y le rindieron culto y veneración (García Noblejas, 2007: 242-250).

Esta breve lista es suficiente para hacernos una idea de que ha existido y existe una mitología en China y que alguna vez ha sido muy delgada la línea entre esta y la religión o la historia, dotando a los mitos de virtudes y de esa forma dándole un carácter histórico o divino que no tenía en su origen.

Lo importante de lo mostrado, es la abundancia de elementos religiosos en aquella época: vasijas rituales, huesos oraculares, mitología, etc. Una vez puesto de relieve los elementos sagrados en las dinastías anteriores a Confucio, pasaré a demostrar lo oportuno de apoyarme en ellas, ya que la vinculación de estas con el Maestro viene reflejada en los textos. Se verán también en los textos los elementos sagrados y cómo todo esto influyó en la doctrina de Confucio.

4. ELEMENTOS SAGRADOS EN LOS TEXTOS CONFUCIANOS

Hemos visto más arriba (sección 3) que los yacimientos de la antigua China contenían numerosas referencias a elementos sagrados, que nos permitían deducir la realidad de intensas prácticas religiosas. Siguiendo un orden, en esta sección se refuerzan estos objetivos, aunque con otros medios. Es decir, en esta sección se hace más hincapié en el canon confuciano, por supuesto, también apoyado por las investigaciones modernas. El objetivo del presente punto es demostrar la presencia de los elementos religiosos más significativos de aquellas prácticas y creencias que aparecen en los textos clásicos del confucianismo. De esta forma, se verá cómo comprendía Confucio aquella religiosidad y cómo el confucianismo tomó sus ideas de aquellos textos.¹³⁴ En primer lugar lo haré con algunos de los pasajes de los *Cinco Clásicos*, para seguir a continuación con otros de los *Cuatro Libros*. Estos textos ya han sido presentados en un apartado anterior (Introducción: La dificultad de los textos).¹³⁵

Como se ha mencionado más arriba,¹³⁶ los llamados *Cinco Clásicos* son el *Libro de los Cambios*, el *Libro de la Historia*, el *Libro de Poesía*, el *Libro de los Ritos* y los *Anales de Primavera y Otoño*, o, por sus respectivos nombres chinos, *Yijing*, *Shujing*, *Shijing*, *Liji* y *Chunqiu*. Se trata de textos muy variados, que fueron escritos durante el período de la dinastía Zhou (1100-249 a. C.), más tarde se convirtieron en parte del canon clásico confuciano. Como explican Prevesti, Doménech y Prats, se les llama *Jing* a los libros que disfrutaban del máximo rango de autoridad entre los chinos, como regla de sabiduría y vida social y personal. Este término lo solemos traducir en lenguas occidentales con las palabras *libro canónico* o *clásico* (Prevesti, Doménech y Prats, 2005: 76).

¹³⁴ Las creencias religiosas eran frecuentes en la época que antecede a Confucio. Los gobernantes de esta época eran los que Confucio citaba y ponía de ejemplo a menudo en sus enseñanzas. Estas prácticas, no solo existían, sino que abundaban. En época de Confucio esto aún era algo cotidiano y él participaba de este contexto.

¹³⁵ Páginas de la 24 a la 41.

¹³⁶ Página 23.

Los defensores de la religiosidad del confucianismo se apoyan sobre todo en estos Cinco Clásicos. De cualquier forma pondré algunos ejemplos de los textos más importantes para verificar porque los defensores de la religiosidad confuciana se apoyan más en estos. Confucio estudió en los *Cinco Clásicos* cómo los antiguos sabios seguían el Mandato del Cielo,¹³⁷ es decir, la ley impresa por el Cielo en todos los seres, para tener un gobierno próspero y duradero. Además de estos *Cinco Clásicos* había un sexto texto que desapareció en la gran quema que hizo la dinastía Qin¹³⁸, *El Libro de la Música*.

Confucio los estudió y se percató de la íntima relación que había entre un gobernante virtuoso y un periodo relativamente largo de bonanza. Para él, que estudió con ahínco la historia de su pueblo, no había la menor duda en esta relación. Tanto para Confucio como para los antiguos sabios existía un nexos sagrado entre la conducta de los gobernantes y la prosperidad, entre los ritos y el comportamiento, entre la virtud y el Cielo.

En el confucianismo el Mandato del Cielo actúa mediante la razón humana para que descubramos la virtud y la moral en nosotros. Esto ya lo sabían los antiguos reyes y gobernantes a los que Confucio veneraba y es a través de ellos como él descubre esta Ley en su interior. Por este motivo el Maestro le daba tanta importancia al estudio, porque para él este era válido, sobre todo, para perfeccionarse. Para Confucio el estudio era el medio por el cual se alcanzaba el fin, la perfección moral. Aunque el fin último que quería alcanzar Confucio era la perfección del Estado,¹³⁹ por eso quería introducir a los nuevos gobernantes las antiguas virtudes de los sabios de otros tiempos. Confucio pensaba que el verdadero Camino era el buen gobierno, pero él no deseaba vanagloriarse y nunca se humilló para obtener un cargo. Como dijo en las *Analectas*: “Los hombres desean riquezas y honores, pero si no pueden obtenerse de acuerdo con el buen Camino, no deben conservarse. Los hombres detestan la pobreza y la escasez, pero, si se ha llegado a ellas por no seguir el Camino, no deben evitarse” (*Analectas* 4:5).

¹³⁷ Para entender mejor el Mandato del Cielo más adelante dedicaré un apartado exclusivo para hablar sobre ello, páginas 261-266.

¹³⁸ Qin Shi Huang (260 – 210 a. C.), fue el primer emperador, el primer gobernante de la China unificada. Este emperador fue un dirigente severo y a pesar de atribuírsele la reforma de la escritura, fue un azote para la cultura de la Antigua China, puesto que eliminó todo aquello que se apartaba de sus creencias. Ordenó la gran quema de textos antiguos.

¹³⁹ Después de ir de un estado a otro durante 13 años, fracasó en esta empresa.

Pérez Arroyo, J. 2002: 86).

Los humanos ambicionan riquezas y sentirse importantes, de hecho para Confucio estos dos móviles pueden ser los que más abundan en las acciones de los hombres. Pero para él si no pueden ser obtenidos sin desviarse del camino recto, se debe renunciar a ellos. Lo mismo ocurre cuando pretenden alejarse de la pobreza, si no lo consiguen por el camino recto, deben aceptarla. También habla Confucio que era más importante merecer algo que conseguirlo. También pensaba lo mismo para los que ambicionan la fama (*Analectas* 4:14. Pérez Arroyo, J. 2002: 88). Por eso dijo en las *Analectas* que no le importaba que los hombres no le conocieran, pero sí le importaba no conocer él a los hombres (*Analectas*, I: 16. Pérez Arroyo, J. 2012: 69).

4.1. Elementos sagrados en los *Clásicos*: algunos ejemplos

A continuación pondré algunos de los muchos ejemplos que contienen los textos de los Clásicos anteriores a Confucio y donde se puede observar la importancia de elementos, a mi juicio, religiosos, que quiero poner de relieve. Estos son: *Shangdi*, Cielo, Mandato del Cielo, Camino, sacrificios, adivinación y oráculos.

Confucio recopiló, ordenó y enseñó textos como el *Shujing* o *Canon de la historia*, donde abundan las referencias al Cielo y a los sacrificios al Cielo, o el *Shijing* o *Libro de la Poesía*, donde son numerosos los poemas o canciones dedicadas a los sacrificios. Y lo mismo ocurre con el *Liji* o *Libros de los Ritos* y el *Yijing* o *Libro de los Cambios*. Por razones de espacio pondremos solo algunos ejemplos de cada uno de estos textos.

Hay total acuerdo entre los entendidos en cuanto a que los *Cinco Clásicos* son el núcleo de la doctrina confuciana. Xinzhong Yao dice sobre esto “El confucianismo puede muy bien ser descrito como una tradición de libros, en el sentido que adopta los textos sagrados de los antiguos como fuente de valores e ideales” (Xinzhong Yao, 2001: 73).

4.1.1. Elementos sagrados en el *Shujing*

Una de estas obras, es el *Shujing* o *Canon de la Historia*, para algunos el libro más importante de los clásicos. El *Shujing* es uno de los *Cinco Clásicos* y sirvió como base para la teoría política durante más de dos mil años. Comenté más arriba en general acerca de los problemas de datación y autenticidad de los textos.¹⁴⁰ Bien, pues este es posiblemente uno de los textos que crea más controversia a la hora de hablar de este tipo de problemas. Hay distintas versiones del texto, y también partidarios de una u otra versión. La versión llamada “nueva” fue salvada por Fu Sheng¹⁴¹ de la gran quema que enterró gran parte de la cultura antigua de China. Fu Sheng reconstruyó parte de la obra a partir de obras ocultas a finales del siglo III a.C. En este texto nuevo se extravió el gran discurso, de veintinueve capítulos disminuyó a veintiocho, para luego incrementarse a treinta y tres por la división de algunos de estos capítulos.

La otra versión, o sea, el texto “antiguo,” fue encontrado en las paredes de la casa de Confucio por un descendiente¹⁴² en el siglo II a.C. Pero las fuentes de la dinastía Han dan versiones contradictorias a este hallazgo. Este texto se perdió a finales de este siglo y luego fue redescubierto en el siglo IV por Mei Ze.¹⁴³ Este texto fue ampliamente aceptado durante más de un milenio, fue esta última versión la más aceptada, se estableció incluso como edición imperial entre los siglos VII y IX, y continuó hasta los primeros momentos de la dinastía Qing, hasta que Yan Ruoqu¹⁴⁴ demostró que los capítulos adicionales del texto antiguo, que no figuraban en el texto nuevo, eran falsificaciones y convenció a la mayoría de los estudiosos de que los capítulos redescubiertos en el siglo IV por Mei Ze habían sido elaborados en el siglo III o IV, por lo que no podían ser los genuinos.

Entre 1993 y 2008 se han descubierto textos en trozos de bambú de principios

¹⁴⁰ Páginas de la 24 a la 41.

¹⁴¹ Conocido también como el maestro Fu, estudioso confuciano y erudito de la dinastía Qin a finales del S.III. a. C. Se hizo famoso por salvar los textos de la gran quema.

¹⁴² Kong Anguo, descendiente de Confucio, sirvió en la corte del emperador Wu de la dinastía Han.

¹⁴³ Gobernador de la prefectura de Yuzhang en el siglo IV.

¹⁴⁴ Erudito chino de la dinastía Qing. Nació el 11 de noviembre de 1636 y murió el 9 de julio de 1704.

del siglo III, anterior a la gran quema. Esto ha venido a demostrar que las versiones redescubiertas en el siglo IV no eran auténticas. La obra consta de cincuenta y ocho capítulos y su historia, con toda la controversia alrededor de las versiones incluida, es muy compleja, y ha sido objeto de discusión y polémica durante varios siglos.¹⁴⁵

En la obra *Pensamiento y Religión en Asia Oriental* de Antoni Prevesti, Antonio José Doménech del Río y Ramón N. Prats se puede leer lo siguiente:

En el *Shujing* (uno de los libros clásicos) la historia empieza con un breve capítulo sobre las excelencias del gobierno de Yao y de la forma en que este eligió para sucesor a un hombre de origen humilde, el virtuoso Shun, que había sabido convivir con unos malos padres gracias a su piedad filial. Shun pasó después el trono a Yu, también denominado Yu el Grande, famoso por el hecho de haber conducido las aguas que inundaban el país. Yu pasó el gobierno a su hijo y empezó así la primera dinastía, la Xia. Según la cronología tradicional, los Xia habían gobernado China desde el año 2205 hasta el 1766 a. C. o bien, de acuerdo con otra fuente, del 1994 al 1523 a. C. La dinastía se acabó cuando la corrupción moral y crueldad del último de sus soberanos provocó la rebelión del pueblo, bajo el mando de Tang, que depuso al tirano y fundó una segunda dinastía, la de los Shang (1766-1122, 1523- 1027)” (Prevesti, Doménech y Prats, 2005: 33-34).

En el *Shujing* domina especialmente el aspecto moral. Se puede observar en él el grado de perfección ética que alcanzaron los antiguos gobernantes, mucho antes de que se formaran civilizaciones como la romana, la griega, la egipcia o la babilónica. Es un libro que trata la moral a través de muchos ejemplos y normas para ser perfecto en conducta y llegar a ser virtuoso. Sin embargo, una idea de divinidad recorre toda la obra: el Cielo sancionador y su Mandato. Esta idea está tan presente en todo el texto, que en ese aspecto, supera a cualquiera de los otros clásicos. Hay una gran unión entre lo sagrado y la conducta a lo largo de todo el texto, lo religioso y lo ético van de la

¹⁴⁵ La biografía para estos estudios es la siguiente: *Shangshu hou'an* de Wang Mingsheng (1722-1797); *Shangshu jingwen zhushu*, de Sun Xingyan (1753-1818); *Shangshu Kong zhuan canzheng*, de Wang Xianqian (1842-1918), así como algunos textos del período republicano como *Shangshu dayi* (1878-1949) de Wu Kaisheng y *Shangshu hegu* (1959) de Yang Yunru.

Como traducciones he utilizado:

Karlgren, Bernhard. (1948). "Glosses on the Book of Documents", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 20/21: 39-315.

Karlgren, Bernhard. (1950a). "The Book of Documents". *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 22: 1-81.

mano en él. Esto ocurre porque los gobernantes son elegidos por el Cielo, o sea, su mandato es divino, pero el Mandato del Cielo desaparecería si el gobernante no hace feliz al pueblo y no es virtuoso. Por lo tanto, el príncipe o gobernante no está para ser servido por el pueblo, sino más bien, todo lo contrario, es él el que tiene que sacrificarse por su pueblo. Pero, si no sigue el Camino de la virtud, el Cielo le retirará su Mandato y su misión será cancelada. Gobernantes como Yao y Shun (que tanto aparecen en el *Shujing*) sorprendieron con sus comportamientos a Confucio. Y dos mil quinientos años después de Confucio, es decir, hoy en día, el comportamiento de estos gobernantes es admirable. Esto para Confucio es gracias al Cielo y a su Camino, que es inmutable. Si el Cielo y su Camino son inmutables, no sería de extrañar que para un confuciano aunque pasaran otros diez mil años este Camino seguiría existiendo. Pero, para que todo esto se vea más claro, voy a hacer hincapié en algunas frases de este texto. En el *Shujing* se lee:

Yao cultivó perfectamente sus grandes virtudes naturales y por eso hizo reinar la concordia en las nueve clases de parientes,... luego entre los habitantes de todos los demás estados...la población de todo el Imperio fue transformada y vivió en perfecta armonía” (*Shujing*, 1ª parte, cap. I, 2. Bergua, J. 2010: 27).

En estas líneas podemos observar la estrecha relación entre las virtudes del gobernante con el período de bonanza y dicha del pueblo. Dice el texto claramente, que la concordia y armonía del pueblo fue debido a que Yao, su gobernante, cultivó perfectamente sus grandes virtudes naturales y que gracias a esto el pueblo fue transformado. Cuando habla de la transformación del pueblo se refiere a convertir a la población en más civilizados, y por tanto más cultivados en la virtud. Recuérdese que para el confucianismo y para el mismo Confucio el mal procede de la ignorancia, y el bien del conocimiento. Todo esto es posible, porque para los confucianos, Confucio y todos los reyes sabios anteriores a él, el gobernante y el *Junzi* son modelos para los demás. Y el efecto del *Junzi*¹⁴⁶ cala muy hondo en los otros. En las *Analectas* se lee:

“Confucio dijo: Eleva a los rectos y rechaza a los torcidos, así será posible que los torcidos se hagan rectos”... Zixia dijo: “Shun gobernaba el mundo y escogió de entre todos los hombres a Gaoyao para elevarle a un alto puesto, con lo que todos los egoístas y malvados se alejaron. Cuando Tang era emperador, escogió y elevó a Yi Yin de entre

¹⁴⁶ Me refiero al ejemplo de sus acciones.

todos los hombres y los egoístas y malvados tuvieron que alejarse” (*Analectas*, 12: 22 Pérez Arroyo, J. 2012: 149).

Esta frase significa que si el gobernante es el primero en obrar con rectitud, nadie se atreverá a no dejarse llevar por la rectitud. Si se gobierna con rectitud no hay necesidad de condenar a muerte a nadie. Si el gobernante ama la virtud, el pueblo entero también la amará. Si se asciende a los virtuosos para que influyan sobre los perversos, podrá lograrse que estos últimos se conviertan en rectos. Por eso es tan importante para Confucio servir como modelo o ejemplo para los demás. Vemos la importancia que tiene para un gobernante el saber elegir a sus ministros, porque estos tienen que ser los más virtuosos y dar ejemplo. Así lo refleja el *Shujing*, de donde lo comprendió Confucio, fijándose en lo que hizo, por ejemplo, Yao. Este se enteró de las virtudes que Shun practicaba en su vida privada y le asoció a su imperio (*Shujing*, 1ª parte, cap: 1. Bergua, JB, 2010: 29).

Tres años más tarde de que Yao muriera, después de guardarle el luto correspondiente, Shun ascendió a Hijo del Cielo, es decir a Emperador, e hizo lo mismo, elevó a los virtuosos a los cargos más importantes. Por eso dice Confucio que esta es la manera de acabar con los perversos y convertir a la multitud a hacer el bien. Por eso dice Confucio que de esta forma se acabarían los castigos: “...lo que haría falta es que los procesos no fueran necesarios...” (*La Gran Enseñanza*. Cap: 4. Pérez Arroyo, J, 2012: 389).

Para Confucio sería mejor lograr que fueran innecesarios los juicios. En vez de castigar a los hombres se trataría de eliminar las inclinaciones perversas de estos. Y esto se consigue mediante la educación y sobre todo dando ejemplo con la conducta. Así se eliminaría mucho mal en el mundo.

En el *Shujing* se lee que Yao cedió a Shun¹⁴⁷ la administración del Imperio y este después ofreció un sacrificio a Shang Ti (*Shujing*, 1ª parte: 2: 4. Bergua, J, B: 30). Esta es una de las muchas veces en las que se habla de la divinidad en este texto. Antes de proseguir, conviene hacer unas aclaraciones acerca de dicha divinidad y su

¹⁴⁷ Shun es la traducción al pinyin de Chuen, que es como aparece en el texto de Bergua.

denominación china. *Shangdi*¹⁴⁸ puede traducirse como "el Señor de la Alto" y es el nombre más común de la divinidad suprema que veneraban los Shang, antes de que la desbancase el Cielo como divinidad suprema en el reinado de los Zhou. Más adelante se explicará esto con mayor detalle,¹⁴⁹ pero ahora bastará retener que en los textos clásicos confucianos las dos denominaciones, *Shangdi* y *Tian* (Cielo), se tomaron como intercambiables y referidas a un mismo dios supremo.

En el texto citado, pues, tenemos a Shun, modelo a seguir para el mismo Confucio, que nada más adquirir el gobierno del imperio ofrece un sacrificio a la divinidad. Se observa la relación entre el buen gobierno y el sacrificio a la divinidad, entre virtud y sagrado. No hay que olvidar que Confucio imitaba a estos antiguos gobernantes. Para seguir observando la relación que tenían los reyes sabios con la divinidad podemos observar la multitud de ejemplos que nos da el *Shujing*: “Shun, el segundo mes del año, visitó los principados que estaban al este; fue hasta Tai-chan, la más venerable de todas las montañas. Allí quemó en una hoguera una víctima en honor al rey del Cielo (*Shujing*: 1ª parte, cap. 2: 8. Bergua 2010: 30).

Y un poco más abajo se sigue leyendo: “Shun dijo al ministro Sie: El pueblo no vive en buena armonía...aplicate a difundir la enseñanza de las cinco virtudes sociales. Sobre todo hazlo con dulzura, el éxito de tus esfuerzos depende de esta condición” (*Shujing*, 1ª parte, 2: 19. Bergua 2010: 32). Se puede ir comprobando cómo los antiguos reyes sabios le daban mucha importancia a la suavidad en el trato con el pueblo. Las cinco virtudes a las que se refiere el pasaje están en relación con la piedad filial y también se habla de ellas en el Libro 7 del capítulo XX del *Zhongyong*.¹⁵⁰

Otro ensalzado sabio, el Gran Yu, dice en el *Shujing*: “La felicidad acompaña a la virtud y la desgracia al vicio, como la sombra sigue al cuerpo y como el eco responde a la voz” (*Shujing*, 1ª parte, 3: 5, Bergua 2010: 34). La sentencia en boca de Yu no es por la ley de causa-efecto, sino porque cree que es el Cielo el que compensa al virtuoso y sanciona al vicioso. Sigue diciendo lo siguiente: “No busquéis el bienestar, no os

¹⁴⁸ *Shang Ti* en la traducción de Bergua que citamos corresponde a *Shangdi* en el sistema pinyin.

¹⁴⁹ Aunque volveré a hacer mención en páginas anteriores, se explicará extensamente en los apartados 7.1 y 7.2 (páginas 235-261).

¹⁵⁰ Traducido como *Justo Medio* o *Doctrina del Medio*, se hablará más detenidamente de este texto en el punto 4.2.2 (páginas 170-175).

abandonéis al placer. Confiad los cargos a los hombres virtuosos y capaces y jamás a los otros. Desterrad el vicio sin vacilación” (*Shujing*, 1ª parte, 3:6, Bergua 2010: 34). Aquí se refiere a no buscar en un cargo público el bienestar personal por encima del bienestar público, y aquí también se puede observar claramente de dónde alimentaba su doctrina Confucio cuando hablaba en el Libro XII de *Las Analectas* de ascender a los virtuosos para dirigir un gobierno y acabar con los perversos. Es así como en la Antigua China se reformaban las costumbres del pueblo y se hacía florecer la virtud.

Una de las formas de manifestarse el Cielo es mediante el pueblo y así queda reflejado en el *Shujing*: “El Cielo oye por los oídos y ve por los ojos de nuestro pueblo. El Cielo honra la virtud y asusta el vicio por medio de nuestro pueblo” (*Shujing*, 1ª parte, 4:7, Bergua 2010: 38). Es importante recordar que el *Shujing* es uno de los *Cinco Clásicos* de los que dieron forma y base a la doctrina de Confucio, puesto que queda reflejado en las *Analectas* que él no innovó nada, toda su doctrina la sacó de estos textos antiguos (*Analectas*, 7: 11, Pérez Arroyo, 2002: 107). Sigamos con más ejemplos para ver cómo el Cielo está siempre presente en dicha doctrina. Se lee en el *Shujing*:

Yu dijo: Bien, príncipe. Aplícate a cumplir los deberes de tu cargo. Tiende invariablemente a tu fin que es la práctica de la virtud y el buen gobierno de los pueblos. Pon cuidado en los primeros indicios, piensa en los medios de afirmar tus obras, ten ministros honrados, y todos responderán al menor signo de tu voluntad, y estarán prestos a ejecutar tus órdenes. Se verá claramente que eres el mandatario del Cielo; el Cielo continuará otorgándote su mandato y te colmará de bienes (*Shujing*, 1ª parte, cap. 5, 2, Bergua, J, B, 2010: 39).

El primer consejo que da Yu al príncipe es la práctica de la virtud, esencial en el confucianismo y sin la cual sería imposible conseguir el segundo consejo: gobernar bien los pueblos. Esta enseñanza recorre también todo el espíritu del *Yijing*: es imposible los logros duraderos sin la práctica de la virtud. También es esencial en la doctrina de Confucio la idea de que para gobernar bien los reinos primero los gobernantes procuraban corregirse a sí mismos. Así se deja ver en el capítulo único del *Daxué* (*La Gran Enseñanza*, Arroyo, Pérez, 2002: 385).

Cuando habla de poner cuidado en los primeros indicios recuerda al hexagrama número 3 del *Yijing*, que se titula *La dificultad inicial*¹⁵¹ y habla de la extremada atención y dedicación que hay que tener cuando se emprende algo nuevo. Prosigue Yu aconsejando al emperador que tenga ministros honrados, es decir, una vez más el consejo de elevar a los virtuosos a los cargos más importantes para que den ejemplo. Por último terminará diciendo Yu, que si hace eso, el Cielo le colmará de bienes. Porque aquí, como en el confucianismo posterior, el Cielo premia la virtud.

No solo hay que conseguir la virtud para gobernar, sino que con ella es mucho más fácil hacerlo, porque al ser el gobernante virtuoso resulta un ejemplo de conducta para los demás y esto se contagia. Lo vemos en el *Shujing*: “Yu...dijo: Me esfuerzo en dar buen ejemplo, a fin de que todos imiten mi conducta” (2ª parte, cap. 1: 32, Bergua, 2010: 47). También y por la misma razón, si un gobernante no sigue los ritos o quita el sustento al pueblo, el Cielo le arrebatará su mandato:

El príncipe de Hu arruina y ultraja a los cinco elementos, rechaza con desdén a los tres meses adoptados para el comienzo del año. Por lo tanto el Cielo anula su mandato y le retira el poder de gobernar el principado. Ahora no hago sino ejecutar con respeto la sentencia pronunciada por el Cielo contra él (2ª parte, cap. II, 3, Bergua, 2010: 48).

Estas palabras del emperador y su frase sobre los cinco elementos quiere decir que el príncipe Hu perjudicaba a sus súbditos negándoles los cinco elementos que eran lo necesario para la vida. Por otro lado no siguió los ritos y costumbres, porque escogió para empezar el año un mes lunar que no era ninguno de los tres acostumbrados. Esto muestra por qué siglos después Confucio le dará mucho valor a las costumbres.

Se habla de una época donde eran importantísimas las virtudes personales para poder gobernar. Fue un período de tiempo donde la cultura floreció. Sus ejemplos de virtud y su manera de gobernar han llegado hasta nosotros gracias a Confucio, que ordenó todos sus escritos. Y lo hizo porque amaba el estudio de los antiguos, y no solo amaba la antigüedad, sino que la imitaba. Por esto todas las costumbres de los Santos son pertinentes para lo que se quiere demostrar. En estos escritos de esos sabios queda claro sus capacidades para gobernar y sus grandes virtudes, y se ha podido comprobar

¹⁵¹ En la versión de Richard Wilhelm.

que ellos creían que esas virtudes eran generadas por el Cielo y que era este el que apartaba del poder a un gobernante si hacía caso omiso a esas virtudes. Los textos clásicos de la antigüedad anterior a Confucio son oportunos para demostrar la idea de que la doctrina confuciana tiene sus cimientos arraigados en elementos sagrados.

El pasado ha servido siempre de espejo y ha sido de donde los chinos han extraído los modelos, los ejemplos y las lecciones para comprender el orden moral y político. Confucio copiaba a los antiguos y no innovaba.¹⁵²

El *Shujing* es uno de los *Clásicos* en los que más se apoya Confucio. Podemos observar un poco el origen de los reyes sabios de los que Confucio aprendió, precisamente, la piedad filial, uno de los pilares básicos del Confucianismo. Uno de los primeros pasos del presente trabajo de investigación es basarse en el apoyo de estos clásicos en los cuales se apoyó Confucio para impartir su doctrina. Otros ejemplos aparte del *Shujing* podrían sacarse también de clásicos como *El libro de la Poesía* y *El libro de los Ritos*.

4.1.2. Elementos sagrados en el *Liji* y en el *Shijing*

Mostraré un par de ejemplos del *Liji* o *Libros de los Ritos*. La idea es que se vea que entre las costumbres de la época eran muy habituales los sacrificios y ritos funerarios, por lo tanto, los elementos sagrados. Lógicamente, aunque solo se muestre un par de ejemplos, en un libro que se titula *El libro de los Ritos* es de imaginar que abundan los ejemplos. Sin embargo, haré más hincapié en el *Shijing* o *Libro de la Poesía*, ya que Confucio hace alusión a este libro en diversas ocasiones en *Las Analectas*.

En el *Liji*, en la sección dos del capítulo tres de este libro dice esto:

¹⁵² Me repito bastante en esta idea porque es crucial para mi tesis.

Cuando el Hijo del Cielo estaba a punto de salir, hizo un sacrificio especial a Dios, pero con las formas habituales, ofreció el sacrificio en el altar de la tierra, y el Zhao en el templo de su padre. Cuando uno de los príncipes feudales estaba a punto de salir, ofreció el sacrificio a los espíritus de la tierra, y el Zhao en el templo de su padre (*Li Ki*: cap.3, sec.2. Legge 1885: 17).

Otro ejemplo en la sección cinco de ese mismo capítulo dice lo siguiente:

Las seis observancias ceremoniales fueron: casarse, ritos funerarios, luto, los sacrificios, las fiestas, y entrevistas. Las siete lecciones (de la moral) fueron: (las relaciones entre padre e hijo, hermano mayor y menor, marido y mujer, gobernante y ministro, amigo y amigo, viejo y joven, y anfitrión y huésped. Los ocho objetivos de gobierno fueron: alimentos y bebidas, ropa, negocios (o la profesión), el mantenimiento de las distinciones, las medidas de longitud, medidas de capacidad, y las normas definitivamente asignadas (*Li Ki*: cap.3, sec, 5. Legge 1885:17).

Estos ejemplos son suficientes para recalcar la idea que se defiende: Confucio amaba e imitaba a los antiguos (*Analectas* 7:11 Pérez Arroyo 2002: 107), y en estos abundaban las costumbres sagradas, como los sacrificios, ritos funerarios, alabanzas al Cielo o a *Shangdi*, etc. En el contenido de estos textos abunda lo sagrado.

Ahora, por los motivos ya explicados y porque Confucio se apoyaba, sobre todo, en este texto para sus enseñanzas, hablaré más ampliamente del *Shijing*. También se conoce a este texto por el nombre de *Libro de la Poesía*. Está formado por 305 canciones,¹⁵³ divididas en cuatro secciones, cantadas muchas de ellas en las ceremonias de sacrificio al Cielo y a los espíritus ancestrales de la casa real. Según la tradición confuciana, a esta obra se la considera que también la recopiló el propio Confucio.¹⁵⁴ La primera traducción al español la hizo el sinólogo jesuita Carmelo Elorduy con el nombre de *Romancero chino*. *El Libro de la Poesía* también pereció en la gran quema, pero en los comienzos de la dinastía Han fue fácil la recomposición de las odas porque al tener rima fue su memorización mucho más sencilla. La poesía de las odas es simple.

¹⁵³ Las canciones de la 1ª sección son populares, las otras tres son himnos eruditos, palaciegos o religiosos.

¹⁵⁴ Hoy día hay serias dudas sobre esto.

Seguiré dando ejemplos de los elementos sagrados en los Clásicos, en este caso en el *Shijing*, algunos ejemplos serán suficientes. En una de sus Odas Mayores, la primera, la del rey Wen Wang se lee lo siguiente: “La cita de Dios vino a la estación apropiada. El rey Wen asciende a la izquierda y la derecha de Dios. Completo de actividad era el rey Wen y su fama es sin fin. Los regalos (de Dios) a los Zhou se extienden a los descendientes del rey Wen”¹⁵⁵ (3ª Parte de las Odas Mayores o principales del reino. Primera década. Oda primera a Wen Wang, Sacred Books of the East, Vol. 3. Legge 1876: 378). Cuando en este fragmento, traducido a partir de la versión inglesa de Legge, se menciona a Dios (God), en el original se trata de *Shangdi*, el Señor de lo Alto. Vemos, pues, que en el *Shijing* está presente la noción de un dios superior, y que el rey del que se origina la dinastía de los Zhou se relaciona con él estrechamente.

Aquí tenemos muchos más ejemplos. En el *Romancero chino*, que es la versión española del *Shijing*, se lee lo que sigue: “Feliz y alegre está el soberano. Gloriosa resplandece su eximia virtud. Sabe tratar convenientemente a su pueblo y a sus servidores. Del Cielo ha recibido su dignidad. Protección y mandato acrecentados le vienen del Cielo” (Oda: 249. Elorduy, C. 1984). Tres odas más adelante se dice esto a Wen Wang: “Haga el Cielo que colméis los días de vuestra vida, como vuestros progenitores los acabaron....Haga el Cielo que colméis los días de vuestra vida, sois patrón y sostén de todos los espíritus” (Oda: 252. Elorduy, C. 1984). Y más adelante dice: “Shang Ti (soberano de Arriba) nos es adverso.....El Cielo actualmente nos envía dificultades” (Oda: 254. Elorduy 1984).

En el primer ejemplo que he puesto del *Shijing* versión inglesa de James Legge, se puede observar que *Shangdi*, el Señor de lo Alto, colma de bendiciones a todos los descendientes del rey Wen. Esto fue debido a la conducta intachable de dicho rey, porque su camino no se desviaba ni un ápice del Camino de la virtud. Por eso el Señor de lo Alto o el mismo Cielo le premian. Esto, como ya se ha dicho, es porque el Cielo o el Señor de lo Alto premian el esfuerzo del que intenta seguir el Camino de la virtud.

¹⁵⁵ En el texto original Legge se inclina a traducirlo por Dios en vez de Señor de lo Alto. He puesto este ejemplo del Libro la Poesía traducido por Legge, para que se pueda observar que cualquier traducción tiene este tono de elementos sagrados. En adelante utilizaré la versión de Elorduy.

Porque aunque se cambió de divinidad, las cualidades y atributos de las dos divinidades, en un principio, eran casi idénticos.

También se ven claras las relaciones constantes entre virtud y divinidad en el segundo ejemplo del libro de Carmelo Elorduy, cuando dice que resplandece gloriosa la virtud del rey, y acto seguido comenta que ha recibido del Cielo dignidad, protección y mandato. Se ve claro lo importante que en aquella época era que un gobernante fuese virtuoso, dignidad esta recibida del Cielo, a la vez que también recibía su protección. En el último ejemplo se ha expuesto un caso de un gobernante al que el Cielo estaba en su contra. Este último ejemplo también sirve para ver cómo el Cielo sanciona a los hombres si estos no siguen el Camino de la virtud. Esta idea de una divinidad sancionadora estaba en el pensamiento de casi todos los hombres de la China de los Zhou. El rey del primer ejemplo, el rey Wen, para muchos, pero sobre todo para Confucio, era un sabio santo al que había que imitar, y vemos más arriba cómo el *Libro de la Poesía* dice que dicho rey recibía regalos del Cielo resplandeciendo su virtud. Confucio no solo sabía esto, sino, como se verá luego en cualquiera de los *Cuatro Libros*, creía en ello y creía en la actuación sancionadora del Cielo.

Volvamos al contenido del *Shijing*. Se pondrán más ejemplos del *Libro de la Poesía*, pero hay que recordar que abundan en todo el libro, sobre todo en las Odas Mayores. La Oda *Shang jou* dice esto: “Los Estados caminan a su ruina y el Cielo no acude a ayudarnos” (Elorduy 1984. Oda: 257). La Oda *Vía Láctea* dice lo siguiente: “Libaciones y ofrendas a los espíritus superiores e inferiores. No hay espíritu que no haya sido venerado...Shang Ti (Soberano de Arriba) no acude.” (Elorduy 1984. Oda: 258). Otro ejemplo podría servir este: “El Cielo ha producido a los hombres.¹⁵⁶ Tienen su ser y su ley de conducta. Los hombres porque están dotados de ley aman la belleza de las virtudes” (Elorduy 1984. Oda 260).

Sigamos con más ejemplos: la oda 235 habla de lo mismo que el hexagrama 36 del *Yijing* sobre los siete años de prisión que tuvo que pasar el rey Wen por culpa del

¹⁵⁶ Sobre esta frase Confucio dijo que el autor de este poema sabía lo que decía.

malvado Zhou, último emperador de la dinastía Shang.¹⁵⁷ *El libro de la Poesía y el Yijing* hablan del rey Wen como modelo de conducta. Esto es una pequeña muestra de la relación de los textos con Confucio. En la oda siguiente, la 236, se ensalzan sus virtudes y se observa como el rey Wen y su hijo Wu Wang siguen a *Shangdi*, el Señor de lo Alto.¹⁵⁸ El Señor de lo Alto y el Cielo se solapan en una lenta transición durante los primeros reinados de los Zhou. Una oda más adelante, en la 237, dice que se tuesta un caparazón de tortuga para preguntar si se establecen en un lugar determinado. Tres odas seguidas y vemos cómo la relación entre la tradición que seguía Confucio, la divinidad y la adivinación está todo entrelazado. Hasta aquí había citado diversos pasajes en los que se menciona a la divinidad superior y algunos de sus principales modos de relación con los hombres. Ahora encontramos ejemplos en los que aparece otro elemento característicamente religioso, la adivinación. La adivinación en la China antigua era algo tan común, como demuestran las excavaciones arqueológicas y estos *Clásicos*, que posiblemente fuera la civilización antigua que más utilizaba estas prácticas. Se podría pensar que era algo tan común que lo raro era encontrar en aquella época a alguien que no creyese en ello.

En cuanto a la creencia en los oráculos, Confucio no era una excepción.¹⁵⁹ Lo tenía en su época y lo encontraba muy a menudo en los *Clásicos* que él estudiaba.¹⁶⁰ Desligar al maestro de este contexto es incongruente y pensar que leyó y estudió el *Yijing* es una idea bastante razonable puesto que también lo hizo con los otros *Clásicos*. No se ha podido demostrar si son ciertas las palabras de las *Analectas* sobre lo que Confucio dijo, que si viviera 50 años más se lo dedicaría al estudio del *Yijing* (*Analectas* 7: 16. Pérez Arroyo 2012: 17), pero negar esta autoría se debe sobre todo a un intento de

¹⁵⁷ Obsérvese la cohesión entre los dos textos, sin embargo, algunos autores niegan la relación de Confucio con el *Yijing*. No pueden hacer lo mismo con *el Libro de la Poesía* porque en las *Analectas* están presentes en variedad de ocasiones, citándose en boca de Confucio.

¹⁵⁸ Sorprende esto, ya que se le atribuye a los Zhou el cambio de divinidad, acabando con el Señor de lo Alto a favor del Cielo. Posiblemente este fuera un período de transición.

¹⁵⁹ Además de la famosa frase de las *Analectas* que dijo Confucio sobre que si viviese 50 años más se lo dedicaría al estudio del *Yijing* (7: 16), está esta otra que demuestra mi afirmación de que Confucio si creía en los oráculos, pues dijo: "...El que sea inconstante con su virtud le llegará la desgracia. Esto es solo porque no consulta los oráculos" (*Analectas*, 13: 22: Pérez Arroyo, J. 2002: 157). Pérez Arroyo confirma mi teoría, pues, este otro texto, como indica este autor, suele ser a menudo conscientemente deformado por los neoconfucianos debido a que indica la importancia de las artes adivinatorias en la China antigua (2002: 435). En mi opinión, es deformado también para quitarle a Confucio ese carácter irracional que trae consigo creer en los oráculos. Creo haber demostrado más arriba (páginas 24-41), apoyándome en la obra de Gardner, la manipulación del neoconfucianismo en este sentido.

¹⁶⁰ Xinzhong Yao recoge una cita del *Shiji* que dice que el *Libro de los Cambios* revela la influencia sobrenatural (2001: 78).

alejarse a Confucio de ese carácter mágico-religioso para cargarle más de un carácter racional-humanista.¹⁶¹ Pero no se puede obviar la época en la que vivió el maestro, en la cual aún abundaban los rituales de adivinación, y la época de la que hablan los textos que el maestro adoraba, en la cual esta actividad de adivinación estaba a la orden del día y era mucho más practicada aún.¹⁶²

En la oda 238 se habla de servir como modelo y decorar su persona como orfebre. Este es un ejemplo que utiliza Confucio del *Libro de la Poesía* según viene indicado en las *Analectas*. Mientras las dos odas siguientes hablan de la relación conducta-recompensa y de las virtudes de Wen Wang. La 241 nos cuenta las conversaciones de este rey con *Shangdi*, el Señor de lo Alto. Llama la atención leer como Wen Wang conversa con *Shangdi*, puesto que es en la dinastía Zhou cuando se cambia de divinidad. Wen Wang creía en una divinidad antropomórfica.

En la oda 243 el primer emperador de la tercera dinastía Wu Wang, hijo de Wen Wang, se aplica a cultivar las virtudes de sus antepasados. Estos gobernantes ya cultivaban las costumbres de sus antepasados. Esto es un ejemplo para Confucio de la importancia de transmitir.¹⁶³ Una cosa es que el resultado fue distinto por los tiempos que al Maestro le tocó vivir y otra muy distinta es que él innovara una nueva doctrina.

En las dos siguientes odas se habla de la Piedad Filial, virtud que Confucio practicaba y enseñaba a sus discípulos. También se lee como el rey Wen recibe el Mandato del Cielo y cómo se le ofrecen sacrificios y ofrendas a *Shangdi*. *Tian* y *Shangdi* se solapan, pero lo importante para mi tesis es la relación que se establece entre ritual, divinidad, adivinación y conducta. Habla en estas odas de cómo el emperador consultó a la tortuga sobre cuál habría de ser su capital. También habla de la presencia de los espíritus en los sacrificios y de cómo gustaban del olor de las ofrendas.¹⁶⁴

¹⁶¹ John Richard Lynn en su libro *The Classic of Changes* afirma que no hay dudas en que en los comentarios del *Yijing* hay elementos que proceden de Confucio o de su escuela (1994: 3).

¹⁶² Las investigaciones de Keightley sobre este asunto están disponibles en *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press. Nanny Kim también habla sobre las excavaciones a gran escala por la identificación de los huesos oraculares en Anyang (2015: 6-8). También se comenta este tema en el documental: *La antigua China: La Dinastía desaparecida*. TVE 2, (1972).

¹⁶³ Creo que a la transmisión de las costumbres no se le ha dado el valor que Confucio le dio. De ahí que se piense que esto para él no era suficiente y se le tache más de innovador.

¹⁶⁴ Ya hemos visto que las excavaciones arqueológicas confirman a los textos en cuanto a que este tipo de preguntas políticas y religiosas eran muy frecuentes en los oráculos.

Los gobernantes que tanto admiraba Confucio se dedicaban a la virtud y a contactar con la divinidad por medio de la quema de conchas de tortugas, precisamente el método antecedente del Oráculo de las Mutaciones (*Libro del Cambio*) que, por cierto, fue obra de estos mismos gobernantes. Sin embargo, a algunos estudiosos les resulta difícil creer que Confucio consultara los oráculos o que Confucio no hubiese leído un Clásico como el *Yijing*. Opino, como ya he comentado, que todo esto parece un intento de despojar a Confucio de toda relación con elementos de carácter mágico-religioso.

Como he dicho, en la oda 249 se habla de cómo el rey recibe del Cielo su dignidad y en la 252 sigue hablando del Cielo, sin embargo, dos odas más adelante se vuelve otra vez a mencionar a *Shangdi* como soberano de arriba. La oda 255 habla de las dos divinidades indistintamente y menciona como por el creciente prestigio de Wen Wang, el último rey de los Shang lo encarceló y fue el hijo del rey Wen, Wu Wang quien destronó a este tirano. También se observa como Wen Wang acusa al rey de que no guardaba los antiguos estatutos y normas y lo exhorta a seguir a la dinastía Xia. Vemos como esa costumbre de Confucio de seguir las normas de los Zhou, ya viene de lejos, pues ya estos seguían las costumbres de los Xia.

En la oda 256 se escriben unas normas de conducta las cuales hay que seguir para que el Cielo lo apruebe. No hay que olvidar que Confucio recurría constantemente al *Libro de la Poesía* para aleccionar a sus discípulos. De hecho en esta oda se dice que hay que ser recto hasta en los lugares más íntimos, a solas. Esto aparece en *El Justo Medio* (*El Justo Medio*, libro 33. Pérez Arroyo 2012: 421). Por otro lado en esta oda se observa la relación premio-castigo por parte del Cielo cuando uno sigue, o no, la buena conducta: “El Augusto Cielo no yerra golpe. Si tu conducta es torcida abundarían las espinas en la vida de tu pueblo”, sentencia esta oda.

Dos odas más adelante se habla de los sacrificios a *Shangdi* y las ofrendas a espíritus superiores e inferiores, por lo tanto no siempre las ofrendas iban todas dirigidas a la máxima divinidad, sino también a espíritus de los antepasados, naturaleza, etc., En la oda 260 vuelve a hablar del Cielo diciendo que este ha producido a los hombres y estos, como tienen una ley de conducta, aman la belleza de las virtudes. Se

puede observar en este pasaje cierto parecido con una frase de Confucio en las *Analectas* (Pérez Arroyo 2012, 7: 23).

Confucio intentaba transmitir la doctrina de estos reyes sabios de la dinastía Zhou, sobre todo de Wen Wang, Wu Wang y el duque de Zhou. En el *Libro de la Poesía* se explica claramente como una y otra vez estos reciben y obedecen la ley del Cielo. Esto se puede observar una vez más en la oda 262 donde además de mostrar la expansión del imperio en los siglos IX y VIII a.C, nos dice también que Wen Wang y Wu Wang recibieron el Mandato celeste.

En la oda 264 y 265 se ve tanto alabanzas al Cielo como el temor a él y es esta divinidad la que hereda Confucio, una a la que se alaba, pero también se teme, una que premia de manera condicional según nuestra conducta. En las enseñanzas de Confucio a sus discípulos, recogidas en las *Analectas*, él hace constante referencia a los *Clásicos* y muy especialmente al *Libro de la Poesía*, libro repleto de alusiones al Cielo, al Señor de lo Alto, a los sacrificios y a las ofrendas. Aunque en los *Cinco Clásicos* las alusiones al Cielo son constantes, en las *Analectas* de Confucio también se nombra el Cielo más de cincuenta veces.¹⁶⁵

En las siguientes cuatro odas se habla de las virtudes de Wen Wang y los sacrificios que él realizaba, tanto a la divinidad como en honor a los antepasados. En la oda 271 vuelve hablar del Mandato del Cielo y el esplendor y brillo que este Mandato le ha comunicado al emperador. Todo lo que brillaba de estos emperadores era transmitido por el Cielo, este le daba la legitimidad de sus reinados si estos eran virtuosos.

La oda 272 hace referencia a los sacrificios, al Cielo, a Wen Wang y al ritual. También comenta algo sobre el respeto que hay que tener al Cielo para conservar la paz. En la siguiente, habla de cómo Wu Wang depone al último emperador de la segunda dinastía en el 1122 a.C. Dicha oda también dice “El Augusto Cielo me tiene como a su hijo...a todos los espíritus he complacido”. En la 274 y las dos siguientes vuelve a hablar de *Shangdi*, el Señor de lo Alto y aparece cómo esta divinidad constituye en

¹⁶⁵ Aun así, se suele aceptar que las *Analectas* no es un texto apropiado para defender la religiosidad confuciana. Yo no estoy de acuerdo con esta idea y lo trataré de demostrar más adelante (punto 4.2.1, pág. 159 a 170).

emperadores a los sucesores de Wu, o sea a Cheng (1115-1078 a. C.) y Kang (1078-1052 a.C.), pero quizá lo más importante para mi propósito es la frase siguiente, que dice: “Descienden de arriba favores, nuestros modales son correctos y esmerados”. Esta frase indica una vez más que el Cielo o *Shangdi* solo dispensan favores si la conducta es correcta, su favor es condicional. Algo muy parecido a lo que se ve en la oda 288 donde Chen Wang emperador e hijo de Wu Wang habla de que el Cielo baja a la tierra a inspeccionar y de que su Mandato no es fácil de guardar, por eso pide ayuda a sus consejeros, para llevar la carga y que le enseñen las gloriosas virtudes. Dice que le enseñen las gloriosas virtudes para seguir manteniendo los favores del Cielo.

De la oda 279 a la 287 son cantos a los sacrificios de las cosechas, de las ofrendas del emperador a sus abuelos, de la ofrenda sacrificial de Wu Wang a su padre el rey Wen y de la piedad filial de Cheng Wang que alaba a su padre y habla en el templo ancestral después de cumplir los tres años de luto por este. Este grupo de odas recoge virtudes y costumbres muy arraigadas también en Confucio, como la piedad filial, las ofrendas, etc., Por su parte, la oda 290 habla de otro gobernante: el duque de Zhou, uno de los gobernantes que más admiraba Confucio. Era el hermano menor de Wu Wang y fue regente hasta que el hijo de este pudo gobernar. Los otros hermanos de Wu Wang tuvieron envidia de su hermano menor y se aliaron con el último gobernante de los Shang y con su nobleza. El duque de Zhou acabó con ellos en tres años.

La siguiente oda habla del sacrificio en el templo ancestral y menciona el recipiente sacrificial,¹⁶⁶ utensilio al que hace alusión el hexagrama número 50 del *Yijing*. Hexagrama que tiene mucho que ver con la tesis de Fingarette sobre que uno mismo puede ser ese vaso sacrificial en la sociedad en la que vivimos. Este hexagrama trata de explicar que uno mediante las ofrendas y sacrificios puede ser intermediario entre el mundo de los espíritus y la divinidad con la sociedad, por lo tanto, uno puede llegar a ser ese recipiente sacrificial, ese Vaso Sagrado. Confucio reconoce a lo verdaderamente sagrado, más que en el ámbito de los espíritus, en el ritual cotidiano de las relaciones entre las personas.

Las siguientes odas hablan de Wu Wang y de los elogios a su persona y de cómo

¹⁶⁶ Como hemos visto en el apartado anterior, las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz miles de estos utensilios.

este rey quiere seguir el ejemplo de su padre Wen Wang. En la oda 296 vuelve a comentar el Mandato celeste a los Zhou y en la oda 300 trata sobre el nombramiento de marqués al hijo del duque de Zhou por parte del emperador y habla esta Oda, una vez más, de cómo *Shangdi* o Señor de lo Alto se complace al contemplar una conducta recta.

Las últimas odas están dedicadas a la dinastía anterior, la dinastía Shang. En la 302 habla de cómo el nieto de Tang¹⁶⁷ realiza unas ofrendas y también habla del Mandato. Dice que del Cielo desciende la salud y el bienestar. En la siguiente, habla del origen de esta dinastía, de cómo recibe el Mandato celeste el primer soberano de esta dinastía y de lo digno que es al recibir este mandato. Esta oda tiene bastante probabilidad de ser muy antigua, incluso de antes del final de esta dinastía, sin embargo hay costumbres, sobre todo de carácter sagrado, que perduran en el tiempo.

Las dos últimas odas comentan las glorias de la dinastía Shang que reinó entre los años 1766-1122 a.C. Dicen que nunca infringió el Mandato de *Shangdi*, pero es de suponer que esta oda se escribiera antes de la decadencia de esta dinastía y sobre todo antes del reinado de su último emperador, al cual las crónicas le tachan de tirano. Pero por otro lado despista cuando nombra ya a las dos divinidades. Habla de que *Shangdi* le impuso a esta dinastía que fuera norma para las nueve provincias y de cómo el Cielo les colmó de favores. Y termina diciendo que quiso el Cielo descender para que Wu Ting sucesor de Tang no se hiciese mentiroso ni holgazán. Aquí ya se dice que en la dinastía Shang el Cielo se preocupa de la rectitud de sus gobernantes, por lo que si esto fuese cierto, esta no era una tradición exclusiva de los Zhou.

Como resumen de todo lo visto, podemos enumerar que en el *Shijing* se encuentran abundantes menciones de elementos sagrados, particularmente de la divinidad suprema (*Shangdi* o *Tian*), de su relación con los hombres y especialmente con el gobernante, al que confiere su mandato y otorga dignidad, de su protección, su carácter sancionador, y de las actitudes del hombre, como alabanza y temor, frente a la divinidad, así como de las libaciones, ofrendas y sacrificios dirigidas a Él. Asimismo hemos hallado referencias a los oráculos y las prácticas adivinatorias, a los sacrificios y

¹⁶⁷ Tang (1324-1365 a.C.) fue el primer gobernante de los Shang y fue quien derrotó al último emperador de la dinastía Xia.

ofrendas a los espíritus superiores e inferiores, al culto ancestral, al ritual, al templo ancestral y a los recipientes sacrificiales.

Se podrían citar muchas más odas dónde las alusiones al Cielo y a *Shangdi* son numerosas, pero creo que estos ejemplos son más que suficiente para recalcar la idea de que si estos libros, Confucio los recopiló, ordenó, amó y enseñó, fue porque le influyeron mucho y esto queda reflejado en la multitud de alusiones que hace de ellos en las *Analectas*. Incluso se los recomendó leer a su propio hijo.

4.1.3. Elementos sagrados en el *Yijing*

El *Libro de los Cambios* está compuesto de dos partes: el texto y los comentarios. El texto, la parte nuclear del libro, consta de 64 hexagramas acompañados de sus correspondientes sentencias oraculares. Según Xinzhong Yao la forma actual de las líneas yin y yang no se utilizó en los oráculos hasta época posterior. Sin embargo, esto no afecta en absoluto a mi propósito.

La segunda parte del libro está formada por diez comentarios llamados también las Diez Alas. Esto se le atribuye a Confucio junto con los comentarios y la edición del libro. Según explica Xinzhong Yao, los primeros traductores occidentales del libro aceptaron en parte la tradición confuciana de que los textos y comentarios eran obra de sabios antiguos (Xinzhong Yao, 2001: 88).

Parece ser que hay acuerdo en que los comentarios fueron añadidos al texto hacia el final de la época de los Reinos Combatientes. John Richard Lynn en su libro *The Classic of Changes* presenta por primera vez en inglés el comentario de Wang Bi¹⁶⁸ (226-249), quien fue el principal definidor del trabajo durante unos setecientos años. Wang Bi interpretó el *Yijing* como un libro de sabiduría moral y política y, tal

¹⁶⁸ Wang Bi ha sido considerado como uno de los intérpretes más importantes de los textos clásicos chinos como el *Daodejing* y el *Yijing*. Vivió tan solo 24 años y lo hizo en el período posterior al colapso de la dinastía Han. Se consideraba a sí mismo confuciano y quería crear una comprensión del taoísmo que fuera compatible con el confucianismo.

como ya he afirmado en una nota aparte, Lynn no tiene dudas en que en estos comentarios hay elementos que proceden de Confucio o de su escuela (Lynn, 1994: 3).

La influencia de los Clásicos es fundamental para Confucio y el confucianismo, y el *Yijing* no es menos en este aspecto. A pesar de citarlo Confucio una vez,¹⁶⁹ quien haya estudiado este texto lo suficiente podrá percibir similitudes con la doctrina confuciana, similitudes que también han sido negadas en ocasiones por algunos estudiosos. Esta es la razón por la que hablaré extendido sobre este texto. En una cita del *Shiji*, que destaca Xinzhong Yao, se recoge lo siguiente:

Las seis artes ayudan a gobernar: el *Libro de los Ritos* ayuda a regular a los hombres, el *Libro de la Música* produce armonía, el *Libro de la Historia* registra incidentes, el *libro de la Poesía* expresa emociones, el *Libro de los Cambios* revela la influencia sobrenatural y los *Anales de Primavera y Otoño* muestran lo que es justo (*Shiji*, 1997, citado por Xinzhong Yao, 2001: 78).

Además de todas estas cualidades, estos textos tenían en común que servían para el perfeccionamiento moral y por eso Confucio los utilizaba con frecuencia. Me llama la atención cuando dice el texto que el *Yijing* revela la influencia sobrenatural, pues la frase de Confucio sobre este texto que está en las *Analectas* dice en boca de Confucio: “Si me dieran más años de vida, dedicaría cincuenta de ellos al estudio del *Yijing* y así llegaría a no tener grandes faltas (*Analectas*, 7: 16. Pérez Arroyo, 2002: 110). Hay quien pone en duda la autenticidad de esta frase. Pienso que la razón de esta duda es porque el *Libro de los Cambios* es posiblemente el libro con más elementos sobrenaturales de todos los clásicos y a algunos no le cuadra esto con el carácter razonable que se le ha atribuido siempre a Confucio. Por otro lado *El Yijing* es un libro que se ha utilizado mucho en la teoría taoísta. También otros defienden que aquí la palabra *Yi* no se refiere al libro.

Después de haber estudiado, a lo largo de muchos años, los textos de Confucio y el *Yijing*, tengo que decir, en contra de muchas opiniones, que encuentro mucha relación entre ambos. El *Yijing* tiene dificultad de comprensión,¹⁷⁰ pero con el tiempo uno va

¹⁶⁹ Lo cita una vez en las *Analectas*, pero también hace alusión a los oráculos en otro punto de este texto.

¹⁷⁰ Es el texto más difícil de entender de los *Cinco Clásicos*.

aprendiendo poco a poco a comprender su motivo más íntimo y profundo. Aunque muchos piensan que es más taoísta que confucianista, creo firmemente que está mucho más cerca de la doctrina confuciana. Este Clásico es de una escrupulosidad moral tal, que lo acerca mucho más al confucianismo que al taoísmo.

El oráculo de milenrama aparece como nuevo sistema de adivinación en la época de los Zhou, sistema que permite leer en los hexagramas del *Yijing*. Ha habido a lo largo de los años interés por parte de algunos en separar a Confucio del *Yijing*, es por eso que a menudo se quiere deslegitimar esta frase de Confucio en las *Analectas* referidas al *Yijing* que he citado más arriba. Ese interés en desligar al confucianismo con este texto posiblemente sea para arrancar de raíz el carácter mágico y religioso de todo lo que tenga que ver con Confucio y su enseñanza, bien por parte de los neoconfucianos o bien por parte de algunos filósofos. Otra prueba que reafirma mi convicción de que Confucio estudió el *Yijing*, la constituye otra frase de las *Analectas* que dice lo siguiente:

La gente del sur tiene un dicho que afirma que el hombre sin constancia no puede ser ni chamán ni médico. Al que sea inconstante con su virtud le llegará la desgracia. Esto es solo porque no consulta los oráculos (*Analectas*, 13: 22; Pérez Arroyo, 2002: 157).

La explicación de este texto, como indica Pérez Arroyo, suele ser a menudo conscientemente deformada por los neoconfucianos debido a que indica la importancia de las artes adivinatorias en la China antigua (Pérez Arroyo, 2002: 435). Me atrevo a decir que ha sido frecuentemente deformada porque explica claramente que Confucio consultaba los oráculos y porque muestra cómo Confucio asociaba los oráculos con la virtud al decir que si no se consultan los oráculos no se puede ser constante en la virtud. Cuando uno se va familiarizando con el *Yijing*, va comprendiendo cual es el objetivo último que el oráculo tiene guardado para quien le pregunta. Objetivo que tiene que ver mucho con la perfección moral y por lo tanto, también tiene que ver mucho con el Camino confuciano.

Hay algo también muy importante en este texto: estas palabras de Confucio, según las *Analectas* (*Analectas*, 13: 22. Pérez Arroyo: 157), son idénticas a la tercera línea móvil del hexagrama 32 de la versión de John Blofeld: “No es virtuoso de modo consciente, y se encuentra, por tanto, con la desgracia.” (Blofeld, 1982: 158). Confucio

dice en las *Analectas* que esto es porque no consulta los oráculos. Una muestra más de que Confucio sí conocía el *Yijing*.

Todo esto puede parecer fuera de sentido para alguien inexperto, pero para alguien que haya leído y estudiado tanto los *Cuatro libros de Confucio* como el *Yijing* y se haya familiarizado con su pensamiento, lo encontrará completamente lógico, muy acorde a todo lo que encierra su sabiduría. Hay que recordar que el *Yijing* es uno de los *Cinco Clásicos* y el método de adivinación más recurrido en la antigua China, una vez que desaparecieron los huesos oraculares. Es de sentido común suponer que un texto creado o redactado por los soberanos que Confucio veneraba,¹⁷¹ sea el tipo de oráculo que Confucio consultaba, estudiaba o al menos leía, y no de otro tipo. Por estos motivos, estoy en condiciones de afirmar, que la frase de las *Analectas* sobre el *Yijing* que se le atribuye a Confucio, o la dijo el propio Confucio o, si no es así, pensaba de ese modo.

Por lo tanto, tenemos en las *Analectas* una frase de Confucio referida a los que no son constantes en la virtud porque no consultan los oráculos (*Analectas*, 13: 22. Pérez Arroyo: 157). También se dice que los comentarios del *Yijing* tienen elementos confucianos y además está la famosa frase de *Las Analectas* en la que comenta Confucio que si le dieran más años de vida, dedicaría cincuenta de ellos al estudio del *Yijing* y así llegaría a no tener grandes faltas (*Analectas*, 7: 16, Pérez Arroyo: 110). Se puede observar como aquí se subraya el aspecto moral del libro. Además habría que añadirle el dicho que siempre se ha contado en China sobre que a Confucio le gustaba tanto el *Yijing* que cambió tres veces las correas de su encuadernación por desgaste. La tradición confuciana siempre ha mantenido que Confucio entregó un ejemplar del *Yijing* con sus propios comentarios a uno de sus discípulos.

Por lo general los confucianos creen en los Clásicos y los utilizan, sin excepción. Xinzhong Yao dice al respecto:

Por lo que concierne a la doctrina confuciana, los confucianos creen que en los Clásicos les son revelados los principios celestiales y que estudiando estos Clásicos podrían

¹⁷¹ Se le atribuye su creación al rey Wen y el Duque de Zhou

comprender el Camino del Cielo... los Clásicos se consideraban como la fuente del modo de vida confuciano (Xinzhong Yao, 2001: 76-77).

Una vez que he intentado demostrar la similitud de la doctrina confuciana con este texto, voy a proceder a resaltar los elementos sagrados de dicho texto, para no desviarme de mi objetivo. Hay que tener en cuenta que las artes adivinatorias ocuparon un elevado lugar en muchas civilizaciones antiguas (*Oráculo de Delfos, Yijing*, etc.). La arqueología tiene abundantes muestras de esto. Por ejemplo, en muchos entierros en China se han encontrado conchas de tortuga oraculares. De hecho, como indica Pérez Arroyo, una de las grandes escuelas de China, la del Yin Yang, tiene su origen en los que se dedicaban a las artes mágicas y adivinatorias (Pérez Arroyo, 2002: 44). Cicerón dijo que la palabra adivinación viene de la etimología romana de *divinatio*, cuyo origen se encuentra en lo divino (Cicerón, 1999: 1,1). Como explica Dodds, en Occidente la mántica solo era accesible a aquellas personas invadidas por la divinidad (*éntheos*), tal como acontecía en la Pitia de Delfos (Dodds, 2006: 77). Adivinación y divinidad tienen el mismo origen.

Pérez Arroyo comenta lo siguiente sobre la importancia del *Yijing*:

Tan grande es en verdad el interés metafísico del *Yijing* que los neo taoístas de los siglos III y IV de nuestra era consideraban el *Yijing* como uno de los tres grandes clásicos de la filosofía especulativa, al lado del *Dao dejing*, libro de Lao zi y del *Zhugzi* (Pérez Arroyo, 2002: 39).

Legge y Wilhelm hacían mucho hincapié en la importancia que tenían los trigramas del *Yijing* dentro de los hexagramas. Dice Xinzhong Yao que los adivinos antiguos consultaban a sus deidades formando directamente un hexagrama o un trigramas. Trigramas o hexagramas que bien pudieran haber sido instrumentos para la adivinación y otros rituales religiosos (Xinzhong Yao, 2001: 88). En mi opinión, consultar a las deidades mediante la adivinación u otros rituales religiosos no tiene nada de laico.

El *Yijing* también es un buen ejemplo para seguir con las muestras de elementos sagrados en los libros en los que se apoyó Confucio. En el hexagrama 50 *El Recipiente*

Sacrificial o El Caldero hace alusión a hacer sacrificios para al Supremo Señor del Cielo.¹⁷² Además, la Imagen de este hexagrama 50 dice así: “El Hombre Superior adoptando una postura todo lo correcta que sea necesario, se adhiere firmemente a los mandatos del Cielo” (*Yijing*, Wilhelm, 1977: 191).

El hexagrama número 50 es de los pocos en los que se habla del Supremo Señor del Cielo, pero no el único que habla de la divinidad. El hexagrama 14, en la versión de Richard Wilhelm se titula *La Posesión de lo Grande, Tu Yu* y en el Comentario para la Decisión¹⁷³ dice lo siguiente: “Su carácter es firme y fuerte y ordenadamente claro, encuentra correspondencia con el Cielo y marcha con el tiempo” (*Yijing*: 50. Wilhelm, 1977: 548).

En la Imagen de dicho hexagrama, que esta sí está casi todo el mundo de acuerdo en atribuírselas a los Zhou, dice lo siguiente: “Así reprime el Noble¹⁷⁴ el mal y fomenta el bien y de ese modo obedece a la buena voluntad del Cielo” (*Yijing*: 50. Wilhelm, 1977: 548).

Para comprobar otras traducciones, la de John Blofeld dice algo parecido: “El Hombre Superior¹⁷⁵ suprime a los que son malos y mantiene a los virtuosos. Con la máxima alegría, se pone de acuerdo con el Cielo y ejecuta sus órdenes” (Blofeld, 1982: 123).

Y en la última línea movable de dicho hexagrama, la sexta, se lee: “Desde el Cielo le llega la bendición. ¡Ventura! Nada que no sea propicio (Wilhelm, 1977: 551).

En términos casi idénticos se expresa la versión de Blofeld y el comentario de Confucio para esa línea dice: “La gran y buena fortuna presagiada por esta línea es la de ser especialmente protegido por el Cielo” (Blofeld, 1982: 124).

¹⁷² Wilhelm lo tradujo como Supremo Señor del Cielo en vez de Señor de lo Alto, posiblemente influido por el cristianismo occidental.

¹⁷³ Hay que recordar que este Comentario para la Decisión, algunos estudiosos se lo atribuyen a Confucio. Pero en esto también hay muchos detractores.

¹⁷⁴ Se trata de un *Junzi* u hombre superior..

¹⁷⁵ Ídem

Se observa en estas líneas cómo la virtud y lo sagrado van de la mano, cuando dice que el Noble fomenta el bien para obedecer la buena voluntad del Cielo, o cuando dice que suprime a los malos y mantiene a los virtuosos para ejecutar las órdenes del Cielo. Es por eso por lo que el Cielo lo bendice en la última línea.

En la Imagen del hexagrama 59, tanto la versión de Wilhelm como la de Blofeld dice así: “Los antiguos reyes construían templos en los que se ofrecían sacrificios al Supremo Señor del Cielo” (Wilhelm, 1977: 209).

Se observa que conducta y divinidad en estos textos van unidas. Sirva estos ejemplos del *Yijing* para ver que aquí también abundan los sacrificios y la divinidad. Pero hay más: en el *Yijing* el signo *Tiān, El Cielo, Lo Creativo*, se compone de seis trazos enteros. Los trazos enteros corresponden a la protoenergía o energía primaria. Su cualidad intrínseca es la fuerza y la energía, su imagen es el Cielo y se le concibe como movimiento, y el fundamento de este movimiento es el tiempo, así que involucra el poder del tiempo y el poder de la perseverancia en el tiempo. No hay otra fórmula para desarrollar la virtud en las personas sino a través de la perseverancia en el tiempo y solo a través de esta uno se puede ir perfeccionando, que es el fin de todos los seres y el principio del Cielo para Confucio y el confucianismo. Nada más ilustrativo para explicar esto que las palabras de la imagen del hexagrama número 1 del *Yijing*: “Pleno de fuerza es el movimiento del Cielo. Así el noble se hace fuerte e infatigable” (*Yijing*, Wilhelm, 1977: 82).

En el *Yijing* hay dos interpretaciones del hexagrama Cielo;¹⁷⁶ la macro-cósmica y la que corresponde a la acción del mundo humano. En cuanto a la primera, expresa la fuerte acción creativa de la divinidad. En cuanto a la segunda, denota la acción creadora del santo, del gobernante y conductor de hombres. La explicación sería que el Cielo, merced a su fuerza, despierta en estos su más elevada esencia. Es decir, vemos ya en el *Yijing* al Cielo con sus múltiples funciones, y en concreto, la que más nos interesa ahora, su función en cuanto creador de virtudes. Y es a lo largo de los seis ciclos¹⁷⁷ como el *Junzi* lleva su objetivo a término. Lo Creativo transforma y modifica a los seres

¹⁷⁶ Hexagrama número 1, de los 64 totales.

¹⁷⁷ Estos seis ciclos están representados por las seis líneas móviles.

hasta que alcanzan la naturaleza que le está destinada, y luego los mantiene en concordancia con el gran equilibrio.

Uno de los comentarios del hexagrama El Cielo dice lo siguiente: “Grande en verdad es la Elevación de lo Creativo, a la cual todas las cosas le deben su comienzo, y la que penetra todo el Cielo” (*Yijing*, Hexagrama 1. Wilhelm, 1977: 462).

Un estudio medianamente profundo del *Yijing* basta para darse cuenta de que este libro trata de que armonicemos nuestra conducta al Mandato del Cielo. Todas las explicaciones de las líneas dependen de la armonía de los trazos en su lugar adecuado que simbolizan a nuestros actos dentro, o no, del Camino celeste. Hay que estar siempre adherido a lo sagrado para estar siempre adherido a lo recto. Algunos hexagramas del *Yijing* transmiten esa idea para que uno no se extravíe. Un ejemplo sería el hexagrama número 30 *Li, el Fuego, lo Adherente*: el simbolismo es que, igual que el fuego se adhiere a las cosas para que prendan y así iluminar, por el mismo motivo nosotros debemos adherirnos a lo sagrado y a lo recto. El texto de este hexagrama dice: “Lo adherente está dirigido hacia arriba...Doble claridad adherida a lo recto transforma el mundo y lo vuelve perfecto” (Wilhelm, 1977: 626-627). Wilhelm dice al respecto “El fuego no tiene forma definida, sino que se adhiere a las cosas que arden y así brilla en su claridad.” (Wilhelm, 1977: 200). John Blofeld traduce este hexagrama de la forma siguiente: “El Hombre Superior, al perpetuar el brillo de los antiguos, ilumina todos los rincones de la tierra” (Blofeld, 1982: 154).

Otro ejemplo sería el hexagrama 17, el *Seguimiento*. Este Seguimiento es el de seguir el Camino recto y no desviarse de lo sagrado para no extraviarse. John Blofeld comenta sobre el éxito que se vaticina en este hexagrama lo siguiente: “Este éxito sublime solo procede, claro está, de los que siguen lo que es correcto, principalmente la voluntad del Cielo o la de aquellos cuya propia voluntad encierra aquella” (Blofeld, 1982: 130). Otro ejemplo más sería el hexagrama número 2 *la Tierra, lo Receptivo*. Esta es la actitud que debe seguir el ser humano respecto a lo sagrado, recto y trascendente, actitud de receptividad. De esta forma, se imita a la tierra que es receptiva con respecto al Cielo. En la versión de Blofeld dice este hexagrama: “El Principio Pasivo¹⁷⁸ recibe

¹⁷⁸ Esto es la Tierra.

alegremente en sí mismo la fuerza celeste (del Principio Creativo), en donde todas las cosas reciben su nacimiento” (Blofeld, 1982: 99). El comentario de Wen Yen en este hexagrama dice: “El Principio Pasivo...Tras recibir el poder celestial, actúa en armonía con la secuencia del tiempo” (Blofeld, 1982: 99). En la versión de Wilhelm este hexagrama dice: “Cuando el noble ha de emprender algo y quiere avanzar se extravía, más si va en seguimiento encuentra conducción” (Wilhelm, 1977: 87).

En el hexagrama 11 *la Paz*, el Cielo (trigrama inferior) sostiene a la Tierra (trigrama superior). Sin embargo, el hexagrama número doce se titula *el Estancamiento*, la Tierra (trigrama inferior) sostiene al Cielo (trigrama superior), de ahí la decadencia. El trigrama inferior simboliza el interior de uno mismo y el superior el exterior de uno, o sea, dentro espiritualidad y rectitud para emprender los asuntos. Si no es así, uno se extravía, tal y como viene indicado en la imagen del hexagrama número dos.

El *Yijing* posiblemente sea el texto más difícil de entender de todos. Pero con mucha paciencia y persistencia uno llega a penetrar en uno de los principales objetivos de este texto. Una vez que he demostrado la relación de Confucio con este texto, he pasado a demostrar los elementos sagrados y morales que hay en él. Además de ser un oráculo, el *Yijing* es una guía ideal para perfeccionarse moralmente. Siempre, y sin excepción, adherido a lo sagrado.

4.2. Elementos sagrados en los *Cuatro Libros*: algunos ejemplos

A lo largo de la historia de China, Confucio y todo el confucianismo se apoyaban en la lectura de los *Cinco Clásicos*. Como he explicado más arriba,¹⁷⁹ fue el filósofo neoconfuciano Zhu Xi (1130–1200) uno de los primeros en promover la idea de los *Cuatro Libros*, que incluía las *Analectas*, el *Mencio*, el *Justo Medio* y la *Gran Enseñanza*, es decir, los textos considerados como las partes más significativas del canon confuciano. A través de los *Cuatro Libros*, Zhu Xi abogó por la idea del autocultivo a través de ejercicios tanto filosóficos como espirituales, como la

¹⁷⁹ Páginas 24 a 41

contemplación y la lectura, que apuntan a un cambio "interno" hacia las fuentes interiores de la moral personal. Pero, como apunta Anna Sun, tanto los rituales sociales como los rituales familiares siguen siendo esenciales. Al comentar Zhu Xi sobre los rituales, dio prioridad a los rituales familiares sobre los rituales reales y estatales que ocuparon gran parte de los textos de los Zhou. Posteriormente, las recetas de Zhu se convirtieron en modelos para la elite cultural y social, adaptadas ampliamente en el Asia oriental premoderna. Anna Sun dice que incluso para los neoconfucianos como Zhu Xi, quienes enfatizaron el tipo de prácticas contemplativas de meditación y lectura que no eran diferentes de las intensas prácticas contemplativas de oración y lectura sagrada encontradas en la vida monástica católica, la religión y los rituales sociales de la vida cotidiana seguían siendo indispensables (Sun, 2013: 130).

Esto va a ser importante para demostrar que el ritual en el confucianismo siempre ha sido clave. Incluso con la llegada del neoconfucianismo siguió siendo esencial. Hasta ahora se ha visto que los Clásicos anteriores a Confucio están repletos de elementos sagrados, y que estos clásicos fueron para él la fuente de la que "bebió" para desarrollar su doctrina. Hasta tal punto que llegó a decir que él lo extraía todo de estos textos, sin añadir, ni inventar nada. Por lo tanto, según Confucio, su doctrina y la de los Santos Sabios era la misma. Esta es la frase íntegra de lo que dice Confucio en las *Analectas*: "Soy un transmisor, no un creador, soy uno que cree a los antiguos y que gusta de ellos, por eso me atrevo a compararme con el viejo Peng" (*Analectas*: 7:1 Pérez Arroyo, J, 2002: 107). Él se consideraba el depositario de la tradición (*Analectas* 9: 5, Pérez Arroyo: 122) y le gustaba la Antigüedad (*Analectas*, 7: 19, Pérez Arroyo: 111).

Explica Sun que en el transcurso de las dinastías Tang y Song (650-1250), los exámenes, que se centraron en el canon confuciano, fueron copiosamente propagados y concienzudamente institucionalizados. Los estudios clásicos, que formaban la base del contenido de los exámenes, brotaron por este motivo, pero, a su vez, fueron reconstruidos a través de las interacciones complejas entre la burocracia imperial. Los estudios clásicos en China habían sido tradicionalmente los estudios del canon confuciano, sin embargo el canon nunca permaneció exactamente igual (Sun, 2013: 20).

De los *Cuatro Libros*: *Las Analectas*, *El Justo Medio*, *La Gran Enseñanza* y *El Mencio*. El primero es el más reconocido por todos los eruditos como el más

auténticamente confuciano. Le sigue el *Justo Medio*, texto muy reivindicado por Tu Wei-ming. Por este motivo, estos dos textos son en los que más me voy a extender, tratando de sacar a luz muchos de sus elementos sagrados.

4.2.1. Elementos sagrados en las *Analectas*

Antes de todo, hay que recordar el desarrollo a lo largo de la historia que ha tenido este texto. Gardner explica que en el texto de Zhu Xi de las *Analectas* se da una relevancia metafísica contemporánea. Más arriba¹⁸⁰ hemos mencionado los dos comentarios históricamente más influyentes de las *Analectas*, el de He Yan y el de Zhu Xi. Una de las diferencias entre el texto de He Yan y el de Zhu Xi es que He Yan parece haber considerado a las *Analectas* como una entre una variedad de textos de una variedad de tradiciones filosóficas, mientras que Zhu Xi parece haber considerado la tradición fundada por Confucio como indiscutible en su reclamo a la verdad. La intención de Zhu Xi fue restablecer el Camino confuciano en ese momento, porque la dinastía Song estaba en crisis. He Yan no tiene una dedicación tan singular a la tradición confuciana o a sus textos. Más filosóficamente pluralista, no estaba tan decidido como Zhu Xi a defender ni privilegiar ninguna escuela ni ningún conjunto particular de textos (Gardner, 2003: 154-156).

Como argumenta Gardner, para Zhu Xi, el comentario es una oportunidad para dar forma a una tradición para que tenga sentido para un público contemporáneo. Esta tarea es especialmente importante si se cree que esa audiencia es escéptica y se la necesita convencer de que las enseñanzas confucianas son relevantes para su mundo (Gardner, 2003: 160-162). Es decir Zhu Xi adaptó sus comentarios sobre las *Analectas* a la metafísica que imperaba en ese momento.

Gardner explica que los eruditos de la Escuela kaozheng (1600-1850) de la dinastía Qing fueron especialmente duros en su crítica de lo que ellos vieron como el intervencionismo filosófico de Zhu Xi en los textos canónicos del confucianismo,

¹⁸⁰ Páginas 24-41.

especialmente en los *Cuatro Libros* (Gardner, 2003: 161-163). Esto ocurre cuando una visión filosófica o metafísica choca con la visión de los que abrazan estos textos como sagrados.

Gardner deja claro que es obvio que las intenciones de Zhu Xi no eran las mismas que las de He Yan. Tales diferencias en las suposiciones filosóficas y las creencias derivadas de diversos contextos intelectuales formaron profundamente las lecturas de los dos comentaristas, produciendo, a su vez, entendimientos muy diferentes de las *Analectas*.

Tal vez lo más notable a este respecto es el sistema metafísico expresado en el comentario de Zhu Xi sobre las *Analectas*. Era una metafísica, según Zhu Xi, que surgió naturalmente de una seria reflexión sobre la tradición canónica. Heredando una tradición cargada metafísicamente, Zhu Xi continuó formándola y desarrollándola, convencido de que era una tradición implícita de Confucio (Gardner, 2003: 162-164).

Con todo esto, afirma Gardner que las diferentes lecturas de comentarios de las *Analectas* son, en gran medida, el producto del contexto histórico. A Zhu Xi le llegó una tradición en el período de la dinastía Song ya muy cargada de metafísica, pues ya los hermanos Chen¹⁸¹ se habían encargado de eso y Zhu Xi los desarrolló y profundizó más aún. Esto último fue mucho más importante, pues los comentarios de este último son los que tuvieron verdadera influencia en la tradición posterior durante siglos.

Gardner concluye que el comentario también sirve como una ventana de entendimiento sobre la forma cambiante de la tradición, sobre la relación dinámica entre el canon y la tradición, y sobre cómo los diferentes pensadores en diferentes momentos y en diferentes lugares piensan diferente sobre el canon y la tradición. Los comentarios sobre las *Analectas* de Zhu Xi ofrecen la comprensión de Zhu Xi de lo clásico. Debido a que este comentario rápidamente se convirtió en el estándar y de lectura obligada no solo para los candidatos de examen, sino también para cualquier persona que aspiraba a las reivindicaciones de alfabetización, condicionó la tradición del texto. Las *Analectas* en particular, y la tradición confuciana en general, se convierten así a través del

¹⁸¹ Cheng Yi y su hermano mayor Cheng Hao, fueron dos filósofos chinos de la dinastía Song a los que siguió Zhu Xi. En la *Gran Enseñanza* aparecen comentarios del primero y también de Zhu Xi.

comentario de Zhu Xi, con un nuevo lenguaje y significados nuevos: como la metafísica-principio (li), material psicofísico (qi) o naturaleza humana (xing) (Gardner, 2003: 168).

Una vez recordado esto, tengo que decir que este puede ser uno de los motivos por lo que esa carga metafísica ha ido quitando poco a poco el peso de lo sagrado en estos textos. Las *Analectas* es un libro donde abunda una doctrina moral. Que el libro más famoso de Confucio sea sobre todo una doctrina moral, da como resultado que muchos estudiosos afirmen que Confucio no tenía ninguna relación con lo sagrado. No estoy de acuerdo con la idea de que en las *Analectas* apenas hay elementos sagrados. Según explica Yong Chen, por regla general, quienes rechazan incluir al confucianismo en la categoría de religión citan con frecuencia diversos pasajes de las *Analectas*, que apoyan su afirmación de que Confucio no creía en fantasmas y espíritus. Aquellos que adoptan un enfoque religioso de su doctrina dicen que deberían ser los *Cinco Clásicos* la evidencia textual primaria (Chen, 2012: 111).

Los defensores de la no religiosidad de Confucio se agarran a dos o tres frases de las *Analectas* que un poco más adelante pondré de manifiesto,¹⁸² pero hacen caso omiso de muchas frases que contienen elementos sagrados y también pasan por alto el sentido íntegro de la obra. De esto se deduce que algunos académicos consideran *Las Analectas* un libro en el cual los partidarios de la religiosidad del confucianismo no se pueden apoyar. Tres frases que se pueden utilizar según como se interpreten, contra más de medio centenar en donde aparece la palabra Cielo y otras tantas donde aparece la palabra ritual.

En el último capítulo de las *Analectas* Confucio nombra, una vez más,¹⁸³ a los antiguos reyes sabios Yao y Shun. El primer punto de este capítulo dice: “El emperador Yao dijo: ¡Oh, Shun, mi heredero! El orden de sucesión que ha decretado el Cielo reposa ahora en ti. Mantén con decisión el justo medio que deriva de este mandato...” (*Analectas*, 20: 1. Pérez Arroyo, 2002: 209.). Y en el último punto del último capítulo de las *Analectas*, Confucio cierra este libro diciendo: “El que no sabe cuál es el mandato celeste no puede ser un hombre superior”. Y termina diciendo: “El que no conoce los

¹⁸² Página 165.

¹⁸³ Doy por sentado, que fueron los discípulos, o discípulos de estos, los que hablaban en estos escritos por boca de Confucio.

ritos no puede ser un hombre de firme carácter” (*Analectas*, 20: 3 Pérez Arroyo, 2002: 211).

Confucio dice en *Las Analectas* que era un transmisor no un innovador (*Analectas*, 7: 1, Pérez Arroyo, 2002: 107). Manuel Yáñez Solana, en su obra *Confucio*, lo traduce exactamente igual (Yáñez Solana, 1997: 160). Y por su parte, Jean Levi en su libro *Confucio*, lo traduce distinto, pero con el mismo significado: “Transmito, no innovo...” (Levi, 2005: 35). Para algunos como Schwartz, al intentar transmitir dando mucho peso al concepto “humanidad,” innovó (Schwartz, 1985: 76). Feng Youlan piensa similar (Feng, 1961: 41). Pero, Confucio comentaba y explicaba a sus discípulos las obras antiguas, pero no componía otras nuevas. Era fiel a la antigüedad y la amaba. Para que se entienda hasta qué punto es cierto que Confucio lo que hacía era transmitir la doctrina de sus predecesores, pongo otro ejemplo de *Las Analectas*: “Yo no nací sabiendo, a mí me gusta la Antigüedad y en ella investigo diligentemente” (*Analectas*, 7: 19. Pérez Arroyo, 2002: 111).

Confucio sentía una gran devoción por la antigüedad, y se pasó toda la vida investigándola llegando a penetrar en su sentido más profundo. Dos puntos más arriba se dice lo siguiente respecto a Confucio: “Los temas sobre los que Confucio hablaba con frecuencia eran: las odas del *Libro de la Poesía*, la historia y el mantenimiento de los ritos” (*Analectas* 7: 17 Pérez Arroyo, 2002: 110).

Confucio citaba a menudo en sus conversaciones versos de estos libros, toda su doctrina se basada en ellos. Por este motivo he hecho tanto hincapié en demostrar el evidente carácter sagrado de los libros que precedieron a Confucio, porque él se apoya constantemente en ellos. Pero voy a seguir con algunas palabras del propio Confucio recogidas en las *Analectas*: “El Cielo produjo en mí la virtud...” (*Analectas*, 7: 22. Pérez Arroyo, 2002: 111). Una vez más se observa como la virtud, que es lo que persigue toda la doctrina de Confucio, procede del Cielo. Y más adelante dice el Maestro cuando estaba gravemente enfermo: “...yo ya he rezado durante mucho tiempo” (*Analectas*, 7: 34. Pérez Arroyo, 2002: 114). Esta frase ha sido utilizada en contra de la religiosidad confuciana, por entender que le decía a sus alumnos que no quería rezar más. Pero hay autores que piensan que Confucio a través de su misión de

transmisor ya había rezado mucho.¹⁸⁴ Estos eruditos que piensan esto también descartan una interpretación literal. Podría hacerse una lectura literal: Confucio ya había rezado mucho durante toda su vida, si eso no hubiese servido para que el Cielo le tuviera en estima, de nada serviría un solo día de rezo de sus discípulos. Pero me inclino a seguir el razonamiento de los últimos por la siguiente razón: en el confucianismo el Cielo concede favores según los actos, como ya he explicado, y Confucio consideraba que a través de sus actos ya había rezado suficiente. Es decir, la persistencia en el Camino, era para Confucio una forma de agradar al Cielo mejor que orando. Esto no le otorga a Confucio la etiqueta de agnóstico o ateo, sino todo lo contrario.

El Maestro al decirle a su alumno que no hace falta que rece, pues él ya lo ha hecho durante toda su vida, es muy posible que se refiera a que su conducta había sido recta durante toda su vida. Más o menos esta es la explicación que da Pérez Arroyo para esta frase de las *Analectas* (2002: 434). Confucio adecuando sus actos al Mandato del Cielo rezó toda su vida. Esa es la mejor forma de orar, la conducta es lo que más le agrada al Cielo. Curiosamente Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, dijo, muchos siglos después, algo parecido, explicando que todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios. (Kant, 1969, 4ª Parte. 2ª sección, 2: 166-174).

Confucio dice en las *Analectas*: “Desde que murió el rey Wen, yo soy el depositario de la tradición. Si el Cielo hubiera querido eliminar esta tradición, yo que un día moriré, nunca hubiera llegado a comprenderla...” (*Analectas*, 9: 5. Pérez Arroyo, 2002: 122).

El rey Wen fue el fundador de la dinastía de los Zhou. La doctrina¹⁸⁵ de este rey era la misma que la de Yao y Shun. Era la misma porque el Cielo quiso que siglos después de Yao, el rey Wen la poseyera, y siglos después de Wen Wang, se transmitió a Confucio. Así lo creía Confucio. Como así lo creyó Mencio (372-289 a. C) que fue transmitida a él. No cabe ninguna duda en estas palabras del Maestro que él pensaba que

¹⁸⁴ Pérez Arroyo, por ejemplo.

¹⁸⁵ Esta doctrina, que viene implícita en el título de mi tesis, será a lo que se llamará Camino. Término este que será clave en mi tesis.

era el Cielo el que había hecho llegar hasta él esta doctrina. Esa ley o doctrina es transmitida por mandato, por el Mandato del Cielo. Siguen los elementos sagrados en *Las Analectas*, pues se lee un poco más abajo que le dicen a Zigong, discípulo de Confucio: “Vuestro Maestro es un verdadero sabio, ¡cuántas cosas sabe hacer! Zigong respondió: Es cierto que el Cielo le ha concedido muchos dones, y que, por ello, se acerca a la sabiduría y tiene muchas capacidades” (*Analectas*, 9: 6. Pérez Arroyo, 2002: 122).

Aquí en boca de su discípulo queda claro quién dota al Maestro de virtudes. Las virtudes morales y lo sagrado van de la mano. Esto es así porque en el confucianismo cuando una persona perfecciona estas virtudes a un grado máximo, se convierte en un santo. Por lo que aquí se puede observar claramente como perfección moral y santidad van unidas. Lo sagrado y lo moral enlazan.

También en el *Lun Yu o Analectas* se lee cómo Confucio cuando asistía a los festivales en la casa del príncipe, este era el único que realizaba los sacrificios, mientras que Confucio actuaba de primer probador (*Analectas* 10: 13 Pérez Arroyo, 2002: 133). Es más, cuando le hacían regalos, y no tenía carne para ofrecer a los espíritus, no hacía reverencias ni ceremonias (*Analectas* 10: 15. Pérez Arroyo, 2002: 133). Pero aun así se duda sobre la religiosidad de Confucio. Aun así, algunos consideran *Las Analectas* un texto para apoyar el ateísmo de Confucio. Y otros tantos aceptan esto. Yo, por todo lo que estoy argumentando, no lo acepto.

Cuando murió Yan Yuan, su discípulo preferido, según la versión de *Las Analectas* de Pérez Arroyo dice así: “¡Ay, el Cielo me destruye, el Cielo me destruye!” (*Analectas* 11:8. Pérez Arroyo, 2002: 136).

Lo tomaba como un castigo del Cielo hacia él, o como la falta de protección por parte del Cielo hacia él. También son bien conocidas sus palabras en las *Analectas* que dicen: “Nadie sabe de mí...el que sí sabe de mí es el Cielo” (*Analectas*, 14: 37. Pérez Arroyo, 2002: 169). Él pensaba que el único que le conocía era el Cielo. En un punto más abajo dice Confucio: “¿Qué puede hacer Gongbo Liao contra estos celestes mandatos?” (*Analectas* 14: 38. Pérez Arroyo, 2002: 169). Pero esto no acaba aquí, sigue y sigue: son innumerables las veces que Confucio alude de una u otra forma al Cielo, en

concreto 51 veces en todo el texto de *Las Analectas*. En el capítulo XVI de las *Analectas* queda más claro aún, si cabe, del gran peso que tenía en el Maestro la creencia en el Cielo:

El hombre superior siente temor ante tres cosas: teme los mandatos del Cielo, teme a los grandes hombres y teme las palabras de los sabios. El hombre vulgar no conoce los mandatos del Cielo y por eso no los teme, es irrespetuoso con los grandes hombres y se burla de las palabras de los sabios (*Analectas* 16:8, Pérez Arroyo, 2002: 186).

Junto con la frase famosa de *Las Analectas* que habla de para qué servir a los espíritus si no sabemos servir a los hombres (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137), hay otra frase polémica en *Las Analectas* (*Analectas*, 6: 20, Pérez Arroyo, 2002: 103), donde Confucio dice que hay que respetar a los espíritus, pero mantenerlos lejos de nosotros. Muchas personas se han sorprendido por este pasaje, algunos detractores del contenido sagrado de la doctrina confuciana incluso dudan de la sinceridad de la actitud religiosa de Confucio, la ven de toda forma totalmente innecesaria. Como dice Wing-tsit Chan, el pasaje se puede interpretar de dos formas o bien "no se vuelvan de forma inadecuada e informal con los seres espirituales," o "hacer hincapié en el camino del hombre en lugar del de los espíritus." (Chan, 1969: 87-88) Los partidarios del carácter único humanista de la doctrina de Confucio solo hacen caso del segundo significado o bien, como dice Chan, dudan de la sinceridad de la primera afirmación: "respetar a los espíritus". Los partidarios del carácter sagrado de la doctrina de Confucio, o de los que afirman que esta doctrina se apoya en bases sagradas, se apoyan en esta primera afirmación, es decir, en respetar a los espíritus.

Pienso que no es necesario mutilar esta afirmación por la mitad por intereses ideológicos. Veo muy lógico la afirmación de Confucio cuando habla de respetar a los espíritus, pero mantenerlos a distancia (*Analectas*, 6: 20, Pérez Arroyo, 2002: 103), pues esto enlaza perfectamente con la frase de *Las Analectas* que dice que para qué servir a los espíritus si no sabemos servir a los hombres (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137). Pero no dice en ningún momento que no cree en ellos, más bien todo lo contrario, porque entonces no se entendería la primera afirmación "respetar a los espíritus".

Confucio era un maestro que enseñaba sobre todo conducta, exactamente cómo comportarse para ser un hombre ideal, un hombre superior, es posible que sea por este motivo tan simple por lo que no podía enseñar lo que no era apodícticamente cierto y como maestro no podía enseñar algo indemostrable. No creo que un maestro recto enseñe algo solo porque tiene fe en ello, un maestro recto, como Confucio, no puede enseñar su fe en el Cielo, en Dios, o en los espíritus, pero si puede decir públicamente que cree en ellos, de hecho, Confucio nunca lo oculto. No creo que muchos estudiosos duden de esto. Lo que queda es demostrar que aunque no profundizó en los elementos sobrenaturales de su fe, sí basó su doctrina en esta fe. Aunque es cierto que su enseñanza se afianzó en la parte humana, sensible y demostrable, de tal forma que podía ser enseñada. Para entender esto hay que tener siempre presente que en el pensamiento de Confucio, Cielo y virtud están totalmente enlazados. El Cielo ordena ser virtuoso, Confucio enseña cómo ser virtuoso, pero no es su deber explicar el Cielo, porque entre otras cosas no podía, ni sabía. Aunque él creía firmemente que su destino y su enseñanza era una orden del Cielo. Y él conocía ese Mandato del Cielo: “A los 50 conocía el Mandato del Cielo” (*Analectas* 2: 4, Pérez Arroyo, 2002: 72).

Otra alusión al Cielo se ve bien en la frase de *Las Analectas*, cuando dice Confucio que si he había hecho algo malo que el Cielo le castigara, (*Analectas*, 6: 26, Pérez Arroyo, 2002: 104), otras versiones dicen que el Cielo le abandonara. Esta frase de *Las Analectas* explica muy bien varias cosas: por un lado que Confucio creía en el Cielo y además en un Cielo que era capaz de castigarle o abandonarle, esto quiere decir que Confucio se sentía protegido por el Cielo mientras él siguiese su Mandato. Este Mandato implicaba, como casi siempre lo ha hecho (también con la dinastía Zhou), una conducta correcta, es decir, no apartarse del Camino. Por eso la base principal de la conducta del maestro es el Mandato del Cielo. Por eso su doctrina está impregnada de una base sagrada, si no fuese así, qué sentido tendría que dijera “si he hecho algo malo que el Cielo me castigue”. Sencillo, porque el hacer algo malo implica apartarse del Camino y por lo tanto incumplir el Mandato del Cielo.

Son muchos los que ven a Confucio como creador de un nuevo sistema humanista y ético, hasta el punto que algunos no le consideran un transmisor. Sin embargo, él lo deja claro en la frase de *Las Analectas* (*Analectas*, 7: 1, Pérez Arroyo, 2002: 107) Confucio pretendía ser sobre todo transmisor de la cultura y costumbres de

los Zhou, pero por intereses de carácter ideológico muchos son los que no hacen caso de esto y le ven solo como un gran innovador. Otros, por el mismo motivo solo lo ven como transmisor, pero creo que Confucio era las dos cosas, porque transmitió, pero también fue el primero en ofrecer educación a todos, sin exclusiones de ningún tipo. Wing-tsit Chan cree también que se le debe a él, en parte, los conceptos de Hombre Superior y Cielo. Puedo estar de acuerdo con el profesor Chan en cuanto al primero, pero para el segundo concepto no veo ninguna diferencia entre el Cielo de los Zhou y el de Confucio.

No solo en las *Analectas* se habla del Cielo, también, como dije más arriba, se habla de oráculos, otro elemento sagrado. Confucio dijo que si le dieran más años de vida los dedicaría al estudio del *Yijing*¹⁸⁶ (*Analectas*, 7: 16, Pérez Arroyo, 2002: 110). Muchos autores ven al *Libro de los Cambios* como un libro de adivinación y teorías cosmológicas. Aluden que una vez que uno extirpa los comentarios de autores posteriores, como por ejemplo, el de Wilhelm, no tiene o tiene muy poco contenido moral. No estoy de acuerdo en absoluto. Llevo muchos años con este texto¹⁸⁷ y me costó mucho tiempo profundizar en su carácter moral, pero cuando esto ocurrió, no veo en este texto otra cosa que eso, moral y religión. Esto no es debido a los comentarios de Wilhelm, pues yo he manejado tres traducciones distintas, la última la de este autor. Anterior a este texto de Wilhelm manejaba el de John Blofeld. En el *Libro de los Cambios* hay muchos ejemplos de conducta de los Zhou, también del hombre superior. Es muy difícil familiarizarse con este texto porque entraña mucha dificultad su entendimiento, pero alguien que lleve años con el texto y que lo haya ojeado a menudo estaría de acuerdo conmigo al percibir en él este carácter moral y en algunas ocasiones religioso.

También, como ya he explicado, muchos son los que desligan a Confucio de este texto, incluso no dando veracidad a esta frase de *Las Analectas*. Yo si veo un lazo de unión importante entre la filosofía de Confucio y la del *Yijing*. Recuerdo que en la *Analectas* Confucio dice que el que sea inconstante en su virtud le llegará la desgracia.

¹⁸⁶ Ya he explicado que algunos no están de acuerdo con la autoría de Confucio de esta frase, ya que lo ven más como un texto taoísta que confuciano. No estoy en absoluto de acuerdo.

¹⁸⁷ No creo que exista nadie que sea capaz de profundizar en el mensaje de este texto ni al 50%. Por supuesto, yo no soy una excepción. Por eso Confucio decía que necesitaba 50 años más.

Esto es porque no consulta los oráculos.¹⁸⁸ (*Analectas*, 13: 22, Pérez Arroyo: 157). También hago hincapié en las palabras de Pérez Arroyo: “Este texto indica la importancia de las artes adivinatorias en la China primitiva y su explicación, por lo mismo, suele ser conscientemente deformada por los neoconfucianos” (Pérez Arroyo: 2002: 435). La importancia de los oráculos en la China Antigua, era inmensa, es muy difícil que Confucio no estuviese impregnado de esta cultura, teniendo en cuenta sobre todo que en el *Yijing* aparecen múltiples ejemplos de conducta de los Zhou, a los que tanto citaba. Se ve también la influencia del *Yijing* en las *Analectas* en frases como esta: “Zeng Zi dijo: “El hombre superior no piensa más allá de lo que corresponde a la posición que ocupa” (*Analectas*, 14: 28, Pérez Arroyo: 167). Es bastante parecida a la Imagen del hexagrama 52 del *Yijing*, que dice así: “Así el noble (hombre superior o *Junzi*) no va en sus pensamientos más allá de su situación” (Wilhelm, 1977: 286). Recuerdo a los más escépticos que esto no es un comentario de Richard Wilhelm, sino que esto es un comentario hecho por los creadores del *Libro de los Cambios*, atribuido a los primeros Zhou occidentales. Curiosamente una frase pronunciada en el *Yijing* la repite calcada un discípulo de Confucio. Existe una gran conexión entre Confucio y el *Libro de los Cambios*, aunque algunos no lo quieran ver.

Como ya he explicado, en *Las Analectas* se comenta los temas sobre los que Confucio solía tratar: el *Libro de la Poesía*, la Historia y el mantenimiento de los ritos (*Analectas*, 7: 17, Pérez Arroyo: 110). Esto demuestra que el Maestro amaba la antigüedad y el citar constantemente el *Libro de la Poesía* es una muestra de que los antiguos reyes y emperadores eran su ejemplo a seguir. Esto se ve una vez más en dos versículos de las *Analectas* más abajo. También, en la frase anterior, dice que solía hablar muy a menudo de los ritos. Los ritos a los que más hacía alusión Confucio eran de ceremonia y sacrificios, los dos elementos sagrados. Pero los que lo quieren obviar hace hincapié en la frase de las *Analectas* (*Analectas*, 7: 20. Pérez .Arroyo: 111) en la que vuelve a decir un discípulo suyo que su maestro no hablaba de sucesos extraordinarios, ni de espíritus.

Ya he dicho el motivo por el que yo creo que no lo hacía: no enseñaba cosas indemostrables, ese no era su deber. No lo explicaba pero si lo comentaba. Como

¹⁸⁸ Otro ejemplo de la importancia de las artes adivinatorias que algunos han querido extirpar.

también comentaba sobre el Cielo,¹⁸⁹ como demuestra dos versículos más para abajo “...El Cielo produjo la virtud en mí...”y lo hace de manera totalmente vinculante con la moral. Sentencias como esta (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111) explican perfectamente la relación entre el Cielo y la doctrina del Maestro: el Cielo crea la virtud en su naturaleza y a la vez le ordena que siga esa naturaleza.

Otra frase de *Las Analectas* que ha dado muchos problemas desde hace largo tiempo es la siguiente: “Confucio rara vez habló de ganancias o beneficios, Mandato del Cielo o destino y humanidad” (*Analectas*, 9: 1, Pérez Arroyo, 2002: 121). Hay autores que lo han interpretado en la línea de argumentar que Confucio no hablaba de ello porque poca gente lo comprendería. En esta onda están autores como Huan Kan, Juan Yuan, Ho Yen, Hsing Ping y el mismo Zhu Xi. Otros autores y sinólogos le han dado una interpretación muy distinta “Confucio rara vez hablaba de ganancias, pero si lo hacía del Mandato del Cielo y de la humanidad y benevolencia”. Entre estos autores tenemos a Shih Sheng-tsu, Bodde y también el sinólogo español Joaquín Pérez Arroyo entre otros. Como podemos observar el significado que le dan estos autores es completamente diferente. Wing-Tsit Chan apunta que Kang Youwei dijo que Confucio habló mucho de estos tres temas pues eran importantes para la discusión. Lo cierto es que en *Las Analectas* de Confucio el concepto de ganancia se menciona 6 veces, el de Mandato del Cielo es mencionado 10 veces, el de humanidad o benevolencia (Jen) 105 veces y el de Cielo 51 veces. Que Confucio mencione hasta por diez veces, solo en las *Analectas* el concepto de Mandato del Cielo y 51 veces al Cielo, es suficiente para afirmar que sí hablaba de ello y lo que es más importante para mi tesis, por los comentarios que rodean a estos términos, creía en ello.

Según Nanny Kim, el hombre que tan ardientemente deseaba restaurar la pureza, la dedicación y la entrega del pasado, mostró una actitud crítica y distante en relación a las cuestiones metafísicas. Al decir esto alude a la famosa cita de las *Analectas* (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137). Y sigue diciendo que es evidente que la actitud de Confucio con relación a la espiritualidad estaba firmemente asentada en este mundo (Kim: 2015: 25). No estoy de acuerdo en esto con la profesora Kim. Quizá podría asentir que Confucio no quería enseñar a sus alumnos cuestiones sobre los

¹⁸⁹ Recuerdo que Confucio nombra al Cielo más de 50 veces en las *Analectas*. Pero no intenta explicarlo, simplemente lo nombra por distintos motivos.

espíritus, pero yo no diría que la actitud de Confucio con relación a la espiritualidad estaba firmemente asentada en este mundo, porque Confucio respetaba a los espíritus, incluso como si estuvieran presentes, como se demuestra en *Las Analectas*: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes...” (*Analectas*, 3:12, Pérez Arroyo, 2002: 79)

4.2.2. Elementos sagrados en el *Justo Medio*

Como he explicado más arriba,¹⁹⁰ el *Zhong Yong*, que en Occidente se conoce comúnmente como la *Doctrina del Medio*, o el *Justo Medio*, es otro de los llamados *Cuatro Libros* confucianos. Vamos a detenernos ahora un poco en esta obra.

Tu Wei-ming,¹⁹¹ defensor de la autenticidad del texto, sugiere que el *Justo Medio* se basa en la creencia de que si el Camino confuciano se caracteriza por ser humanista, lo que simboliza es incluyente y no excluyente al humanismo (Tu Wei-ming, 1989: X Foreword).

Pérez Arroyo dice que el *Justo Medio* habla de la perfección y que hay que cultivarse para llegar al máximo de perfección. Pero no solo hay que conseguir nuestra perfección, sino también la perfección de los demás. Esa perfección nada tiene que ver con la anulación del conocimiento de los taoístas. El confucianismo trata de llegar a ella mediante los actos, la sociedad y el conocimiento. Los taoístas quieren la no acción y anular el conocimiento. La metafísica del *Justo Medio* tiene que ver bastante con el pensamiento budista Mahayana, pero con diferencias (Pérez Arroyo, 2002: 39-41).

Se podría dudar o no de la autoría de Confucio sobre este texto, pero autores como Tu Wei-ming reivindican el *Justo Medio* como un texto confuciano sin fisuras y al que nos deberíamos acercar para conocer más las enseñanzas de Confucio.

¹⁹⁰ Páginas 23-25.

¹⁹¹ Abanderado del Nuevo Confucianismo.

Tu Wei-ming dice que el *Justo Medio*, durante más de dos mil años ha sido como un capítulo importante en una inspiración para la mente creativa en la historia intelectual china. Desde el momento en que el gran sintetizador confuciano Zhu Xi (1130- 1200) seleccionara el *Zhong Yong* como uno de los *Cuatro Libros* confucianos, ejerció un impacto en la educación tradicional china tan profundo como el de las *Analectas*. Sigue explicando este profesor, que con el tiempo pre-moderno todos los literatos chinos lo han aprendido de memoria antes de llegar a la adolescencia, y desde 1313 hasta 1905 era un texto básico para los exámenes de la función pública. De hecho, el modo de pensar que se presenta en el *Zhong Yong* sigue siendo fácilmente perceptible como una característica definitoria de muchos, como una reflexión filosófica en la China contemporánea (Tu Wei-ming, 1989: 1).

En cuanto a la autoría del *Zhong Yong* la tradición se la atribuye a Zisi, nieto de Confucio.¹⁹² Tu Wei-ming reivindica el significado de este texto en su conjunto y no como una compilación de dichos sin conexión como creen otros. Tu Wei-ming cree que aunque el significado de *Zhong Yong* es ampliamente reconocido, no obstante, pocos intentos sistemáticos han sido hechos para analizar el texto en su conjunto. Tradicionalmente eruditos japoneses y chinos han asumido ya la integridad del texto como un auténtico clásico confuciano, esto está ya más allá de cuestión, pero la tarea de los estudiosos es simplemente escribir exégesis sobre el mismo. Tu Wei-ming piensa que los estudiantes recientes del pensamiento chino están bajo la influencia de los ataques iconoclastas al confucianismo desde el "Nuevo Movimiento Cultural" del Cuatro de Mayo de 1919, y por eso se plantean algunas dudas fundamentales sobre la cohesión del texto. Como resultado, un buen número de sinólogos, ahora creen que el trabajo no es más que una colección de aforismos (Tu Wei-ming, 1989: 1).

Tu Wei-ming, sin embargo, hace una interpretación que toma el significado del texto en su conjunto. Lo que cree este autor es que solo a través de una lectura integral del texto puede penetrar uno su superficie semántica y llegar a una apreciación de significados internos. La preocupación de Tu Wei-ming en este trabajo es el estudio del *Justo Medio* como el desarrollo de una visión humanista y se une a la técnica hermenéutica, que toma como punto de partida que un texto central en una tradición

¹⁹² Según Zhu Xi esta obra fue transmitida por los discípulos de Confucio, Zisi lo escribió en un libro y se lo entregó a Mencio (Pérez Arroyo, 2002: 399).

espiritual, lejos de ser una antología de declaraciones aisladas, es probable que tenga una unidad de organismo propio. Según Tu Wei-ming, su interpretación del *Justo Medio* no es más que la recreación de un ritual durante edades confucianas. Este autor, en su libro *Centrality and commonality* trata de mostrar cómo las anotaciones en el *Zhong Yong* que parecen no tener conexión, tienen un sentido integral como partes de una teoría coherente sobre la personalidad, la sociedad y la religión. Y según sus propias palabras, intenta demostrar que el aspecto llamado "mística" del *Zhong Yong* está de acuerdo con la tradición menciana del pensamiento confuciano y que puede ser entendido y apreciado como el despliegue de una visión ético religiosa de la inseparabilidad del Camino humano y el Camino del Cielo (Tu Wei-ming, 1989: 2-3).

Lo que intenta demostrar Tu Wei-ming en su obra es que el conflicto o controversia entre la ética y la religión no aparecen en la orientación espiritual del *Zhong Yong*. Por eso él se teme que su interpretación probablemente perturbe la creencia convencional de que el confucianismo es preeminentemente una filosofía social o un sistema ético.

Según Tu Wei-ming, los diálogos en el *Zhong Yong* son parte integrante de una estructura complicada. Sus diálogos tienen sentido por separado como máxima según los han traducido estudiosos chinos y sinólogos occidentales. Pero para Tu Wei-ming, las formulaciones aforísticas se entienden en su interrelación, porque si no, se podría correr el peligro de una mala interpretación.

Comienza el *Zhong Yong* con el análisis detallado de la forma en que funciona su estructura, utilizando como ejemplo el primer capítulo del texto. "Lo que el Cielo ha ordenado es llamado natural.¹⁹³ Seguir lo que es natural es lo que se denomina Camino". La regulación de este Camino es lo que se denomina como doctrina"(Justo Medio, 1, Pérez Arroyo: 401).¹⁹⁴ El Cielo que dota la naturaleza humana define lo que el Camino es. A su vez, caracteriza lo que la enseñanza debe ser. Independientemente del objetivo de Tu Wei-ming, que el *Zhong Yong* comience diciendo que el Cielo imparte al hombre su naturaleza humana y que el Camino confuciano es seguir esa naturaleza, se asemeja

¹⁹³ Cuando dice el texto "ha ordenado" se refiere a su Mandato y cuando dice natural se refiere a la naturaleza humana.

¹⁹⁴ Cuando dice regular ese Camino se refiere a cultivar la naturaleza humana y moral que está en los humanos y esto es lo que intenta Confucio a través de su enseñanza o doctrina.

mucho a la frase de las *Analectas* que dice en palabras de Confucio: “El Cielo produjo en mí la virtud...” (*Analectas* 7: 22. Pérez Arroyo, 2002: 111). Un hombre cuanto más virtud tiene más se diferencia de las bestias y por lo tanto, más humanidad tiene. “El Cielo imparte al hombre su naturaleza humana” según dice el *Zhong Yong*, nos indica, por un lado, que este texto si tiene mucho de confuciano y por otro, que en este texto también abundan las alusiones al Cielo y a lo sagrado. Pues, si el Cielo no tuviese naturaleza divina y, por consiguiente, carácter sagrado, como sugieren algunos estudiosos,¹⁹⁵ ¿cómo podría el Cielo entonces impartir su naturaleza humana en los hombres?, como afirma el *Zhong Yong*. Y si el Cielo no tuviese naturaleza sagrada, ¿cómo podría producir la virtud en el mismo Confucio?, como dicen las *Analectas*. El Cielo, elemento sagrado, es parte muy importante en la virtud humana, elemento ético.

En el *Zhong Yong* dice a continuación que no hay nada más visible que lo que está oculto y nada más manifiesto que lo que es sutil, por lo tanto el hombre superior es vigilante sobre sí mismo cuando está solo (*Justo Medio*: 1, Pérez Arroyo 2002: 401). Tu Wei-ming lo interpreta como la subjetividad del hombre superior. Algo similar dice el *Justo Medio* más adelante, pero en este caso habla de los espíritus: Confucio dijo “¡Qué abundantes son las capacidades de los espíritus! No se los aprecia con la vista ni se los escucha por el oído, pero están en todas las cosas y ninguna puede carecer de ellos...” (*Justo Medio*: 16, Pérez Arroyo, 2002: 407). Esta última frase del libro 16 del *Justo Medio* choca con los que piensan que Confucio no creía en espíritus.

Cierto es que los neoconfucianos interpretan los espíritus como "fuerzas naturales sutiles o invisibles". Pero en mi opinión, tal interpretación no es ni la única, ni la que más justicia hace sobre lo que Confucio opinaba al respecto. Esta opinión, a mi juicio, también está infectada de la metafísica del neoconfucianismo. Afirmando esto basándome en las *Analectas*: Confucio dijo “Sacrificar a espíritus de antepasados que no son los propios es adulación” (*Analectas* 2: 24, Pérez Arroyo: 76). Esto implica, por un lado, que Confucio estaba de acuerdo en el sacrificio de los propios antepasados, y por otro, que estos espíritus nada tienen que ver con las fuerzas sutiles e invisibles de la que hablan los neoconfucianos. Como tampoco tiene que ver la definición neoconfuciana de espíritu con esta otra que aparece en este versículo de las *Analectas*:

¹⁹⁵ Es, sobre todo, los neoconfucianos de la dinastía Song (960-1279) quienes sugieren esto.

“Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes” (*Analectas* 3: 12, Pérez Arroyo: 79). Me reafirmo en que la interpretación que hace los neoconfucianos de los espíritus se aleja mucho de la que se hace en las *Analectas* en boca de Confucio. Esto, una vez más, aleja a la doctrina de Confucio de su carácter primitivo bastante más sagrado y menos metafísico.

Coincido con Tu Wei-ming en que la armonización de los sentimientos básicos de acuerdo con los estándares de la comunidad humana es una manifestación del Camino del ser humano en el sentido ético-religioso y en el sociológico. También estoy de acuerdo con él en que la unidad del hombre y el Cielo es un tema fundamental que subyace en todas las articulaciones filosóficas del *Zhong Yong*. En el *Zhong Yong* se lee sobre el Camino:

El Camino no está lejos de los hombres, cuando los hombres quieren practicarlo, pero si el Camino que se emprende está lejano no es posible que este sea el verdadero Camino...El que es fiel a los propios principios y se los aplica benévolamente a los demás no está lejos del Camino. No hay que hacer a los otros lo que no queremos que nos hagan a nosotros mismos (*Justo Medio*, 13: 1. Pérez Arroyo, J. 2012: 405).

El Camino no está lejos de los hombres porque está en su interior, sino, no sería el verdadero. La Ley que el Cielo a impreso a los hombres es el verdadero Camino. Es por eso que la unidad del hombre con el Cielo subyace en lo más profundo del *Zhong Yong*. Esta frase termina con la regla de oro “no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti” que está presente en otras religiones como el cristianismo.

Tu Wei-ming piensa que la dicotomía entre fe y razón, o entre la racionalidad y la revelación es bastante ajena al modo confuciano de pensamiento. La preocupación última confuciana es la autotransformación como un acto comunitario y como fiel respuesta a lo trascendente. Tu Wei-ming argumenta que el enfoque de su investigación no pretende que sea una forma de estructuralismo, porque, precisamente, su propósito es, en parte, dejar claro que no hay una estructura profunda, integral en el *Justo Medio*. Él pone el énfasis en la plenitud, en el todo. Este autor no aboga por una posición fundamentalista sobre el *Zhong Yong*, sino que intenta explicar la verdadera interpretación del texto. Comienza con una crítica de la impresión actual de que los

contenidos del texto son variados y que parece carecer de una forma lógicamente consistente (Tu Wei-ming, 1989: 2-3). Su propósito es introducir una nueva forma de analizar la totalidad de sus características más destacadas.

Tu Wei-ming analiza algunas frases más de este primer capítulo del *Justo Medio* y ve como habla de ser cauteloso con lo que no se ve y que el hombre superior es vigilante sobre sí mismo cuando está solo. Tu Wei-ming trata de decir que la precaución del hombre superior está conectada con el Camino. Y comenta que si se analizan estas declaraciones como un patrón de pensamiento, podemos detectar su punto de orientación en su conjunto. De hecho, todos ellos parecen centrarse en lo que puede llamarse la subjetividad del hombre superior (1989: 7). Tu Wei-ming llega Incluso a hablar de la estructura de este texto como diferente. Dice que se puede ver como el modo de expresión del *Justo Medio* es significativamente diferente de lo que nosotros normalmente consideramos una retórica artística (Tu Wei-ming, 1989: 8).

Lo subjetivo y lo objetivo son inseparables en este texto, así como es evidente en él la inseparabilidad del Cielo y el hombre. Esta unidad de estos dos se trasluce a lo largo de este texto. Las alusiones que hacen referencia a la armonía de nuestros pensamientos y nuestros actos en concordancia con lo que el Cielo ordena, son abundantes a lo largo del *Justo Medio*.

4.2.3. Elementos sagrados en el *Mencio* y en la *Gran Enseñanza*

Como apunta Gardner, para Zhu Xi, es Cheng Zi (1033-1107),¹⁹⁶ en su énfasis en la vida interna del hombre, quien descubrió la verdadera tradición del Maestro. Esto es evidente no solo a partir de comentarios como estos en el texto de las *Analectas*, sino de los diez capítulos del llamado comentario del texto de *La Gran Enseñanza (Daxué)*, supuestamente de la mano de Cheng Zi. De hecho, Zhu Xi admiraba tanto *La Gran Enseñanza* que lo editó en gran medida, dividiéndolo en un capítulo de Confucio y diez capítulos de comentario por Cheng Zi, escribiendo un extenso comentario sobre él y

¹⁹⁶ Maestro de Zhu Xi

finalmente incorporándolo en la colección conocida como los *Cuatro Libros*, junto con las *Analectas*, *el Mencio*, y *el Justo Medio*. Desde el período de la dinastía Song, estos *Cuatro Libros* fueron la inspiración central en la tradición filosófica confuciana y como ya he dicho, la base de los exámenes estatales de servicio civil. Su influencia era, pues, enorme. Al reunir los *Cuatro Libros* como él lo hace, Zhu Xi está dando importancia a la dimensión interior de la visión confuciana (Gardner, 2003: 132).

Mencio también pensaba que la moral la tenemos en nuestro interior como algo natural al hombre. Mencio hallaba pruebas de esta moralidad en cada hombre, por eso decía que todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros y que todo hombre está dotado de compasión y que esta y la vergüenza, que es donde se funda el sentimiento de justicia, son la base de la moralidad. (*Libro de Mencio*, 2, A, 6, Pérez Arroyo: 245).

Pero la dimensión interior no es lo único que se puede apreciar en estos dos textos, pues también abundan en ellos los elementos sagrados. En el capítulo III del Libro 1b del *Mencio* se lee las palabras que el pronuncia: “Temo la amenaza del Cielo y así guardo su Mandato” (*Mencio*, 3:1b, Pérez Arroyo, 2002: 226). Un poco más abajo en boca del mismo Mencio se lee en el libro de Zhou: “El Cielo ha hecho nacer a los hombres de abajo, ha hecho para ellos soberanos, ha hecho para ellos maestros, para que estos ayuden al Señor de lo Alto” (*Mencio*, 1b: 3, Pérez Arroyo, 2002: 226). Pérez Arroyo dice sobre este texto que es uno de los varios que pueden ser usados como prueba de un monoteísmo chino primitivo (Pérez Arroyo, 2002: 438).

En este mismo libro en el capítulo XIV se lee en boca de Mencio: “El soberano pone la base de lo que transmitirá hasta el final, hace lo que puede ser continuado, el que tenga éxito es cosa del Cielo” (*Mencio*, 1b: 14, Pérez Arroyo, 2002: 234). Y un poco más adelante dice en boca de Mencio: “Si yo no me encuentro con el gobernante de Lu, es porque el Cielo así lo ha querido” (*Mencio*, 1b: 16, Pérez Arroyo, 2002: 235-236). Como se puede apreciar bien en estos capítulos, el destino de los hombres está en manos del Cielo.

En el capítulo IV del libro 2a de Mencio se lee en boca de Confucio recitando el *Libro de la Poesía*: “Obra siempre de acuerdo con el mandato celeste y encontrarás para

ti mismo mucha felicidad” (Mencio 2a: 4, Pérez Arroyo, 2002: 244). En el capítulo IV del Libro 4^a es Mencio quien recita: “Sigue siempre los mandatos celestes y conseguirás mucha felicidad para tí” (Mencio 4a: 4, Pérez Arroyo, J, 2002: 284). Tres capítulos más adelante vuelve a recitarlo: “El Señor de lo Alto ya dio su mandato y ahora sirven a los Zhou” (Mencio 4a: 7, Pérez Arroyo, 2002: 285). Y en el mismo libro más adelante se lee en boca de Mencio: “Aunque feo, un ser humano que purifica su pensamientos y se baña puede sacrificar al Señor de lo Alto” (Mencio 4a: 25, Pérez Arroyo, 2002: 300). Quiere decir Mencio que la limpieza y belleza del alma es lo que importa para que la divinidad acepte los sacrificios y no la belleza exterior.

En el libro V se lee una conversación entre Wang Zhang y Mencio:

Dijo Wang Zhang: Sí Shun tenía el imperio ¿quién se lo dio? Mencio le contestó: El Cielo se lo dio. Wang Zhang le dijo: ¿Acaso el Cielo le dio el trono con una orden expresa? Mencio respondió: No, el Cielo no habla,¹⁹⁷ se vale solamente de la conducta... (Mencio, 5a: 5, Pérez Arroyo, 2002: 312).

Se muestra también en este libro que el Cielo concede el trono condicionalmente, pues solo si la conducta es correcta se aplica tal concesión. En el mismo capítulo se lee: Wang Zhang dijo “...de qué forma propuso Yao a Shun al Cielo...”. Mencio respondió: “Le mandó que presidiera los sacrificios y los cien espíritus quedaron satisfechos...” (Mencio 5a: 5, Pérez Arroyo, 2002: 312). En este mismo capítulo se menciona al Cielo dos veces más. Pero no solo es el Cielo el único elemento sagrado al que se hace mención en este texto, pues como vemos en esta última frase también se mencionan a los sacrificios y a los espíritus.

En el capítulo siguiente dice Mencio: “El que los tiempos de servicios de Shun, Yu y Yi fueran tan distintos y el que sus hijos no los igualaran en eminencia fue todo obra del Cielo...” (Mencio, 5a: 6, Pérez Arroyo, 2002: 314). Y un capítulo más adelante dice: “Cuando el Cielo produjo este pueblo...” (Mencio, 5a: 7, Pérez Arroyo, 2002: 315). Como se puede observar se ve clara la idea de que el Cielo no solo produce la virtud en los hombres, sino que produce a los hombres mismos. En el capítulo siguiente

¹⁹⁷ Confucio dice lo mismo en las *Analectas*: ¿Y cómo habla el Cielo? Las cuatro estaciones se suceden y las cosas nacen sin que por ello hable el Cielo” (*Analectas*, 17:19, Pérez Arroyo, 2002: 194).

también se ve claro cuando en boca de Mencio recita el *Libro de la Poesía*: “Cuando el Cielo produjo a los innumerables hombres les dio cualidades y leyes. Los hombres las guardarán siempre y en verdad, aman su admirable virtud”¹⁹⁸ (*Mencio*, 6a: 6, Pérez Arroyo, 2002: 333). Estas leyes que los hombres guardarán siempre, se refiere a la moral impresa en ellos. Confucio dijo que el que hizo este poema sabía en lo que consiste la naturaleza del hombre.

Incluso en el libro de Mencio se habla de la fe. “Mencio dijo: “El hombre superior que no tiene fe no puede mantener una postura firme” (*Mencio*, 6a: 12, Pérez Arroyo, 2002: 349). Confucio era un hombre superior que a los cincuenta años conocía el Mandato del Cielo, según él (*Analectas*, 2: 4, Pérez Arroyo, 2002: 72). Mencio dice: “El que usa al máximo su capacidad mental conoce a su naturaleza y el que conoce a su naturaleza conoce al Cielo...si uno se cultiva así mismo, mientras espera, fortalece el Mandato del Cielo” (*Mencio*, 7a: 1, Pérez Arroyo, 2002: 353). De estas palabras se deduce que para Mencio la Ley del Cielo y la Ley moral impresa en los hombres o son la misma cosa o están indisolublemente unidas. Mencio sigue diciendo:

Todo ha recibido su mandato y en recibirlo sin resistencia estriba la rectitud. Por consiguiente, el que sabe que es lo que se le ha mandado a él no se quedará al pie de una valla que se derrumba.¹⁹⁹ El que llega al final de su camino y muere cumple correctamente con su mandato. El que muere con grilletes en las manos y en los pies no cumple correctamente con su mandato²⁰⁰ (*Mencio* 7a: 2, Pérez Arroyo, 2002: 353).

Este *Libro de Mencio* termina con una frase similar a la de Confucio en las *Analectas* cuando dijo que después del rey Wen el trasmisor de la tradición era él. Mencio dice esto: “De los tiempos de Confucio a los nuestros han trascurrido más de cien años... ¿No habrá nadie, entonces, que transmita su doctrina? (*Mencio*, 7a: 38, Pérez Arroyo, 2002: 380). Conuerdo con Pérez Arroyo que esto es una pregunta retórica, pues Mencio se consideraba el trasmisor de esa doctrina (Pérez Arroyo, 2002: 448).

¹⁹⁸ Algunas de estas citas son del *Libro de la Poesía*, pero aparecen a menudo en el *Libro de Mencio*.

¹⁹⁹ Esto es así porque el que conoce su mandato tiene la obligación de cumplirlo y no puede poner en peligro su vida.

²⁰⁰ A diferencia de Pérez Arroyo, yo interpreto esto como que no debemos morir atenazados y tenemos que romper las ataduras que nos impiden cumplir con nuestro mandato.

En un texto tan corto como la Gran Enseñanza es más difícil hallar elementos sagrados, pero aun así los hay. En el capítulo I al igual que los siguientes viene las palabras de Confucio tal cual Cheng Zi las transmitió: “En el Tai Jia se dice: Él contemplaba y estudiaba los luminosos mandatos del Cielo” (*Gran Enseñanza*: 1, Pérez Arroyo, 2002: 387). En el último capítulo de este libro se lee: “El libro de la Poesía dice: Cuando Yin no había perdido la rectitud podía presentarse ante el Señor de lo Alto”. Un poco más adelante lee: “En el Aviso de Kang se dice: El mandato del Cielo no siempre recaerá en vosotros...” (*Gran Enseñanza*, 10, Pérez Arroyo, 2002: 393-394). Se puede observar que este texto, a pesar de su brevedad, tampoco está libre de elementos sagrados, ya que se menciona al Cielo y al Señor de lo Alto.

Una vez analizados los elementos sagrados con distintos medios (yacimientos y textos confucianos), voy a pasar a elaborar una defensa en favor de la sacralidad de la doctrina de Confucio. Pero antes, veo necesario hacer una breve introducción de su biografía.

5. BREVE CONTEXTO CRONOLÓGICO DE CONFUCIO

La vida de Confucio transcurre durante los últimos años del período denominado "Primavera y Otoño" de la dinastía Zhou (1100-249 a. C.).²⁰¹ Esta dinastía, la tercera que recoge la historia, suele dividirse en dos partes, los Zhou Occidentales, que reinaron hasta el 771 a.C. y los Zhou Orientales, desde esta fecha hasta el 249 a. C. La historiografía china distingue en este último período otros dos, con los nombres de "Primavera y Otoño" (722-481 a.C.) y de "Reinos Combatientes" (481-221 a.C.).

En el período de Primavera y Otoño la dinastía Zhou se debilitó y los doce reinos que componían China compitieron para tener la supremacía. Estos reinos eran caóticos, ya que campaba a sus anchas el desorden, la destrucción y la muerte. Horribles acontecimientos estaban a la orden del día, como el asesinato de gobernantes, que eran demasiado comunes en estos reinos. Confucio fue testigo con estupor de lo que acontecía en estos reinos. Por ese motivo, su objetivo era restablecer el orden moral y el buen gobierno de los Zhou occidentales.

Confucio (551-479 a.C.)²⁰² nació en el estado de Lu y la tradición registra que quedó huérfano de padre y madre a una edad temprana.²⁰³ Vivió un período repleto de disturbios y constante guerra entre estados. Estos reinos independientes guerrearon entre sí dando lugar a la época de Los Reinos Combatientes. Estas luchas cesaron cuando el estado de Qin²⁰⁴ unificó el imperio en el 221 a.C. Este estado incorporó una manera de gobernar distinta que se caracterizaba por el fuerte peso militar. Fue un gobierno centralizado que dividió todo el reino en distritos y estos a su vez en prefecturas.

El período que le tocó vivir a Confucio moldeó en cierta medida su carácter, pues este frecuente estado de violencia trajo consigo que Confucio estudiara las razones por la cuales el período de los Zhou occidentales era un período de calma y orden. Su

²⁰¹ El período de inicio de esta dinastía es muy aproximado, pudiendo no ser exacto. El período final está mucho más documentado.

²⁰² Algunos autores como Kaizuka establecen su nacimiento en el invierno del 552 a.C.

²⁰³ Su primera biografía apareció en los Registros Históricos de Sima Qian. Estos registros históricos cuentan que nació de una relación impropia entre su padre y una muchacha de la familia Yen.

²⁰⁴ Esta dinastía sería un azote para la cultura por la quema de la mayoría de los Clásicos chinos.

conclusión tenía que ver con la forma de gobernar de los que mandaban, más aún, también tenía que ver con la recta conducta de estos. El objetivo de Confucio en su peregrinación era restablecer una nueva dinastía Zhou tipo occidental en Oriente (*Analectas*: 17:5, Pérez Arroyo, 2002: 190).

Confucio se convirtió en un prestigioso maestro y su deseo era dar consejo a los gobernantes para que gobernarán mediante la virtud y no mediante la fuerza, para de esta forma ayudar a crear una paz duradera o perpetua. Un ejemplo de esto queda registrado en las *Analectas*:

Ji Kang que estaba preguntando a Confucio sobre los asuntos referentes al gobierno, le dijo: ¿Qué pensáis de la aplicación de la pena de muerte a los malvados en beneficio de los buenos? Confucio contestó: ¿Y por qué hay que usar la pena de muerte para gobernar? Si el gobernante desea lo bueno, el pueblo deseará lo bueno. La cualidad del soberano es como la del viento y la del pueblo como la de la hierba: cuando la hierba recibe el golpe del viento, esta se inclina en su dirección. (*Analectas*, 12.19, Pérez Arroyo, 2002: 148).

Aquí se observa muy bien aspectos básicos en la doctrina de Confucio: él creía firmemente que la educación era mucho más influyente que los castigos, de ahí que no estuviera de acuerdo en emplear la violencia: por otro lado, él tenía mucha fe en la acción mediante el ejemplo. Pensaba que si el gobernante era recto los demás también lo serían. Por eso se lee en las *Analectas*: “Shun gobernó sin hacer nada... se limitó a sentarse en su trono con respeto y rectitud.” (*Analectas*, 15:4, Pérez Arroyo, 2002: 174). Por eso dijo Confucio: “El que gobierna con virtud es como la estrella polar, que permanece en su lugar mientras los demás cuerpos celestes se vuelven a saludarla” (*Analectas* 2:1, Pérez Arroyo, 2002: 71). Y es por ese motivo que Confucio decía que había que elevar a los rectos, para que sirviesen como ejemplo, (*Analectas*: 2:19, Pérez Arroyo, 2002: 75). Ahora bien, a diferencia del cristianismo que pone la otra mejilla, Confucio decía que las ofensas había que resolverlas con justicia (*Analectas*, 14:36, Pérez Arroyo, 2002: 169).

Cuando Confucio tenía la edad de cincuenta años, fue nombrado para ser ministro de Justicia del estado de Lu. Él declaró que a esta edad ya conocía el Mandato

del Cielo (*Analectas*: 2:4, Pérez Arrotó, 2002: 72) y como su consejo no fue seguido, decidió dejar el estado en el año 497 a. C. Confucio no volvió a Lu durante trece o catorce años.²⁰⁵ Regresó a Lu cuando tenía sesenta y ocho años, y se dedicó el resto de su vida, hasta los setenta y dos, a enseñar a sus discípulos. Existe una leyenda que dice que estos eran tres mil. Aunque, solo doce de ellos son los que muy a menudo son mencionados en las *Analectas*.

Costumbres como considerar *Junzi* solo por la nobleza de sangre o linaje, pasaron a ser, por iniciativa de Confucio, un derecho que se podía lograr mediante la virtud, aunque no se hubiese nacido con esa condición. También en Occidente, hasta la caída del Antiguo Régimen ya en el siglo XVIII, el nacimiento determinaba el destino. Pero para Confucio esto no tenía que ser así en cuestiones de aprendizaje moral. Debido a la enseñanza de Confucio, *Junzi* llegó a significar persona virtuosa, independientemente de su nacimiento o estatus social o linaje. Para Confucio transmitir las costumbres de los antiguos era una garantía de un futuro más prometedor para su pueblo. Con esto quiero decir, que para él esta misión de transmisor era más importante de lo que algunos autores piensan. Pero, como ya he explicado, para algunos autores como Schwartz (Schwartz, 1985: 76) o Feng Youlan, Confucio innovó (Feng Youlan, 1961: 41).

El fracaso de Confucio en cuanto a imponer su doctrina a los gobernantes fue sucedido dos siglos después por el éxito y difusión de esta en la dinastía Han. Se observa con la dinastía Han un aspecto importante: la doctrina moral de Confucio se convierte en doctrina oficial, ocurriendo esto por primera vez. Lo que no consiguió el sabio de Lu en vida,²⁰⁶ lo consiguió tres siglos después de su muerte.

A finales de esta dinastía, He Yan²⁰⁷ fue ministro y trajo a amigos tan influyentes como Wang Bi. El regente Cao Shuang y los miembros de su facción, incluyendo He Yan, fueron ejecutados. En el siglo II, el interés por las enseñanzas del confucianismo había empezado a decaer. Sin duda, las guerras civiles y la corrupción

²⁰⁵ Curiosamente los mismos años de peregrinaje que estuvo Yu, uno de los gobernante llamados “emperadores sabios” y que el tanto veneraba.

²⁰⁶ Recorrió muchos estados intentando introducir oficialmente su doctrina sin éxito.

²⁰⁷ Recordemos que su versión de la *Analectas* junto a la de Zhu Xi, es la que más ha influenciado a la posteridad.

hicieron estragos en toda China y cayó el interés de los intelectuales no solo en el gobierno y la política, sino también en los ideales confucianos y en el compromiso con las enseñanzas de Confucio. Los hombres eran ahora más libres que nunca para encontrar la inspiración en una variedad de modos de pensamiento. Como explica Gardner, en los últimos años de la dinastía Han, el confucianismo ya no fue la fuerza intelectual dominante que había sido a principios de esta dinastía. Una especie de pluralismo intelectual se había desarrollado (Gardner, 2003: 12). El confucianismo recuperaría su prestigio a partir del siglo VII con la dinastía Tang y sobre todo a partir del siglo X con la dinastía Song y la llegada del neoconfucianismo.

Confucio fue el maestro sin maestro, al menos vivo. Digo vivo porque Confucio si aprendió mucho de los reyes sabios por medio de los Clásicos y es posible que los considerara sus maestros. Unos autores dicen que es posible que solo tuviese un cargo menor en Lu y otros comentan que pudo haber llegado a ministro. Unos, que es autor de la recopilación de alguno de los Clásicos y otros lo niegan, unos que comentó el *Yijing*, otros lo ponen en duda. Como apuntan Prevosti, Doménech y Prats, su enseñanza era oral y es probable que no dejara nada por escrito (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 48). Pero ¿qué motivo llevaría a un maestro tan culto como Confucio, que era el que más sabía de la historia y los ritos de su pueblo, a no escribir nada cuando él aprendió sobre lo escrito por los antiguos que él amaba? ¿Por qué un hombre que imitaba en todo a los reyes sabios no querría escribir nada de lo aprendido, cuando él había aprendido sobre lo escrito, puesto que él no tuvo maestro? Él no podía estar en contra de la escritura, porque el Mandato del Cielo lo aprendió a través de ella. Es lógico pensar que incluso la viese como un buen vehículo para transmitir su doctrina a la posteridad. De hecho, no hay ningún lugar en las *Analectas* que diga que a Confucio no le gustaba dejar nada por escrito. Que se perdiera es otra cosa, pero él tenía que ser muy consciente que para que su doctrina no se perdiese tenía que ser redactada, bien por él o por medio de sus discípulos. Si recopiló los *Clásicos* no se sabe con exactitud, pero lo que sí es seguro es que era el que más los estudiaba y conocía y el más idóneo para esta labor. Ignoro si escribió o comentó el *Yijing*, pero con un conocimiento profundo de su obra uno cae en la cuenta de que Confucio conocía bien este oráculo, la enseñanza moral que algunos no han alcanzado a ver en este *Clásico* coincide plenamente con las enseñanzas del Maestro. Precisamente los dos tienen al Cielo como modelo moral.

Una vez realizada esta breve introducción sobre la biografía de Confucio, que nos ayuda a comprender el momento histórico en el que le tocó vivir, paso a exponer mis argumentos en los que defiendo que la tradición confuciana está impregnada de elementos sagrados y por tanto esta tiene una base religiosa.

6. EL CARÁCTER SAGRADO DE LA DOCTRINA DE CONFUCIO

Este punto 6 da título a mi tesis y en él hablaré de los siguientes objetivos por este orden: ¿Confucio era religioso? ¿Su doctrina tiene carácter religioso? ¿El confucianismo es una religión, una tradición religiosa u otra cosa? ¿Por qué ha habido y hay resistencias a calificarlo de religión? Para esto, haré un análisis del carácter de esta doctrina, apoyándome en el canon confuciano y en investigaciones modernas. Terminaré este punto con una conclusión en la cual dejaré claro cuál es mi posición respecto a todas estas cuestiones.

Como he dicho, lo primero que intentaré resolver es si Confucio era religioso. En caso afirmativo, intentaré demostrar si esa religiosidad impregna a su doctrina. También, creo que cuando se debate, hay que diferenciar entre si las enseñanzas de Confucio estaban impregnadas de elementos religiosos o si siglos después el confucianismo posteriormente fue o sigue siendo una religión. Estoy de acuerdo con Chen Ming, uno de los más modernos defensores de la religiosidad confuciana, cuando sugirió que el tema de la religiosidad confuciana se llevara por dos caminos distintos: si el confucianismo era una religión antaño; y si lo podría ser esta ahora.²⁰⁸ Pero, no es mala idea empezar con la incógnita sobre si Confucio era o no una persona religiosa.

Yong Chen reconoce que aunque Confucio daba prioridad a cuestiones mundanas, no descartaba la existencia de fuerzas sobrenaturales. Además remarca las palabras de C.K.Yang sobre que Confucio mantuvo vivo lo sobrenatural al respetar a los seres espirituales, en su énfasis en las ceremonias de sacrificio y en su actitud hacia el Cielo y el destino. Y apunta Chen algo que para mi tesis es muy importante: es improbable que Confucio hubiese escapado a las circunstancias de su época, que según indagaciones históricas, las concepciones sobrenaturales tenían mucha importancia entonces. (Chen, 2012: 152-153). Y sentencia Chen lo siguiente:

²⁰⁸ Grabaciones del “Simposio sobre confucianismo y religión”: www.confucius2000.com.

...los principios estructurales y valores éticos del confucianismo no se desarrollaron de forma aislada, sino en una fuerte asociación con funciones sociales, éticas y políticas y con medidas sobrenaturales por la vía de los sacrificios rituales. (Chen, 2012: 166).

En este pasaje siguiente Pérez Arroyo se acerca mucho a mi opinión sobre el tema:

La afirmación contraria de que Confucio y sus discípulos eran agnósticos o ateos es igualmente aventurada y pasa por alto la gran cantidad de pruebas en contra. Esta interpretación ha sido favorecida por la constante evolución del neoconfucianismo hacia el materialismo, pero los neoconfucianos son hombres del siglo XII y escriben 1600 años después de la muerte de Confucio. El que Confucio no hable de los espíritus o de como son y qué cualidades tiene el Cielo y el Señor de lo Alto solo quiere decir que los letrados son coherentes con su sistema y no tratan más que de lo que tienen cerca y pueden conocer y transformar. Resulta, sin embargo, claro en numerosos pasajes que Confucio y Mencio creen en el Cielo y en su poder y también en el Señor de lo Alto. Además resulta obvio que el Cielo no es meramente pasivo y mecánico... (Pérez Arroyo, 2002: 14).

En las *Analectas* no hay más de tres o cuatro frases que pueden hacer pensar en el ateísmo de Confucio. En contra, hay muchísimas más que te pueden hacer pensar lo contrario.²⁰⁹ Además, de las primeras se han deducido, bajo mi punto de vista, argumentos precipitados y en algunos casos erróneos.

No se puede negar religiosidad al proceder de Confucio, pues se tiene que tener en cuenta la frase de las *Analectas* donde dice: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes...” (*Analectas*, 3: 12, Pérez Arroyo, 2002: 79). Esto contradice radicalmente a los que se apoyan en la famosa frase de las *Analectas* (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137), que discutiremos más abajo. También, otra frase de las *Analectas* dice: “...el que ofende al Cielo, no tiene a quien rogar” (*Analectas*, 3: 13, Pérez Arroyo, 2002: 80). Apartar de su aspecto mágico religioso el pensamiento de Confucio resulta difícil. Un poco más abajo,

²⁰⁹ Los términos ritual y Cielo son nombrados más de 50 veces cada uno en *Las Analectas*. También hay frases que indican claramente que Confucio creía en espíritus.

en otra frase de las *Analectas*, dice que Confucio ama la ceremonia y el sacrificio (*Analectas*, 3: 17, Pérez Arroyo, 2002: 80).

Otra cuestión muy debatida es si Confucio fue un mero transmisor o creó algo nuevo. Confucio se definió a sí mismo como un "transmisor" (*Analectas* 7.1. Pérez Arroyo, 2002: 107). Si él mismo se consideraba un transmisor ¿tenemos nosotros elementos suficientes para contrariarlo? Como si eso fuese poco, como si ser el transmisor de una cultura antiquísima fuese cosa nimia. En algunas culturas, incluida la china, de eso solo es capaz alguien con un alma grande. De hecho, Confucio no solo se consideraba transmisor vocal de los antiguos sabios, sino también del mismo Cielo. Es decir, la misma misión o Mandato que el Cielo había ordenado a los antiguos reyes sabios, tenía que encargarse él de seguir esa cultura y tradición. Por eso cuando fue atacado no temió por su vida, sugiriendo que tenía que transmitir una cultura antigua y que el mismo Cielo le protegería porque fue quien engendró la virtud en él (*Analectas* 7:22, Pérez Arroyo, 2002: 111).

Argumenta Tu Wei-ming que la tradición que Confucio pretendía transmitir era la tradición académica comúnmente conocida como *ru*.²¹⁰ Esto está concordancia con lo que intento demostrar, porque como explica este autor, la más alta personalidad e ideal para los *ru* fue el sabio-rey (Tu Wei-ming, 2012, pos.80). En otro apartado de las *Analectas* Confucio vuelve a dejar claro su amor por la antigüedad: "... a mí me gusta la Antigüedad y en ella investigo diligentemente" (*Analectas*, 7:19. Pérez Arroyo, 2002: 111). Bien es cierto, que el maestro en su imitación del contenido fue novedoso en la forma, por ejemplo, dando adoctrinamiento a las clases más humildes. A partir de Confucio, ser un hombre superior no solo lo podían conseguir las clases más acomodadas. Por lo tanto, a mi juicio, en el debate sobre si Confucio era un innovador o un transmisor, fue un trasmisor en cuanto al fondo o contenido y un innovador en cuanto a la forma.

Tu Wei-ming explica algo parecido, diciendo que el Maestro hizo posible que aquellos que no eran ni ricos ni poderosos fueran profundamente influyentes, y tiró de los recursos culturales para el autoconocimiento y para educar a los jóvenes. Confucio

²¹⁰ En la página 69 se explica el significado de este término.

no fue el fundador de una tradición académica. Sin embargo, fue el instrumento para mantener viva la teoría y la práctica de *ru* como la tradición académica continua más larga de la historia humana (Tu Wei-ming, 2012, pos. 237-255).

Conviene recordar que Confucio era un *ru* o letrado y aun a sabiendas que modificó mucho las funciones de estos, no hay que olvidar que los *ru* eran bastante religiosos. El profesor Zufferey dice al respecto:

En especial es importante no subestimar las dimensiones religiosas y rituales de los *ru*...Confucio incluso ha llegado a ser objeto de cultos de naturaleza religiosa y todavía hoy, en diversos lugares (por ejemplo, en Corea y en Hong Kong), el confucianismo es considerado oficialmente como una religión de pleno derecho (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*, 2015).

Tu Wei-ming se posiciona a favor de un carácter sagrado en las enseñanzas confucianas y sentencia que la proposición de que Confucio centró su atención exclusivamente en la vida es obviamente falsa. La ética confuciana es compatible con la visión filosófica griega de que la vida no examinada no vale la pena ser vivida. Una vida informada y enriquecida por una visión antropocósmica no es meramente humana, sino plenamente humana, lo que significa una respuesta mutua a la voluntad del Cielo (Tu Wei-ming, 2012: pos.202-219). Tu Wei-ming dice que Confucio se recordaba constantemente a sí mismo y a quienes lo rodeaban que aprender a ser humano es una práctica incesante, que el sentido último de la vida es realizable en la existencia humana ordinaria, que el autocultivo es un acto comunitario y que la reverencia por la muerte, espíritus, y el Cielo es un aspecto inseparable de la autocomprensión humana. Y añade que, a través de rigurosos ejercicios espirituales de pensamiento y acción, Confucio logró integrar la inteligencia ética y la fe religiosa en una educación coherente para la humanidad (Tu Wei-ming, 2012: pos.219-237).

Creo que se puede dudar si el confucianismo es una religión o no porque no resulte fácil la disyuntiva, pero alguien que tenga una visión global de su obra me cuesta entender que diga que Confucio era agnóstico o ateo. A mi juicio Confucio no solo era religioso, sino profundamente religioso. Se puede discutir si su doctrina tiene o no elementos religiosos, que a mi juicio los tiene, pero la afirmación neoconfucianista que

afirma que Confucio y Mencio eran agnósticos, para mí carece de sentido. Existen numerosas citas de los dos maestros haciendo mención al poder del Cielo, a los sacrificios o al ritual que tanto amaba Confucio.

No debería haber dudas de la religiosidad de Confucio, otra cosa más difícil de demostrar es si su doctrina tiene carácter religioso, ya que algunos pasajes de las *Analectas* parecen sugerir que Confucio no comunicaba a sus discípulos sus creencias religiosas. Según explica Yong Chen y como ya he citado,²¹¹ por regla general, quienes rechazan incluir al confucianismo en la categoría de religión citan con frecuencia diversos pasajes de las *Analectas*, que apoyan su afirmación de que Confucio no creía en fantasmas y espíritus. Pero ya he discutido suficientemente este aspecto. Por otro lado, aquellos que adoptan un enfoque religioso de su doctrina dicen que deberían ser los *Cinco Clásicos* la evidencia textual primaria (Chen, 2012: 111).

Este dato es completamente cierto, pero me cuesta ver con claridad que *Las Analectas* sea un texto para defender la no religiosidad del confucianismo. En las *Analectas* se lee sobre no hablar sobre lo que se duda (*Analectas*, 2: 18, Pérez Arroyo, 2002: 74), eso simplemente quiere decir que Confucio sabía que hay cosas que no se pueden explicar con palabras y por eso es mejor no explicarlas, por lo que sería prudente no hablar de espíritus.

Algunos autores también han interpretado otro versículo de las *Analectas* como que Confucio hablaba rara vez del Camino del Cielo, pero la versión de Pérez Arroyo dice: "... lo que el Maestro dice sobre la naturaleza del hombre y la Vía (Camino) ordenada por el Cielo no puede ser oído por todos" (*Analectas*, 5: 12, Pérez Arroyo, 2002: 93), y en la traducción de Wing-tsit Chan está añadido entre paréntesis que esto era así porque estos temas estaban fuera del alcance de la comprensión de la mayoría de la gente. Es difícil creer que el motivo fuese porque no creyese o no le importase lo más mínimo, como se ha intentado desacreditar, sino, porque sabía que no podía expresarlo con palabras y lógica alguna o, porque sabía que esas palabras no iban a ser entendidas por la mayoría de sus discípulos. En las *Analectas*, Confucio habla de que las cosas superiores no se pueden explicar a los que están por debajo de la media (*Analectas*, 6:

²¹¹ En la página 161.

19, Pérez Arroyo, 2002: 103), aunque no se puede afirmar que ese sea el motivo, es otra posibilidad más.

A pesar de lo que se dice sobre las citas de las *Analectas* referidas a los espíritus, un elemento esencial de las prácticas rituales confucianas es el culto personal a los espíritus de los antepasados. Aunque esta práctica ya existía mucho antes del surgimiento del confucianismo, los discípulos de Confucio, como explica Sun, se han apropiado de nueve ritos ancestrales como ritual esencial para el confucianismo (Sun, 2013: 123-124).

Confucio no hablaba de espíritus (*Analectas*, 7: 20, Pérez Arroyo: 111) o aconsejaba respetarlos, pero mantenerlos a distancia (*Analectas* 6: 20, Pérez Arroyo: 103). Mucho se habla de estos dos párrafos para quitar todo vestigio de religiosidad al confucianismo, pero quienes lo hacen no suelen comentar otras frases que parece indicar lo contrario: “Confucio dijo: Sacrificar a espíritus de antepasados que no son los propios es adulación” (*Analectas* 2: 24, Pérez Arroyo: 76). Esto implica que Confucio estaba de acuerdo en el sacrificio a los propios espíritus de antepasados. Tenemos también la ya mencionada: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes... (*Analectas* 3: 12, Pérez Arroyo: 79).²¹² De hecho él sí hablaba mucho de esto, de los ritos y del Cielo. Como explican las *Analectas*, Confucio hablaba de los mandatos celestes (*Analectas* 9:1, Pérez Arroyo: 122) y de los ritos (*Analectas* 7:17, Pérez Arroyo, J: 110).

Los que piensan que el confucianismo no es religioso y creen que comulga con el agnosticismo o el ateísmo recurren a menudo a estas frases citadas más arriba que aparecen en las *Analectas*. O a otras, como por ejemplo, que Confucio no era muy partidario de hablar del más allá ni de los espíritus. Reproduzco entera la más polémica de las citas de las *Analectas*:

Jilu preguntó al Maestro cómo era preciso servir a los espíritus y Confucio le dijo: Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus? Ji Lu siguió

²¹² Esta frase: “sacrificar a los espíritus como si estuvieran presentes”, contradice a la frase de las *Analectas* (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137), contradice también a la frase que dice que Confucio no hablaba de espíritus (*Analectas*, 7: 20. Pérez .Arroyo: 111). Incluso contradice a la frase de las que habla de mantenerlos alejados (*Analectas*, 6: 20. Pérez .Arroyo: 103).

preguntando: ¿Qué es la muerte? Confucio le contestó: Si todavía no sabemos lo que es la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte? (*Analectas*, 11: 11. Pérez Arroyo, 2002: 137).

Si uno lee esto detenida y literalmente, Confucio no está diciendo que no crea en los espíritus, sino que es difícil servirlos, o que no estamos preparados para hacerlo. Lo mismo ocurre en el otro pasaje, donde dice que mantengamos a los espíritus alejados (*Analectas*, 6: 20. Pérez .Arroyo, 2012: 103). Si dice que los mantengamos alejados, no se puede afirmar que Confucio no creía en ellos, sino que no es tarea de los hombres ocuparse de ellos. Estos mismos autores pasan por alto las cuestiones de predestinación o de las numerosas ocasiones que se menciona el Cielo en los textos, tanto en los *Clásicos* como en los *Cuatro Libros* de Confucio. Tampoco tienen en cuenta el constante recurrir a los ritos durante toda la obra.

Según la R. A. E.²¹³ la palabra “agnosticismo” significa: “actitud filosófica que declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino y de lo que trasciende la experiencia.” Según esta definición Confucio no podía ser agnóstico porque él declaró: “A los cincuenta años conocía el Mandato del Cielo” (*Analectas*, 2: 4. Pérez .Arroyo, 2002: 72). Esto es conocer lo divino, por lo tanto no se ajusta a la definición de “agnóstico”. Por esta misma razón tampoco se le puede denominar a Confucio con la palabra “ateo”, ya que en la R. A. E. esta significa: “niega la existencia de cualquier divinidad”.

Confucio en estas frases no niega que existan los espíritus, habla de respetarlos y mantenerlos alejados y de ocuparnos primero de los hombres. Por lo tanto no puede ser ateísmo, porque el ateísmo niega la existencia de toda divinidad y seres espirituales y Confucio nunca los negó. Tampoco puede ser agnosticismo porque el agnosticismo dice que es imposible saber que existe divinidad, ni seres espirituales y Confucio en estas frases afirma que existen, y lo hace al pedir que estén alejados y que nos preocupemos más por los hombres. El argumento de agnosticismo y ateísmo se desmonta mucho más cuando hablamos de la divinidad *Tian* (Cielo), Confucio nombra a *Tian* muchas veces como muestran los *Cuatro Libros* y por supuesto, en concreto, las *Analectas*. Además no lo hace de forma peyorativa, como en alguna ocasión se podría interpretar erróneamente que lo hace con los espíritus, sino con admiración y adoración. Cabe la

²¹³ Real Academia Española

posibilidad que, al mantener a distancia a los espíritus es posible que Confucio se cubriera de malos entendidos al ser este un período de superstición, como indica Yang.

¿Estas palabras de las *Analectas* quieren decir que la doctrina de Confucio esté desasistida de todo rasgo religioso? Si se leen estas palabras literalmente, indican en primer lugar, que Confucio no niega la existencia de espíritus, simplemente dice que no están preparados para servirlos y que él sabía mucho mejor cómo servir a los hombres. Por otro lado era consciente, como siglos más tarde lo sería Kant, de que lo trascendental no se puede explicar por medio de la razón y por eso casi toda su enseñanza es práctica. Pero esto no significa que Confucio no creyese que la divinidad influya en los humanos, sino que es mucho más provechoso en el hombre ocuparse de sus semejantes.

Tu Wei-ming apunta que una lectura más matizada de este pasaje, plenamente apoyada por la evidencia intertextual y el contexto del discurso confuciano, revela al menos tres capas de significado embebidas en el intercambio: si no podemos servir a los seres humanos, es prematuro para servir a los espíritus; si no sabemos acerca de la vida, es prematuro para nosotros conocer la muerte. También este autor lo explica en clave afirmativa: si podemos servir bien a los seres humanos, podemos ganar la confianza para servir adecuadamente a los espíritus; si entendemos suficientemente la vida, también podemos tener la sabiduría para saber acerca de la muerte; y una manera integral de servir a la humanidad requiere que sirvamos a los espíritus; una comprensión plena de la vida exige que entendamos la muerte (Tu Wei-ming, 2012: pos. 63).

Confucio en esa frase no niega ni renuncia a los espíritus y a la muerte, simplemente hace saber a su alumno que aún no es el momento de investigar sobre la muerte y tampoco es el momento de servir a los espíritus, bien porque los alumnos no estaban preparados para tal labor, bien porque esa labor solo está reservado para sabios, o como mínimo para un hombre superior.

Tu Wei-ming asocia, incluso, esta interpretación con la idea de Confucio de la piedad filial: Servir a sus padres con propiedad cuando están vivos, enterrarlos con propiedad cuando mueren y recordarlos después de la muerte con arreglo a rituales regulares. Los rituales de luto de los muertos y los rituales para la veneración de los

espíritus ancestrales son los más venerados en la tradición confuciana (Tu Wei-ming, 2012: pos.63).

Efectivamente, he aquí uno de los pilares del confucianismo, la piedad filial, que ordena enterrar a los muertos con gran afecto y recordar sus espíritus como si estuviesen en vida, mediante el ritual aprendido y después venerar a esos espíritus con gran devoción, ¿se puede explicar todo esto sin hacer necesariamente una lectura más o menos religiosa? Conuerdo con Tu Wei-ming cuando dice que cómo explicamos el malentendido general de que el confucianismo es ante todo una forma de laicidad humanista, una ética social comprometida con el mejoramiento del mundo aquí y ahora. (Tu Wei-ming, 2012: pos.63).

C.K. Yang piensa que el confucianismo adoptó muchos elementos religiosos, dado que surgió en un período plagado de superstición (Yang, 1961: 26). Este período de superstición del que habla Yang hay que tenerlo en cuenta a la hora de interpretar frases como esta de las *Analectas* (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137), o como cuando Confucio habla en las *Analectas* de mantener alejados a los espíritus (*Analectas*, 6: 20, Pérez Arroyo, 2002: 103).

¿Se puede afirmar que alguien no es religioso o creyente si cree en la predestinación? Tanto en la lectura de *Las Analectas* como en el *Mencio* queda claro que ambos sabios creían en la predestinación.²¹⁴ Pérez Arroyo lo hace notar “...son numerosos los pasajes de las *Analectas* y del *Mencio* en los que la predestinación queda explícitamente afirmada” (Pérez Arroyo, 2002: 13).

Un ejemplo de las *Analectas* que ilustra bien esto es el siguiente:

Una vez que Confucio estaba en Kuang tuvo razones para temer por su vida.

El Maestro entonces habló así: Desde que murió el rey Wen, yo soy el depositario de la tradición. Si el Cielo hubiera querido eliminar esta tradición, yo que un día moriré, nunca hubiera llegado a comprenderla. Si, por el contrario, el Cielo no quiera eliminarla, ¿Qué podrían hacer contra mí los hombres de Kuang? (*Analectas* 9: 5, Pérez Arroyo, 2002: 122).

²¹⁴ Confucio y Mencio

Queda claro en este pasaje, y no es el único, que Confucio creía que su destino estaba predestinado, puesto que cuando estuvo en peligro dijo claramente que si el Cielo no quería que llegase su hora, no llegaría. Deja en manos del Cielo su destino, no solo la hora y el día de su muerte, sino su objetivo en vida, que no era otro que el de transmitir la cultura de los Zhou. Vuelvo a plantear la pregunta de distinta forma, ¿se podría considerar esta predestinación celeste de carácter no religioso?

Los textos son obra de los discípulos de Confucio y de discípulos de estos discípulos. Si los textos están repletos de elementos sagrados puestos en boca de Confucio, es porque así les transmitió él su doctrina a ellos. Es una regla de tres simple. Para mí no hay dudas del carácter sagrado de la doctrina de Confucio. Ahora habría que valorar si el confucianismo es una religión, una tradición religiosa u otra cosa.

El profesor Yong Chen remarca una lista que hace Martin Southwold, que me parece interesante recalcar. Se trata de una lista de doce atributos, de la que afirma que tiene que estar incluido alguno de estos para que a cualquier cuestión la denominemos religión.²¹⁵ Según Chen la lista de este autor se fundamenta sobre todo en las religiones del libro, cristianismo, judaísmo e islam y afirma que en estas tres la mayoría de estos atributos encajan perfectamente. Chen dice que su aplicación se dificulta en religiones no occidentales (Chen, 2012: 130-132).

Estoy de acuerdo con el profesor que en las religiones del libro encajan la mayoría de estos atributos, pero en las religiones orientales también coinciden, por lo menos la mitad de ellos. Southwold avisa que bastaría con alguno de estos atributos para hablar de religión y el confucianismo entraría dentro de la categoría de este autor, ya que tiene por lo menos 7 que encajan perfectamente, de los doce totales. Paso a nombrarlos:

²¹⁵ La clasificación de Southwold es la siguiente: 1) Una preocupación central por seres divinos y relación del hombre con ellos 2) Dicotomización entre sagrado y profano y una preocupación central por lo sagrado. 3) Una orientación hacia la salvación desde las condiciones ordinarias de la existencia de este mundo. 4) Prácticas rituales. 5) Creencias que no son empíricamente demostrables y que se asumen por la fe. 6) Un código ético sustentado en tales creencias. 7) Sanciones sobrenaturales al infringir tal código. 8) Una mitología. 9) Un cuerpo de escrituras o tradiciones orales. 10) Un sacerdocio o élite religiosa. 11) Asociación a una comunidad moral. 12) Asociación a un grupo étnico similar. (Southwold, *Buddhism and the Definition of religion*, pp. 370-371)

De los atributos de esta lista que estarían incluidos en el confucianismo, serían por orden, el número 1: Una preocupación central por seres divinos y relación del hombre con ellos. He apuntado este atributo atreviéndome a contradecir al profesor Chen, pues aunque la noción de Cielo en la tradición ha variado con el tiempo, no considero que el Cielo para Confucio tenga un corte impersonal o natural y sí de fuerza suprema con poderes para castigar y premiar cuando lo considera oportuno. Otro sería el número 4: Prácticas rituales. El confucianismo las tiene. También el número 5: Creencias que no son empíricamente demostrables y que se asumen por la fe. También están en el confucianismo.²¹⁶ El número 6: Un código ético sustentado en tales creencias. Este también aparece en el confucianismo. El número 7: Sanciones sobrenaturales al infringir tal código. Por la misma razón que he explicado en el número uno, o sea el Cielo confuciano premia o castiga según nos adecuemos al Camino, que es el código ético. También el número 9: Un cuerpo de escrituras o tradiciones orales. Por supuesto, esto no falta en el confucianismo. El número 11: asociación a una comunidad moral. Los confucianos son una comunidad moral cuya meta es ser un *Junzi*, aquel que aspira a la perfección. Y por último el número 12: asociación a un grupo étnico similar. El pueblo chino.

La ética confuciana abarca mucho más en su concepto que la ética occidental. Definir como sistema moral la doctrina confuciana es un error. Así lo explica el sinólogo Henri Maspero: “En realidad se trata de una ética muy particular, muy diferente de lo que entendemos generalmente cuando utilizamos esta palabra, y esto es probablemente la razón de que tantas veces se omite de las descripciones occidentales del confucianismo” (Maspero, 2000: 71).²¹⁷ Mientras, autores como Fingarette o Taylor insisten en el carácter sagrado de la enseñanza de Confucio, otros como Julia Ching lo consideran un gran pensador (Ching, 1993: 52).

La moral en el confucianismo no solo se funde con la religión, sino también para Confucio, igual que para algunos filósofos occidentales que ya he mencionado, las

²¹⁶ Muchas de las veces que Confucio habla del Cielo. Confucio no podía demostrar que la virtud en él la produjo el Cielo, y sin embargo en las *Analectas* viene literalmente así (*Analectas*, 7: 22. Pérez Arroyo: 111).

²¹⁷ Lo que Maspero quiere decir es que al cubrir la ética confuciana un ámbito mucho más amplio que en Occidente, sería un error definir el confucianismo como un sistema moral.

virtudes morales son esenciales para las actividades religiosas. Así también viene indicado en las *Analectas*: “Confucio dijo: si un hombre no tiene benevolencia ¿De qué le sirven le sirven las ceremonias?... (*Analectas*, 3: 3, Pérez Arroyo, 2002: 77).

Esto algunos eruditos lo interpretan como que Confucio dio prioridad a la moral antes que al ritual. Confucio era un enamorado del ritual, de niño ya se divertía mucho realizando el ritual y ofreciéndoselo a los dioses. Lo que ocurre es que en la doctrina de Confucio la rectitud y el ritual están indisolublemente unidos, esto mismo viene indicado en varios hexagramas del *Yijing*. Por ejemplo El hexagrama 30 *Li* habla de adherirse a lo recto y en el hexagrama 14 dice que el hombre superior reprime el mal y fomenta el bien y así obedece a la voluntad del Cielo. Moral y sagrado van juntos. La ética de Confucio no se ocupa solo de la moral como en Occidente, sino que también abarca a otros ámbitos como la religión o la política.

Xinzhong Yao dice que el confucianismo no es una tradición puramente secular. Tiene un profundo sentimiento religioso y espiritual. Como humanismo religioso, el confucianismo identifica lo moral o virtuoso con lo religioso o trascendente (Xinzhong Yao, 2001: 199-201).

Virtud y ritual, divinidad y moral están estrechamente unidos para Confucio. Su doctrina, no solo está inspirada en el Cielo, sino que es el mismo Cielo quien la ha introduce en los humanos, por eso dice en la *Analectas*: “El Cielo introdujo la virtud en mí” (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111). Para Confucio es el mismo Cielo quien premia o sanciona si vamos en seguimiento de la Ley o Camino, o nos desviamos de él. Por eso dice en las *Analectas* “...Si he obrado mal que el Cielo me castigue” (*Analectas*, 6:26. Pérez Arroyo, 2002: 104). Confucio a los cincuenta años ya sabía la ley que el Cielo había impreso en los seres para que se dirijan a su propio fin. Para él el Cielo nos ha impreso la virtud por medio de la razón y nosotros tenemos el deber de cultivar y desarrollar esa virtud. En estos términos se explica Confucio en el capítulo único de la *Gran Enseñanza*: “El Camino de la *Gran Enseñanza* consiste en abrillantar la luminosa virtud, renovar a los hombres y alcanzar la más alta excelencia” (*La Gran Enseñanza*, 1:1, Pérez Arroyo: 385).

Para Confucio, a los hombres se les renueva desarrollando la virtud en ellos y es

el Cielo el que premia o sanciona según se adecue la conducta humana a su ley. El Cielo imprime en los humanos la virtud y estos tienen el deber de desarrollarla. La virtud es la capacidad para transformarse y un poder para transformar a los demás. Una persona virtuosa es capaz de conducir a las masas en la dirección de lo moralmente bueno. Hay aquí una de las grandes enseñanzas de Confucio y también del *Yijing*: se trata de servir como modelo para los demás, la conducta siempre tiene que ser correcta para que sirva de ejemplo para todos. Esto se recoge en el *Yijing*, en el hexagrama número 20 *Kuan*, que significa *La Contemplación*, por un lado indica un puesto en el que se puede contemplar todo, pero por otro lado, también significa el mostrarse a los demás como modelo, ser como una torre la cual es contemplada por todos, por eso dice su dictamen: “Llenos de confianza levantan su mirada hacia él” (*I Ching*, Hex. 20, Wilhelm: 576).

En tiempos de los Zhou ser virtuoso era privilegio de los gobernantes o ministros. En época de Confucio ya está al alcance de cualquiera que pretenda ser un *Junzi*. Es una condición necesaria para transformar a los demás, para pasar de ser una persona incivilizada a una civilizada y virtuosa. Explica Xinzhong Yao que en la visión confuciana el mundo no se divide entre buenos y malos, sino entre civilizados y bárbaros, cultivados e ignorantes. Un sabio se convierte en uno de los tres poderes que sostiene todo el universo y forma una trinidad junto con el Cielo y la Tierra (Xinzhong Yao, 2001: 200).

Los confucianos creen que si el Cielo no hubiese enviado a Confucio a este mundo, la historia de diez mil años habría quedado sumida en eterna oscuridad. Él, por su parte, pensaba que la tradición había sido revelada por el Cielo a Yao y Shun, y siglos más tarde al rey Wen, Wu y al duque de Zhou, Luego habría sido transmitida a él por el mismo Cielo para que dicha tradición no se perdiese (*Analectas*, 9: 5, Pérez Arroyo, 2002: 122). Es razonable que los confucianos tuviesen tal pensamiento, porque la tradición habla de la transmisión del mandato divino desde los reyes sabios hasta Confucio. Este creía que era el Cielo quien le hacía transmisor a él mismo de la doctrina de los antiguos. Por eso dice en las *Analectas* “Yo trasmito, no innovo” (*Analectas*, 7:11. Pérez Arroyo, 2002: 107).

Tarde o temprano la moral ha terminado siendo de importancia capital en la mayoría de las religiones. Pero en mi opinión, si Confucio viviese en nuestros días no

entendería cómo la moral se ha separado tan rotundamente de la religión. Tengo el convencimiento de que para él deberían estar unidas de una forma definitiva y clara, porque para Confucio la virtud nos la otorga el Cielo para que luego se desarrolle en nosotros.

El profesor Chen afirma que hay elementos religiosos profundamente estructurados en los sistemas de valores confucianos y en su práctica cotidiana (Chen, 2012: 156). El cristianismo, el budismo chino y el taoísmo comparten con la tradición confuciana una característica común, su énfasis en el comportamiento, por encima del conocimiento. Chen cita a E.R. Hughes quien habla sobre que el neoconfucianismo puede parecer pura filosofía naturalista sin ninguna relación con la religión y aun así alberga aspectos religiosos. Hughes alude al concepto de Santo Tomás sobre que la razón es un concepto muy religioso, pues procede de Dios (Hughes, 1950: 83, citado por Chen, 2012: 168).

Este punto que resalta Hughes me parece muy interesante pues para mí tiene que ver mucho con la creencia de Confucio respecto al Cielo, después con el sentimiento espiritual o religioso del confucianismo. Esta idea también sirve para entender mejor por qué voy a utilizar a Kant para entender mejor la relación de Confucio con el Cielo. Para los dos (Santo Tomás y Kant) la moral es un concepto religioso, porque para el prusiano la moral te lleva al Ser Supremo y para Santo Tomás la razón procede de Dios. Para Confucio procedía del Cielo.

El académico en estudios de las religiones Rodney L. Taylor ha hecho un análisis muy exhaustivo del confucianismo como religión. Sus estudios y publicaciones han tenido como objetivo aclarar el papel del Cielo como Absoluto religioso y ha considerado en el neoconfucianismo el tratado de cultivación de la sabiduría como un objetivo religioso.²¹⁸

Rodney Taylor está claramente a favor de poner al confucianismo dentro de una religión (Taylor, 1990: 1-2). Este autor considera al confucianismo como una religión

²¹⁸ Este autor ha escrito obras tan influyentes como: *The Confucian Way of Contemplation* (1988); *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism* (1978); *The Way of Heaven: An Introduction to the Confucian Religious Life* (1986); and *The Religious Dimensions of Confucianism* (1990).

porque dice que ha desempeñado un papel fundamental en las culturas de China, Corea y Japón como principal enseñanza moral y religiosa (Taylor, 1986: 1). Es cierto lo que afirma Rodney Taylor, pero lo que trato de dilucidar yo aquí es que si la doctrina de Confucio en su origen tenía carácter sagrado o religioso y no tanto si el confucianismo está considerado o no una religión hoy día en algunos lugares del mundo.

Ya Mateo Ricci, como explica Yong Chen, reconocía que los chinos adoraban a un solo ser supremo a quien denominaban Rey del Cielo²¹⁹ (Chen, 2012:72). Una afirmación que no deja de ser curiosa, pues a partir de los Zhou, el Señor de lo Alto dio paso a otra divinidad, El Cielo, *Tian*.

Xinzhong Yao explica que hay autores que piensan que el confucianismo es una religión distinta a la mayoría por ser una religión de sabiduría.²²⁰ Que el confucianismo contiene sabiduría no lo voy a discutir, porque las palabras de Confucio son un cúmulo de frases sobre ética, moral, conducta, sabiduría, ritualismo, costumbre, piedad filial, etc., pero hay otras religiones como el budismo que también tienen ese rasgo, incluso el hinduismo y el cristianismo no están exentos de dicha sabiduría, aunque es verdad, a mi juicio, que abunda más en el confucianismo.

No hay dudas que Confucio tenía fe en el Cielo, es por eso por lo que muchos autores lo consideran un humanismo religioso, entre ellos Xinzhong Yao “Como humanismo religioso el confucianismo se caracteriza por su fe en el Cielo” (Xinzhong Yao, 2001: 72). Pero como ya he dicho, en Occidente la evolución del humanismo religioso a lo largo de la historia ha pasado de no creer en ninguna deidad hasta creer en un dios que se ha desentendido de los seres humanos. Luego entonces, yo no me atrevo tampoco a llamarlo de ese modo.

Cuando se habla de que todos tenemos una misión determinada y que nuestro objetivo tiene que ser uno en concreto, como hace Confucio en las *Analectas*, en mi opinión, ese determinismo también tiene bastante de religioso. Xinzhong Yao aclara sobre el confucianismo algo semejante: “Los humanos tienen una misión en el mundo,

²¹⁹ Con toda seguridad Ricci se refiere a *Shangdi*, que ha sido traducido frecuentemente por el Señor de lo Alto.

²²⁰ Por ejemplo, Hans Kung. Véase: *Christianity and Chinese Religions*, Hans Kung y Julia Ching.

pero esta misión solo es posible si se cumple con las obligaciones ético morales” (Xinzhong Yao, 2001: 72). Tal como yo lo entiendo, el que solo se cumplan nuestras misiones si nosotros a la vez cumplimos con los preceptos morales, es porque algo superior lo supervisa, sino no, no se entendería. Se esté o no de acuerdo con estas palabras de Xinzhong Yao, ese es el pensamiento que subyace en todo confuciano y me atrevo a decir que en el propio Confucio, y no solo en él, también en los sabios emperadores anteriores a él.

El comportamiento ético y moral de las personas es humanista, pero esto es algo diferente, ¿sería un humanismo sagrado? ¿Una religión humanista? Lo que está claro es que esto que nos ocupa es totalmente distinto y es lo primero que hay que entender. Xinzhong Yao dice al respecto:

“Lo que se entiende por moral en el confucianismo es de hecho algo muy distinto a lo que se define como tal en la ética occidental...dado que el confucianismo contiene un tipo especial de moral y que la ética confuciana cubre un ámbito mucho más extenso que en Occidente, sería engañoso definir simplemente el confucianismo como un sistema moral” (Xinzhong Yao, 2001: 57-58).

Cuando Xinzhong Yao habla de un ámbito más extenso habla del político, pero sobre todo del religioso. Dicen Prevosti, Doménech y Prats lo siguiente: “Confucio no se consideraba un sabio, sino que expresamente se incluía dentro de la segunda categoría de hombres”²²¹ (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 49). Pero, en este querer perfeccionarse no deja, ni mucho menos, a un lado el aspecto sagrado de su aprendizaje. Así lo explican estos profesores, que abogan por denominarlo proyecto cultural:

Confucio se beneficia de la tradición religiosa en que se sitúa: la recibe, ejerce sobre la misma la influencia de sus reflexiones, y así, a su manera, la transmite. No hay duda de que su doctrina se sostiene sobre una base religiosa, pero en muchos aspectos ofrece sencillamente una reflexión práctica, moral y política, y por ello es posible hacer de la misma una lectura simplemente ético filosófica. Para caracterizarla en su conjunto de manera justa, sin embargo, sería mejor que prescindieramos de denominaciones

²²¹ Estos autores, cuando hablan de la segunda categoría de hombres se refieren a un *Junzi*, aquel que se da cuenta de su imperfección y se esfuerza por aprender.

parciales, como *filosofía*, *ética* y *religión* y hablar de un proyecto *cultural* en el sentido comprensivo e integrador de esta palabra (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 49-50).

Estos autores lo llaman “proyecto cultural”, otros como Sun o Tu Wei-ming, “religión difusa”, otros “humanismo religioso”, otros “religión humanista”. Todas estas denominaciones modernas vienen a sustituir a las más antiguas y categóricas que catalogaban al confucianismo como “filosofía”, “ética” o “religión”. Al ser algo distinto y al abarcar diferentes ramas del saber, es más sencillo buscar una denominación nueva. Pero, ¿y si alguno de estos últimos términos hubiese evolucionado? ¿Y si dentro del concepto “religión” hoy día cupiesen perfectamente todas las características del confucianismo? ¿Qué tiene el confucianismo para no ser religiosos? ¿Su ética? ¿Acaso no la tiene el cristianismo? ¿Su introspección hacia el interior de uno mismo? ¿Acaso no la tiene el budismo o el taoísmo?

Alguno podría decir que Confucio tampoco deja de lado lo ético y filosófico y es exacto. Como dicen estos profesores, una denominación parcial sería injusta. Pero ¿sería injusta hoy por hoy? Una vez que el concepto “religión” se ha ampliado considerablemente en los últimos años, gracias a la proliferación del estudio de las ciencias religiosas, ¿Sería desacertado encasillar al confucianismo dentro del concepto “religión”? Yo opino que no.

De esta forma llegamos a la última de las preguntas que hemos establecido en la introducción de este punto 6, ¿por qué ha habido y hay tanta resistencia a calificar el confucianismo de religión?

Chen afirma que el confucianismo, aunque nunca funcionó como una religión institucionalizada en la misma forma en que el budismo y el taoísmo lo hicieron, es innegable la presencia de cualidades religiosas en su sistema teórico o en sus estructuras institucionales (Chen, 2012: 151). Vemos en el profesor unas ideas muy similares a las que también sostiene Tu Wei-Ming sobre el confucianismo.

Como explica Adler y también lo hace muy bien Anna Sun, en 1877 James Legge, el gran traductor misionero, conmocionó a la Conferencia Misionera de Shanghái afirmando que las escrituras confucianas y también las taoístas servían como

formas alternativas de alcanzar la verdad última. Legge y otros pioneros del campo de los estudios religiosos como Max Müller, incluyeron el confucianismo en su manera de comprender las "religiones del mundo". Pero durante la mayor parte del siglo XX la visión predominante era todavía que el confucianismo no era "realmente" una religión, al menos en el mismo sentido como las tradiciones occidentales. Hoy en día la mayoría de los académicos norteamericanos de los estudios confucianos no dudan de que las dimensiones religiosas del confucianismo sean muy evidentes. Sin embargo, desde finales del siglo XX, todavía hay un amplio desacuerdo sobre este problema. Según argumenta Adler, muchos historiadores del este de Asia, siguen asumiendo sin ninguna crítica un modelo occidental de lo que constituye religión y excluyen al confucianismo de esa categoría (Adler, 2014: 2).

Adler plantea que gran parte del "problema" del estado religioso del confucianismo se encuentra en la terminología que usamos en referencia a la religión y las religiones. Según él la dificultad no está en ponerse de acuerdo a la hora de definir "religión", sino que el problema surge cuando tratamos de llamar al confucianismo "religión." Y explica que la razón de este problema es que "una religión" implica una entidad institucional, análoga a una iglesia, y el confucianismo no tiene el carácter de una religión institucional, sino el de una "religión difusa", cuya base social radica en el ámbito "secular", en las instituciones sociales de la familia y la academia. A esto se le añade que el confucianismo no es teísta, lo mismo que el budismo, pero este es institucional. Luego entonces, Adler dice que las dos connotaciones más comunes de religión - creencia en Dios o dioses y una base institucional - faltan en el confucianismo. Y piensa que este es el motivo por el que se resisten tantas personas en el oeste y el este de Asia a llamar al confucianismo religión. Y concluye Adler que, así como no nos referimos a la religión popular china como una religión, porque carece de una base institucional organizada, también debemos reconocer que la pregunta "¿Es el confucianismo una religión?" está equivocadamente planteada. La mejor pregunta sería, como Tu Wei-ming sugirió: "¿Es el confucianismo una tradición religiosa?" (Adler, 2014: 10).

Adler considera que se puede responder afirmativamente a esta última pregunta. Para mostrar la adecuación de la denominación "tradición religiosa", insiste en el examen de los conceptos y sus implicaciones. Este autor afirma que el confucianismo

nos desafía a examinar críticamente nuestras propias suposiciones y marco conceptual, que incluye tanto el concepto occidental de religión como el concepto chino de *zongjiao*. El primer paso sería entender la diferencia entre estos dos términos. A pesar de que *zongjiao* es la traducción directa de "religión", no tiene exactamente las mismas connotaciones que el término en inglés. El otro paso que comenta este autor sería reexaminar la dicotomía conceptual de "sagrado y profano", desarrollado por Émile Durkheim, Joachim Wach y Mircea Eliade, ya que, según él, no se aplica inmediatamente al confucianismo sin alguna adaptación. Su conclusión final es que el confucianismo es una "tradición religiosa no teísta y difusa" que considera el ámbito secular de las relaciones humanas como sagrado. Es no teísta como el budismo y difusa como la religión popular china. Todos estos puntos son parte del carácter único del confucianismo y no pueden usarse *a priori* para excluir el confucianismo de la categoría general de religión (Adler, 2014: 11-12).

Tengo algo que objetar a esto que dice Adler: lo llama "tradición religiosa difusa" porque según él no tiene Dios y no está institucionalizada. Pero, tiene una divinidad, el Cielo, que en tiempos de Confucio no era una mera fuerza impersonal, como lo califica Adler. Y que no esté institucionalizada era un inconveniente hace unos años, pero no hoy por hoy, ya que el concepto "religión" se ha ido ampliando con el tiempo.

Como dice Tu Wei-ming, una causa importante que limita nuestra percepción del confucianismo como religión ha sido la poca capacidad de ampliación del concepto de religión. Como ya he dicho, este concepto ha ido ampliándose con el tiempo, pero ha sido durante mucho tiempo una de las causas de la poca apreciación de la dimensión religiosa del confucianismo. Tu Wei-ming también habla sobre esto, aludiendo a que la definición restringida de religión que requiere un elemento de trascendencia como alteridad teológica es también una razón importante para nuestro fracaso en apreciar la dimensión religiosa en la tradición confuciana (Tu, 2012: pos. 44).

En el Máster de Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid que he cursado, se estudiaba desde los rituales de África a las culturas y religiones de Asia. Son estudios multiculturales. Por tanto, aunque uno puede acusar a los estudiosos de otras épocas de haber tratado el confucianismo con parámetros

occidentales, esto no vale para los académicos de hoy en día. Si esto fuese así, el budismo o el taoísmo nunca serían considerados religiones y sí son considerados como tales en el ámbito académico.

Insisto en este punto: en los últimos tiempos en China se ha tendido a pensar que cualquier interpretación realizada desde Occidente se hace con parámetros que pasan sobre todo por el cristianismo. Hoy en día existen en Occidente numerosos estudiosos de las religiones que no tienen ese punto de vista. Las ciencias de las religiones dan un punto de vista mucho más amplio del concepto “religión” de lo que se pensaba en épocas recientes en Oriente. Esta nueva ciencia de las religiones, que nació con Legge y Muller, ha ampliado mucho el concepto de religión, esto ha hecho que se acepten culturas como religiones y esto, a su vez, amplía más el concepto.

Ahora bien, en China, asimilar el confucianismo con religión se considera como darle un lugar que no le pertenece, un lugar poco decoroso, porque el término en este país tiene connotaciones negativas asociadas a la superstición y no tiene el reconocimiento que posee entre la gente común en los países occidentales, donde lo asocian con virtudes positivas como devoción, fidelidad, lealtad, afectividad o piedad. Pero, no siempre es reconocido el confucianismo como religión en Occidente, pues, como explica Xinzhong Yao:

Los intérpretes occidentales del confucianismo están en profundo desacuerdo a este respecto,²²² en parte a causa de una ambigüedad terminológica que se origina en la aplicación de términos religiosos, filosóficos y éticos occidentales a una tradición oriental y, en parte, a causa de una confusión fenomenológica que proviene de la reestructuración del confucianismo a la luz de las propias convicciones religiosas o no religiosas de estos especialistas (Xinzhong Yao, 2001: 63-64).

Tradicionalmente todos los occidentales que han estudiado el confucianismo lo han hecho bajo la influencia de la religión cristiana y por lo tanto bajo una perspectiva única de los términos religiosos y sagrados. Pero existen otras realidades religiosas como ya avisó Brelich (Brelich, 1977: 37), y en los mismos términos se explica Xinzhong Yao: “...generaciones de estudiosos occidentales lo juzgaron en base a la

²²² A relacionar el confucianismo con religión.

influencia de la religión cristiana” (Xinzhong Yao, 2001: 64). Por lo tanto tiene razón Fingarette cuando dice que todas nuestras lecturas están irremediabilmente infectadas en la interpretación (Fingarette, 1972: Preface X). También Prevosti, Doménech y Prats avisan que una dificultad muy importante es la lectura que hacemos de las interpretaciones. Hay interpretaciones cristianas, taoístas, neoconfucianas o marxistas en el siglo XX. En el siglo XVII y XVIII los misioneros cristianos, principalmente jesuitas, nos legaron un tipo de interpretación de Confucio y los textos: por ejemplo, el sistema de equivalencias entre los términos chinos y occidentales (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 30-31).

C.K. Yang piensa que el confucianismo proporcionó los principios estructurales y valores operativos claves para la sociedad tradicional y que la tradición fue despojada de este sostén en 1911 con el colapso de la dinastía Qing; la razón fue su aparente incompatibilidad con los principios modernos de ciencia y democracia. Se relegó la funcionalidad del confucianismo al terreno de lo estético. Aun así, Yang, habiendo demostrado la afinidad del sistema de valores confucianos con agentes sobrenaturales, se abstuvo de definir el confucianismo como religión. Una de las razones que apunta el profesor Chen es su falta de confianza sobre las definiciones de religión de su tiempo (Chen, 2012: 167).

El profesor Wing-tsit Chan decía que si hay una palabra que podría caracterizar toda la historia de la filosofía china, esa palabra sería humanismo, no el humanismo que niega o menosprecia un Poder Supremo, sino uno que profesa la unidad del hombre y el Cielo (Chan, 1969: 3). Por lo tanto no se puede mirar el pensamiento chino con los mismos parámetros que la filosofía occidental, porque aquel no desprecia el carácter sagrado de los clásicos, ni hace de menos a un poder superior, más bien todo lo contrario, la tradición del pensamiento chino está impregnada de connotaciones mágico-religiosas que a su vez se fusionan con un humanismo que marca las pautas de comportamiento. En él, moral y ritual, así como el hombre y el Cielo, se unen.

La separación moderna de Occidente de las disciplinas entre filosofía y religión, cosa que no ocurría en Oriente, es una de las causas de la poca aceptación del confucianismo como religión. Tu Wei-ming en su artículo “*The embodiment of Faith in humanity*” viene a decir esto mismo, pero con otras palabras. Este autor explica que a

primera vista, es difícil transmitir la sensación de que Confucio era un gran líder espiritual y religioso con profundas preocupaciones por esto último. La clara separación entre la religión y la filosofía que resultó de una taxonomía en las disciplinas académicas modernas es en parte responsable de nuestra incapacidad para pensar religiosamente acerca de Confucio (Tu Wei-ming, 2012: pos.44).

Xinzhong Yao hace hincapié en que:

Históricamente se creyó en Occidente que se contribuía más al conocimiento humano sobre el mundo y sobre nosotros mismos manteniendo una división entre lo secular y lo religioso... Para los antiguos chinos, sin embargo, estas divisiones son inapropiadas. Su visión religiosa del mundo no se distingue intencionadamente de la filosofía o política (Xinzhong Yao, 2001: 66).

Esto que dice Xinzhong Yao es importante sobre todo para comprender que hablamos de realidades distintas, la de Occidente y la de Oriente. La tradición platónica y la confuciana eran totalmente diferentes y enfocar esta última desde un punto de vista occidental es un error.

Hay autores que insisten en que la creencia en el Dios monoteísta, como se entiende en las tres religiones brahmánicas, es la característica definitoria de la religión. Luego entonces el budismo, el hinduismo, el jainismo, el sintoísmo y el taoísmo perderían su legitimidad en un diálogo interreligioso. Como apunta Tu Wei-ming, la naturaleza misma del modo de pensar confuciano complica el cuadro y agrega sutileza a los estudios comparativos sobre civilizaciones (Tu Wei-ming, 2012: pos.44).

En China y menos en tiempos de Confucio no se establecía esta separación entre pensamiento y religión. Confucio ni siquiera separaba la política de la moral, por la sencilla razón de que para él era un todo, una sin la otra no podría funcionar. Por lo tanto, esta separación se produjo en Occidente y con las disciplinas modernas. Entonces, al ser una cuestión occidental, la lectura se ha hecho con parámetros occidentales y estos siempre han tenido a las tres religiones monoteístas del libro como la vara para medir lo que estaba dentro o fuera del concepto religión.

En términos parecidos también lo expresa Tu Wei-ming, sosteniendo que bajo la influencia del humanismo secular moderno, muchos intérpretes chinos contemporáneos anunciaron con orgullo que Confucio, concentrando su atención exclusivamente en la vida humana, era un humanista atea y mundano sin preocupación por el reino trascendente.

Uno de los primeros pensadores que se decantaron en este debate fue Weber. Como indica Tu Wei-ming, la caracterización de Max Weber del confucianismo como “de este mundo” es un caso a destacar. A diferencia de las llamadas religiones de otro mundo, como el budismo y el cristianismo, en el confucianismo la orientación hacia la vida toma la existencia humana ordinaria como su punto de partida y la preocupación intelectual y espiritual como primordial. La idea budista de la "otra Orilla "o la promesa cristiana del Reino de Dios está ausente en el repertorio confuciano de recursos espirituales (Tu Wei-ming, 2012: pos. 63).

Habría que recordar a Weber o a los que reivindican el ateísmo y agnosticismo de Confucio que, el Maestro no solo veía al Cielo como una divinidad la cual le ordenaba una misión a él y a los sabios reyes, sino también una divinidad la cual era la causante de haber depositado la semilla dentro de él para poder desarrollarse y convertirse en un hombre superior. Es decir, Confucio pensaba que el mismo Cielo había engendrado en él la virtud o el poder moral (*Analectas*, 7:22. Pérez Arroyo, 2002: 111).

Tu Wei-ming en su obra *Centrality and commonality: An essay on Confucian religiousness*, también comenta sobre lo ajeno al modo confuciano de pensamiento que es el debate de la dicotomía entre fe y razón, o entre la racionalidad y la revelación. La preocupación última confuciana es la autotransformación como un acto comunitario y como fiel respuesta a lo trascendente.

Por su parte, Adler hace referencia a las palabras que cita Beyer de Wing-tsit Chan, en el contexto de una discusión sobre los intentos de Kang Youwei de hacer del confucianismo la religión del estado (Adler, 2014: 9). Chan decía que todos los argumentos de Kang Youwei solo podían conducir a la conclusión de que el confucianismo es religioso, pero no probaban que el confucianismo fuese una religión,

comparable al budismo y el taoísmo. Y añadía Chan que en esos días los chinos eran unánimes a la hora de negar al confucianismo como una religión (Chan, 1953, citado por Beyer, 2007: 232). Adler hace notar que estas declaraciones de Chan fueron escritas en 1953 y que en los últimos años ha comenzado a ser discusión considerable en los círculos intelectuales chinos el estado religioso de confucianismo.

Wing-Tsit Chan fue el segundo que hace referencia al confucianismo como una filosofía. El primero fue Feng Youlan. Por lo tanto, el término categórico de filosofía en China fue una invención de principios del siglo XX, como argumenta Anna Sun. Chan le atribuyó el famoso "humanismo" a Confucio. También fue Chan y su colaborador William Theodore de Bary, los que enfatizaron el contenido metafísico y filosófico del confucianismo. Ya de por sí enfatizado desde la dinastía Song y el neoconfucianismo. Algunas veces una verdad a medias puede ser la peor de las mentiras y estos autores apenas hablan sobre el carácter religioso de la tradición confuciana. Estoy completamente de acuerdo con Sun sobre que Chan y de Bary dejan en el olvido el aspecto político y social del confucianismo, y por supuesto el religioso (Sun, 2013: 24).

Los eruditos se resisten a ponerle la etiqueta de "filosofía china" y le suelen llamar "pensamiento chino". Este es el caso de Anne Cheng, Prevosti, Doménech y Prats, o del historiador Benjamin Schwartz. Pero también los hay que piensan lo contrario; Juan Luis Varona en su tesis doctoral deja patente que no está de acuerdo en no llamarlo filosofía china:

Negar la categoría de filosóficas a las reflexiones de otras tradiciones no occidentales, por más diferentes que estas sean, solo puede provenir de una actitud etnocéntrica que pretende minusvalorar toda reflexión humana que no se encauce por surcos marcados por la tradición occidental (Varona, 2014: 19).

El planteamiento de base de Varona aplicado al confucianismo me resulta difícil de aceptar. La razón es bien sencilla: definiendo que en el confucianismo tiene tanto peso lo social, lo político, lo moral y lo religioso y a su vez es muy difícil de separar. Por lo que entiendo que llamarlo pensamiento no es para discriminar a Oriente, sino porque esta palabra abarca no solo a la filosofía, sino a todo lo demás y, a su vez, a esta.

Un punto importante a tener en cuenta para dilucidar si el confucianismo es o no una religión es, como he explicado más arriba, tener presente que el término chino para “religión” no tiene las mismas connotaciones que el término "religión" en Occidente. Feng Youlan dice “Si uno entiende el término religión en el sentido como habitualmente se considera, como una institución compuesta de supersticiones, dogmas y rituales, uno ve que el confucianismo no puede ser considerado religión” (Feng, 1989: 3). Otros eruditos dirían que esto ocurre porque se le juzga desde los parámetros occidentales, o sea, desde el significado de religión en Occidente. Pero hoy en día, somos muchos los investigadores de las religiones en Occidente que no caemos en ese error. Aunque bien es cierto que el término religión no tiene el mismo significado a un lado del mapa que al otro. Al respecto comenta Xinzhong Yao que el término religión en Oriente tiene una connotación distinta que en Occidente, porque en chino la palabra sugiere principalmente superstición (Xinzhong Yao, 2001: 65-66).

He aquí otra de las razones por la que se ha apartado al confucianismo de connotaciones religiosas. En China todo lo que tenga que ver con religión se lo asocia con superstición y el confucianismo debe estar alejado de eso. En esto las ideas de Marx y del comunismo tienen mucha culpa. Por eso afirma Xinzhong Yao que: “las cosas de la religión no eran grandemente apreciadas en China” (Xinzhong Yao, 2001: 66). Pero, que en China se asocie la religión con la superstición no quiere decir que en China no practiquen la primera o que los chinos no sean religiosos. Al respecto, los profesores Prevosti, Doménech y Prats comentan que un tópico relacionado con el tema de la religión que conviene examinar es el que afirma que los pueblos de Asia Oriental tienen un talante general muy intramundano y poco religioso. Es cierto que las formas de religiosidad china y japonesa son muy diferentes a otras como la India, judía o musulmana. Pero esta diferencia no se puede confundir con una falta de religiosidad (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 20).

Cada vez son más los intelectuales chinos que investigan el confucianismo como una religión y así lo argumenta Xinzhong Yao cuando dice que recientemente en China cada día más grupos de intelectuales relacionan de una u otra manera el confucianismo como religión. Pero distinto a los sinólogos que lo hacían por su similitud con el cristianismo. Estudios contemporáneos tratan de demostrar que el confucianismo posee naturaleza religiosa (Xinzhong Yao, 2001: 68).

Quisiera puntualizar, que no solo los actuales intelectuales chinos investigan el confucianismo sin parámetros occidentales ni cristianos. Desde que surgió la disciplina de las ciencias religiosas en Occidente, las religiones se han estudiado con una visión mucho más abierta y han tenido en cuenta todas las múltiples variedades y complejidades religiosas que se dan en el mundo. Por otro lado, esta afirmación de Xinzhong Yao se asemeja mucho a lo que defiende en esta presente tesis: el confucianismo tiene naturaleza religiosa. La doctrina de Confucio posee un poso religioso, porque procede de la tradición, anterior a Confucio y esta ha sido transmitida a través del ritual y la costumbre, y, según los textos, ordenada por el mismo Cielo. Estas prácticas eran muy comunes en la época, como demuestro a lo largo de este trabajo. Pero ahí no radica la polémica, sino en el humanismo de la enseñanza de Confucio, así lo hace notar Xinzhong Yao:

Hay coincidencia al afirmar que la dificultad para definir al confucianismo como religión no radica, en gran medida, en sus prácticas... culto a los antepasados... y los sacrificios ofrecidos al Cielo) no difieren de las prácticas religiosas de otras muchas tradiciones... el meollo de la dificultad se halla en su enseñanza humanista (Xinzhong Yao, 2001: 68).

Es también esta enseñanza humanista la que hace dudar a los expertos y no tanto las prácticas sagradas, que cada vez está más claro que las había y en abundancia. La duda en Occidente en cuanto a si su doctrina era sagrada o no, o si su humanismo tenía carácter religioso o no, a mi juicio, es porque se ha cometido el error una y otra vez de ver el confucianismo con ojos occidentales en cuanto a religión se refiere. Aunque en los últimos años, como ya he dicho, este problema se está rectificando poco a poco, no se puede obviar que el problema ha existido. Sobre esto Pérez Arroyo explica lo siguiente:

El error estriba en querer deducir un sistema coherente y lógico de creencias de los textos chinos antiguos y la voluntad de identificación al modo de Voltaire, una religión de élite que sería monoteísta y meramente cívica o atea según otros. Pero este estilo de pensamiento ha sido y es en gran parte ajeno a China, y aún más a las escuelas antiguas

que no tuvieron interés alguno por esta clase de sistematizaciones (Pérez Arroyo, 2002: 14).

Pero hay un nuevo problema, y es que los occidentales también ven el humanismo confuciano con ojos de Occidente. Se está cayendo en un nuevo error, el humanismo de Confucio poco tiene que ver con el humanismo de Occidente,²²³ es completamente distinto, se trata de otra realidad. Al darse el nombre de humanismo y no haber inventado otra palabra que le haga justicia aparece la confusión. Bien se le podría aplicar aquí la doctrina confuciana de la rectificación de los nombres.

No se admite un humanismo religioso del tipo que practicaba Confucio, porque no hay parecido en Occidente, y solo se mide con parámetros occidentales. Lo mismo ocurre cuando se rechaza todo carácter religioso del confucianismo por parte de los especialistas occidentales, porque los términos religiosos al ser trasladados de una religión, la oriental, a otra, la occidental, se vuelven confusos y ambiguos y se termina encasillando al confucianismo según convicciones propias.

A este respecto, Julia Ching piensa que el confucianismo es un humanismo abierto a los valores religiosos, y no está de acuerdo con que todos los humanistas sean seculares e insiste en que Confucio es un humanista de un género especial y que hay una profunda espiritualidad en sus enseñanzas morales (Ching, 1993: 51-52). Si me tuviese que posicionar, en vez de a favor de un humanismo religioso lo haría de una religión humanista, pero no es nada sencillo catalogar el confucianismo con un nombre, ni con una línea, no sé si bastaría una tesis como la presente para catalogarlo.

La religión es percibida por muchos de los ateos y no pocos filósofos como fuente de superstición, represión ideológica y moral y germen de ignorancia. En contradicción, ven a la razón y a la ciencia como referencias fidedignas que certifican el progreso humano. En América del Norte, y en la mayoría del mundo anglosajón, han

²²³ Hay que tener en cuenta que el humanismo en Occidente es un concepto que se aplica tanto al estudio de las letras humanas, los estudios clásicos y la filología grecorromana, pero también es una doctrina que concibe integralmente los valores humanos. Por otro lado, la evolución del humanismo religioso a lo largo de la historia ha pasado de no creer en ninguna deidad hasta creer en un dios que se desentiende de los seres humanos. Xinzhong Yao dice que como humanismo religioso, el confucianismo identifica lo moral o virtuoso con lo religioso o trascendente y se caracteriza por su fe en el Cielo. Tu Wei-ming, por su parte, sostiene que bajo la influencia del humanismo secular moderno, muchos intérpretes chinos contemporáneos anunciaron que Confucio era un humanista atea.

evolucionado manifestaciones de estilo sagrado y religioso que no conllevan ninguna idea de un dios creador ni entidad sobrenatural, sino que se concentran en la vida, en la experiencia humana como fuente de inspiración. Estas expresiones occidentales no teístas son llamadas humanismos o humanismos religiosos. Pero, debemos andar con cuidado a la hora de ubicar la enseñanza de Confucio dentro de este humanismo religioso tal como significa hoy día el término. Digamos que hoy en día este humanismo religioso es un movimiento que ha ido evolucionando a lo largo de los años. De hecho, en 1933 apareció lo que llamaron Manifiesto Humanista y desde ese momento alcanzó una amplia difusión, principalmente en los países anglosajones. Se articuló en un movimiento humanista internacional que culminó con la creación de la “Unión Humanista y Ética Internacional”, fundada en Ámsterdam en 1952. En la introducción del Manifiesto aparecían reflejados los principios de reforma de la religión, presentes en los inicios de este movimiento. Aunque el desarrollo del humanismo religioso ha sido muy notable en los Estados Unidos, también ha tenido presencia histórica en otros países como Alemania. Esta evolución del humanismo religioso a lo largo de la historia ha pasado de no creer en ninguna deidad hasta creer en un dios que se ha desentendido de los seres humanos. Por lo tanto los que califican las enseñanzas de Confucio como un humanismo religioso, deberían tener prudencia y especificar mejor lo que significa, porque de esta forma, una vez más, caeríamos en el error de no llamar a las cosas por su nombre. Julia Ching seguramente era consciente de este peligro y por eso lo llama “humanismo religioso especial” (Ching, 1993: 51-52).

Por su parte Xinzhong Yao sostiene que lo que caracteriza al confucianismo como religión es su enfoque humanístico de cuestiones religiosas (creencias, rituales, instituciones) y su interés religioso en los asuntos seculares (Xinzhong Yao, 2001:70).²²⁴ Esto que dice Xinzhong Yao no significa que el confucianismo sea una religión humanista, ni un humanismo religioso, lo que quiere decir es que el humanismo de Confucio tiene una base religiosa, o bien, que se apoya en elementos sagrados, o bien, que la fuente principal de toda su doctrina es sagrada. Quizá el error está en querer etiquetar con un simple título algo que es complejo y que aún no tiene etiqueta o título.

²²⁴ Véase para más información sobre este tema: *Confucianism and Christianity* de Xinzhong Yao.

Xinzhong Yao tiene razón al afirmar que Confucio le da un enfoque humanístico a cuestiones religiosas. Esto es así, por ejemplo, cuando el ritual y las ofrendas las convierte en costumbre, hace de ellas algo cotidiano sin que con ello pierda su carácter sagrado. Este ritual, a su vez, lo hace imprescindible para alcanzar la virtud y para conseguir ser un *Junzi*. De esta forma lo religioso adquiere un carácter humanista porque el ritual entra dentro de la conducta cotidiana para aquél que quiere ser un hombre superior.

No todas las religiones son teístas y tampoco todos los humanismos son laicos. Posiblemente al régimen doctrinario de Confucio le hace falta un nombre que aún no existe. Erasmo era un humanista y a la vez teólogo, pero lo que le diferenciaba es que aprovechaba su formación y cultura para abrazar la doctrina católica. Cómo llamar al humanismo confuciano, ¿doctrina moral sacra?, ¿Humanismo no secular?, ¿Ética sagrada? o simplemente, la doctrina del Camino. Digo esto último porque en eso se basa toda su enseñanza, en no apartarse del Camino (ética, moral, humanismo), principalmente porque así lo ordena el Cielo (sacralidad, religión). La frontera entre pensamiento y religión en Asia Oriental es muy estrecha. Prevosti, Doménech y Prats dicen al respecto que en Grecia, en India y en China, el pensamiento racional o filosófico nace en el seno de una concepción religiosa, sea para distinguirse, sea para profundizarla y penetrarla mejor. Las tradiciones chinas cuentan con unos temas que son de origen religioso y que no llega nunca a perder su carisma sacro, incluso cuando se desarrollan en el interior de sistemas extremadamente racionalistas y hostiles a la religión (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 21).

Especialistas como Kang Youwei, figura clave en el desarrollo intelectual de la China moderna, han defendido a capa y espada el establecimiento del confucianismo como religión, recibiendo por ello una severa crítica. Es cierto que el confucianismo no tiene sacerdocio ni iglesia ni biblia ni credo y que por lo tanto no es una religión dentro de un marco teocéntrico. Pero, dejando a un lado que hubo una academia confuciana en la que la atmósfera era solemne y casi sagrada, el confucianismo tiene Cielo,²²⁵ ofrendas, sacrificios,²²⁶ rituales,²²⁷ templos y modelos de conducta humana. Hay que

²²⁵ El Cielo en el confucianismo bien funciona, sino como deidad, sí como poder supremo.

²²⁶ Con la dinastía Shang se utilizaban incluso seres humanos para los sacrificios.

²²⁷ El ritual es el elemento esencial en la doctrina confuciana.

recordar que en el confucianismo los cultos, ofrendas y sacrificios no solo se dan al Cielo, también a los antepasados, aunque para algunos esto sigue siendo una muestra insuficiente de sacralidad. Pero en su origen, como argumenta Pérez Arroyo, no era así:

El culto a los antepasados. Un culto de esa clase implica una creencia en la supervivencia de almas y espíritus capaces de castigar o proteger a sus descendientes. Aunque la evolución posterior en la que tuvieron buena participación los confucianos, haya tendido a convertirlo en rito cívico y simbólico, no cabe duda de que al principio no era así. Ni siquiera Confucio o Mencio hablan de él de forma que pueda parecer un rito cívico (Pérez Arroyo, 2002: 15-16).

En mi opinión, esta creencia en que el culto a los antepasados era simplemente un rito cívico es difícil de entender. Las ofrendas a los antepasados implican una creencia en la supervivencia de las almas. Así lo creía Confucio y en su época y en épocas anteriores y posteriores se creía firmemente que los espíritus de los antepasados podían beneficiarles si se les hacía ofrendas con respeto y acorde al ritual. Cuando hablo de respeto, no me refiero al respeto tal como se entiende en occidente cuando estamos delante, por ejemplo, de personas mayores, no. El respeto para ofrecer una ofrenda a los antepasados es un respeto sagrado, un recogimiento interior que alcanza valores sacros. Confucio se enojaba si, por ejemplo, alguien asistía a una honra fúnebre y no experimentaba verdadera devoción y dolor. Creo que él nunca hubiese concebido un ritual frío, sin sentimiento sagrado interior.

En el confucianismo se trata de dar prioridad a lo principal, de conceder primacía al origen de las cosas, es decir, a los antepasados y al Cielo, y por supuesto, a lo sagrado. El confucianismo, como dice Xinzhong Yao, trata de armonizar lo trascendente con lo secular. En su obra *Confucianismo y Cristianismo*, este autor explica que la columna vertebral de la doctrina confuciana se compone de tres principios: armonía y unidad entre la humanidad y el Cielo, armonía y unidad entre descendientes y antepasados y armonía y unidad entre lo secular y lo sagrado (Xinzhong Yao, 1996: 31-33). Como digo, lo principal para Confucio era los antepasados y el Cielo, pero él era consciente que al hombre superior le toca ocuparse solo de la humanidad, la ética, la conducta, y la moral. Cuando digo “que le toca ocuparse” me refiero a que esos asuntos son el centro de su enseñanza y no los asuntos

trascendentales. Sin embargo, eso no le quita ni un ápice de sacralidad a su doctrina, porque de estos principios el que más abunda en la enseñanza de Confucio es el de la humanidad y el Cielo, porque la constante del hombre superior es armonizar y ajustar su conducta al Mandato del Cielo.

Uno de los objetivos del confucianismo es la perfección, el desarrollar en grado máximo en el ser humano su humanidad y de esta forma armonizar su interior con la voluntad del Cielo. Este sería, como dice Xinzhong Yao, uno de los tres principios básicos del confucianismo. Por lo tanto, estamos tratando con algo distinto, un humanismo que trata de adecuarse a lo que dicta el Cielo. El profesor Xinzhong Yao dice a este respecto:

El confucianismo es una religión humanista porque la interpretación confuciana del Fundamento, del poder inmanente, de la trascendencia, del mundo, la vida y la muerte, guarda relación con su exploración de la naturaleza y el destino humano y se basan en ella (Xinzhong Yao, 2001:71).

Al hablar de la enseñanza de Confucio es tan injusto prescindir de lo ético como de lo religioso. Si hubiese un debate en el que se pusiera en duda el carácter ético de las enseñanzas de Confucio yo también sería un serio defensor de ese carácter. Pero, existen autores que consideran a Confucio simplemente un maestro moral. Giles, por ejemplo, llega a afirmar, incluso, que es un error calificar las enseñanzas de Confucio como religión (Giles, 1910: 67). Por su parte, Joseph Needham piensa que el confucianismo no depende de ninguna sanción sobrenatural (Needham, 1970: 24-25).

Que Confucio era un maestro de la moral, eso no creo que lo discuta nadie, pero eso no quita que sus enseñanzas sobre conducta vinieran de una fuente. Esta fuente era la tradición y esta tradición guiaba por el Camino moral mediante el Mandato del Cielo. Y en esto se basaba la enseñanza de Confucio.

En cuanto a la afirmación de Needham, pienso que es equivocada, bajo mi punto de vista, por una razón muy obvia: en las *Analectas* y en los otros libros de Confucio como *El Justo Medio* queda claro que el Cielo te sanciona si no sigues el Camino y que te premia si vas en concordancia con él. Es el Cielo quien ordena seguir el Camino

(*Justo Medio*, Cap. 1: 1, Pérez Arroyo, 2002: 401). Otro ejemplo, de los muchos que hay, son las palabras de Confucio que recoge Zheng Zi en el *Daxué* o *La Gran Enseñanza*: “Fue capaz de hacer brillar su virtud.....Él contemplaba y estudiaba los luminosos mandatos del Cielo”. (*La Gran Enseñanza*: 1, Pérez Arroyo, 2002: 387). Podría seguir con más ejemplos, pero para no repetirme diré que esto no solo queda patente en los libros de Confucio, sino que en algunos de los *Cinco Clásicos* abundan los ejemplos.

Casi por el mismo motivo creo que se equivoca Max Weber, a mi juicio, cuando afirma que el confucianismo es indiferente a la religión y lo justifica diciendo que en este no hay tensión entre naturaleza y deidad (Weber, 1968: 146-235, citado por Xinzhong Yao, 2001: 65). A Max Weber le diría lo mismo que a Needham, pero con las palabras del propio Confucio: “El que no sabe cuál es el mandato celeste no puede ser un hombre superior” (*Analectas* 20: 3, P. Arroyo, 2002: 211).

Todas las enseñanzas de Confucio están destinadas a hacer de cada uno de sus discípulos un hombre superior, todo su pensamiento moral descansa sobre esto y como muestra, aquí arriba he indicado el último punto del último capítulo de las *Analectas*, donde dice que para alcanzar ese grado de perfección hay que saber cuál es el Mandato del Cielo ¿Esto no es tensión entre naturaleza y deidad? Yo pienso que sí y por eso creo que la afirmación de Weber es equivocada. He puesto la última frase con la que cierra Confucio las *Analectas*, pero insisto en que hay bastantes más ejemplos en sus dichos.

Liang Qichao²²⁸ uno de los discípulos más brillantes de Kang Youwei, se opone a considerar el confucianismo como religión diciendo que la propia religión es incompatible con las propias opiniones de Confucio y que es contraria al racionalismo. No estoy menos de acuerdo con él, porque según las palabras de Liang Qichao la religión es incompatible con las opiniones de Confucio: entonces cómo se explica, por poner un ejemplo, la siguiente cita de las *Analectas* “Que el Cielo me castigue en todo lo que haga mal, que me castigue el Cielo” (*Analectas*, 6: 26, Pérez Arroyo, 2002: 104) ¿Acaso el concepto Cielo aquí no tiene carácter religioso?²²⁹ El mismo Mencio sabía de

²²⁸ Erudito, filósofo, reformista y periodista chino que vivió durante los años finales de la dinastía Qing y los primeros años de la República.

²²⁹ Creo haber dejado claro que sí, pero más adelante le dedico un apartado entero a este concepto.

la importancia del Cielo en la doctrina de Confucio: “Obra siempre de acuerdo con el mandato celeste y encontrarás para ti mucha felicidad” (*Libro de Mencio*, 2: 4, P. Arroyo, 2002: 244). Creo que Liang Qichao debería haber considerado compatible el humanismo y racionalismo de Confucio con el carácter sagrado de su enseñanza.

Pienso que para la mayoría lo que más aleja a la doctrina de Confucio de lo sagrado y religioso es su doctrina moral y ética, pero esta está en muchas religiones, o acaso ¿el cristianismo carece de ella? Aun así, es algo distinto, no tiene que estar todo mirado bajo el prisma de Occidente. Quizá por el contenido de esa doctrina moral es por lo que se dice que son religiones de sabiduría, porque tanto Confucio, como Buda, como Lao Tsé salvan al pueblo con su sabiduría. Paul Rule lo define así “Es una religión secular que pone el acento en lo mundano...”, pero matiza, “... y con todo apela a valores trascendentales contenidos en el concepto Cielo” (Rule, 1968: 31, citado por Xinzhong Yao, 2001: 71).

Según Max Weber si el confucianismo fuese una religión humanista sería una religión con un gran nivel de racionalización por estar desprovista de toda magia (Weber, 1968: 226). Fingarette contradice a Weber en su obra *Confucius, the Secular as Sacred*. Este autor denuncia como a lo largo de la historia los filósofos occidentales se han encargado de arrancar de raíz todo carácter religioso y mágico del confucianismo, pero que no por ello deja de ser una realidad. Estoy totalmente de acuerdo con Fingarette, pues ignorar el carácter mágico-sagrado de *li* (ritual) es desconocer la profundidad del poder de *li*. Es pasar por alto el poder del ritual en los sabios reyes que adoraba Confucio. Reyes como Yao, Yu o Shun, que les bastaba con sentarse de una manera digna en su trono para gobernar bien al pueblo (*Analectas*, 15:4 y 2:1, P. Arroyo, 2002: 174 y 71).²³⁰

En las *Analectas* se lee: “El maestro nunca hablaba de sucesos extraordinarios, actos de fuerza, desórdenes y espíritus” (*Analectas* 7: 20, P. Arroyo, 2002: 111). También está el versículo de las *Analectas* del que ya hemos hablado (11: 11). Y también en las mismas *Analectas* se dice que el Maestro enseñaba sobre todo cuatro asuntos: literatura, conducta, fidelidad y veracidad (*Analectas* 7:24. P. Arroyo, 2002:

²³⁰Al sentarse de una manera digna, seguían el ritual. Para Confucio quién conociera bien el ritual podría gobernar fácilmente.

111).

Pero, Confucio menciona varias veces el Mandato del Cielo (*Analectas* 9:1, p.121). Y hablaba de ello porque lo conocía, según sus propias palabras: “A los 50 años conocía ya el Mandato del Cielo” (*Analectas* 2:4, Pérez Arroyo, 2002: 72). Pienso que Confucio no hablaba de sucesos extraordinarios y espíritus porque no podía demostrar empíricamente nada sobre ello, no podía explicarlo. El maestro sabía que su destino era servir a los hombres y enseñarlos, pero no servir a los espíritus. El profesor de la Universidad de Ginebra Nicolás Zufferey dice lo siguiente al respecto:

Conviene subrayar la distancia importante entre el Confucio mitificado, como acabamos de caracterizarlo, y el Confucio histórico. En primer lugar, Confucio no fue un filósofo en el sentido en que lo fue Sócrates ni, menos aún, un fundador de religión en el sentido en que lo fue Jesús: fue antes que nada un moralista, un educador, preocupado por transmitir una ética concreta más que ideas abstractas; y este hombre, cuya posición acerca del tema de la muerte, de los dioses, o de la religión en general, sin duda podríamos calificar de agnóstica, se habría horrorizado al verse transformado en un santo o en imagen religiosa (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*, 2015).

Estoy de acuerdo con Zufferey en que si Confucio levantase la cabeza se horrorizaría si se viese transformado en una imagen religiosa, aunque, creo que le ocurriría lo mismo a Jesús si se viese convertido en hijo de Dios. No estoy de acuerdo con este profesor de calificar de una manera agnóstica la posición de Confucio frente a los dioses como él lo llama. Son innumerables las veces que Confucio hace mención a la deidad con respeto y veneración. Esta deidad no eran dioses, sino el Cielo y esto, bajo mi punto de vista, no es tomar una posición agnóstica. Confucio dice en las *Analectas* que solo morirá cuando el Cielo lo mande, ¿Es esta una manera agnóstica de ver la muerte? Por su parte el Profesor Zufferey También dice lo siguiente:

Confucio en los caminos, con sus discípulos o rodeado de jóvenes alumnos, nuevamente recuerda a Jesús o Sócrates. Pero, una vez más, conviene recordar que Confucio no se considera ni transmisor de una palabra divina ni pensador abstracto: su objetivo, mucho más terrenal, mucho más político, es restablecer los valores tradicionales en una época de crisis. (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*. 2015).

Habría que ahondar más y ver de dónde procede esa tradición y esos valores que quería transmitir Confucio. No estoy de acuerdo con el profesor cuando dice que Confucio no se considera transmisor de una palabra divina, porque Confucio si se consideraba transmisor (*Analectas* 7: 1. Pérez Arroyo, 2002: 107). Y transmitía la tradición por Mandato del Cielo. Sigue comentando este profesor:

El Confucio del *Lunyu* parece mucho más humano: el *Lunyu* nos describe a un hombre fascinante, atormentado por la duda, el desaliento, la tristeza, pero también capaz de humor y de buen humor; un amigo fiel, que llora la muerte de sus allegados; un hombre que ama la vida, la poesía, la música y las gentes (*Zufferey, curso: El Confucianismo en China. 2015*).

Solo un pero a estas palabras del profesor Nicolás Zufferey: ¿Confucio un hombre atormentado por la duda? no lo creo. Solo hay que leer en las *Analectas* cómo se sentía él a los treinta y a los cuarenta años: “A los quince años mi voluntad se aplicaba al estudio, a los treinta estaba firme, a los cuarenta no tenía dudas...” (*Analectas* 2: 4, Pérez Arroyo, 2002: 72).²³¹

Estar firme y no tener dudas tan joven es contrario a estar atormentado por la duda. Por otro lado, declara Confucio que conocía el Mandato del Cielo. Parece raro que un agnóstico o ateo mencione estas palabras. Es más, el mismo Confucio pensaba que el que no conoce el Mandato del Cielo no puede perfeccionarse (*Analectas*, 20: 3, Pérez Arroyo, 2002: 211). Porque de alguna forma conocer el Mandato del Cielo es conocer el destino donde quiere el Cielo que nos dirijamos. Sigue argumentando el profesor Zufferey:

Confucio aquí nos engaña, probablemente de modo inconsciente. La dificultad no reside tanto en la realidad histórica de una edad de oro en los orígenes de la historia china, en la que muchos historiadores modernos no creen, Schwartz, por ejemplo (1985: 42, 45), puesto que la gran mayoría de los antiguos chinos la han admitido; el problema es que el pensamiento de Confucio no es ciertamente un simple retorno a valores antiguos: a pesar de lo que diga, él sabe que los tiempos han cambiado y su pensamiento es también un producto de su tiempo. Si bien ha decidido presentarse como un conservador, buen

²³¹ La frase entera ya la he redactado en páginas anteriores (36)

número de sus ideas son, en realidad, decididamente nuevas, incluso revolucionarias (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*. 2015)”.

Vuelvo a disentir con el profesor Zufferey, por lo menos en lo esencial. No niego que sus ideas fuesen revolucionarias, pues posiblemente Confucio impulsara la idea de convertirse en un hombre superior solo mediante méritos morales, pero el núcleo de su doctrina, lo importante, no fue innovado por él. Yao, Shun, Yu, y sobre todo el rey Wen y el duque de Zhou ya practicaban en gran medida lo que Confucio predicaba, y esto era para él lo esencial de dicha doctrina. Pero el profesor Zufferey ve incluso algo premeditado en Confucio: “tal vez haya creído sinceramente que tenía suficiente con volver a los modelos del pasado; pero tampoco puede excluirse una parte de estrategia en el inmovilismo que exhibe (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*. 2015)”. El profesor Zufferey, que tiene una visión de Confucio muy cerca del agnosticismo, hace una lectura de un párrafo de las *Analectas*, muy distinta a Fingarette. Pongo íntegro el párrafo de las *Analectas* al que me refiero:

Si para guiar a los súbditos se usa del poder y para igualarlos de los castigos, el pueblo huirá de estos pero no se avergonzará de nada. Si para guiar a los súbditos se usa la virtud y para igualarlos los ritos el pueblo tendrá vergüenza y además será honesto (*Analectas* 2.3; trad. Pérez Arroyo, 2002: 71)”.

La lectura del profesor ginebrino es la siguiente:

Este ideal es ante todo moral o social, pero posee también una dimensión estética: un comportamiento apropiado, un rito bien efectuado, una sociedad ordenada remiten a la belleza y a la perfección del mundo y contribuyen a ellas. Subrayemos del mismo modo que este ideal es esencialmente immanente: el objetivo es encontrar la felicidad o la serenidad en este mundo, no en un más allá como recompensa después de la muerte. El confucianismo (por lo menos el de Confucio) es un humanismo (Zufferey, curso: *El Confucianismo en China*. 2015).

Sin embargo, Fingarette hace una lectura de estas palabras de Confucio muy distintas, y a este gobernar por la virtud y sin fuerza lo analiza como parte importante del ritual. Mi opinión está más cerca del segundo. Pienso que no solo la suavidad y la virtud son las responsables que hacen al gobernante gobernar al pueblo, sino la magia o

milagro que se produce cuando la virtud va acompañada del ritual. Si no fuese así, ¿por qué insiste tanto Confucio en el ritual para gobernar? A este respecto Prevosti, Doménech y Prats, comentan que especialmente el comportamiento y la virtud del rey son la clave del orden cósmico, ya que él es el intermediario entre el Cielo y la Tierra. Ha recibido del Cielo el mandato, *ming*, para llevar al pueblo por el *dao* (camino y ley) del Cielo, y lo debe hacer sobre todo mediante la virtud, *de*. La idea política nuclear de Confucio, pues, es el gobierno por la virtud. El gobierno por la virtud en Confucio se opone al gobierno por la fuerza, basado en la ley penal y en los castigos y sanciones (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 51).

Esta idea que indican los citados profesores viene claramente reflejada en las *Analectas* como he indicado más arriba. Confucio piensa que es mejor que el hombre sienta vergüenza por sus actos para que se arrepienta y no vuelva a repetirlos, porque mediante el castigo los hombres pueden dejar de obrar mal, pero no sentirían vergüenza y por tanto no se arrepentirían. Que el rey Shun, como dice las *Analectas*, solo tenía que sentarse de determinada manera para gobernar tiene que ver con esto (*Analectas*, 15:4, P. Arroyo, 2002: 174). Y esto tiene un aspecto mágico-religioso que subraya Fingarette a lo largo de su obra *The Secular as Sacred*.

Rodney Taylor argumenta que el cristianismo, judaísmo, hinduismo o budismo no tienen que empezar con una disculpa por el carácter religioso de la tradición, cosa que sí ocurre con el confucianismo. Esto es así porque a los primeros nadie los cuestiona como tradiciones religiosas. Han dado variedad de razones, algunos piensan que es porque el confucianismo parece ser más una enseñanza social-humanista y ética que una religión, así piensan algunos estudiosos del confucianismo, como Feng Youlan. Otros piensan que el confucianismo parece carecer de un concepto de lo trascendente y por lo tanto, algunos consideran que no cumple con un requisito básico de lo que constituye una religión. Así piensan por ejemplo Hall y Ames (1987: 12-17, 201-216). Según estos autores, carecer del elemento trascendente niega su base religiosa. Esta perspectiva implica, según Taylor, una definición estrecha de la religión. Conuerdo completamente con Tucker, Berthrong, Ching, Tu Wei-ming y con el mismo Taylor (Taylor, 1998: 80), que piensan que el confucianismo sí tiene algún elemento trascendente.

Algunos dirán que la tradición confuciana carece de una escritura, Y aunque están los Clásicos, no es una escritura que se defina en términos de un dios teísta visto como un legislador que revela la escritura a través de un individuo elegido. Pero en este análisis también se quedarían fuera otras tradiciones religiosas del mundo que no son teístas.

Otros podrían argumentar que el fundador de la tradición, Confucio, no se define en términos de un fundador religioso, puesto que carece de poder sobrenatural o no reclama la relación directa a una fuente trascendente de poder. Yo no estoy de acuerdo con esto último,²³² porque se puede argumentar sobre la base de la relación entre Confucio y *Tian*. Como explica Taylor, también los hay que argumentan que no se realiza ningún milagro, que Confucio no habla con los dioses, que no se presenta a sí mismo como un poseo del conocimiento grande o especial. Dicen que él es simplemente una persona que intenta aconsejar a los gobernantes de su época sobre la manera de restaurar la paz en el mundo sobre la base de su conocimiento de las costumbres de los antiguos sabios de China. Entre los estudiosos más importantes que ilustran esta tendencia están: D. Howard Smith; Pierre-Do Dinh; HG Creel y Shigeki Kaizuka (Taylor, 1998: 81).

En general, ha habido una cierta incomodidad con la idea de representar la tradición en su conjunto como una tradición religiosa. En lugar de tratar de abordar la cuestión del confucianismo en su conjunto como una religión, se sugiere que es mucho mejor buscar una dimensión religiosa o espiritual a la tradición. Enumera Taylor a los autores que toman la tradición en su conjunto como religiosa e incluye a Ching, Kalton, Tu Wei-ming o Tucker. En cierta medida y con rasgos distintos, también Fingarette, Ching y Berthrong (Taylor 1998: 82).

Taylor afirma que si la tradición confuciana se puede definir en términos de una tradición religiosa o dimensión religiosa, su capacidad religiosa cuando se identifica no es un aspecto insignificante de la tradición. De hecho, se puede argumentar que donde la religión está presente, nunca es secundario. En este sentido, la capacidad religiosa de la tradición no es la misma que la identificación de los aspectos políticos, económicos,

²³² Taylor pone en duda tal afirmación.

sociológicos o filosóficos de la tradición. Siempre y cuando se establece la dimensión religiosa de la tradición, esta es primordial. No es un factor entre otros factores; es el factor que determina la naturaleza de la tradición. Taylor en esta afirmación se vuelve a apoyar en Wach. Para Taylor la capacidad religiosa es primordial debido al objeto de su enfoque y la relación resultante entre el individuo y el punto final religioso. Las personas que son religiosas no son simplemente religiosas en solo una parte de sus vidas. Una vez que el Absoluto es parte de la estructura de significado del individuo, hay poco o nada en la vida de uno que no se ve afectada. Esta línea de razonamiento sugiere que existe una posible contradicción con el concepto de dimensión religiosa. Para este autor, la religión no permite una sola dimensión; lo abarca todo. Por lo tanto, si se puede establecer una dimensión religiosa, entonces estamos tratando con una tradición religiosa en su conjunto (Taylor, 1998: 85).

Pocos han sido los estudiosos que han identificado a la tradición confuciana en su conjunto como poseedora de un núcleo religioso. Taylor busca un carácter religioso identificable en la tradición confuciana como un todo, porque dice que el foco permanece en elementos particulares que parecen tener la capacidad para reflejar una dimensión religiosa, pero duda porque nuestra preocupación recae en la necesidad de aclarar si una dimensión particular puede establecer el carácter religioso de la tradición misma.

Este autor pone dos ejemplos de la identificación de elementos religiosos en el confucianismo para ilustrar la incapacidad potencial de una dimensión religiosa para sostener una reclamación por la religiosidad. El primero es el de Fingarette y el otro es el de Robert Eno. Estos autores piensan que la dimensión religiosa de la tradición se encuentra en el ejercicio de ritual, *li*.²³³ El ritual es visto como la característica esencial y definitoria de la tradición en su conjunto. El origen del confucianismo se entiende como conectado a aquellos individuos que eran responsables de la preservación de los códigos rituales antiguos. Tales códigos rituales estaban conectados originalmente por cosmovisiones religiosas anteriores. Pero hay autores que piensan que hace mucho que la tradición confuciana se divorció de estas cosmovisiones religiosas anteriores y, al mismo tiempo, que siguió preservándose la importancia del ritual.

²³³ Véase para más información: *Secular and Sacred* de Herbert Fingarette, y *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* de Robert Eno.

Pienso como Fingarette y Eno en cuanto a que la dimensión religiosa de la tradición se apoya en el ritual, por lo menos en tiempos de Confucio, anteriormente e inmediatamente posterior. El ritual si tiene para mí una dimensión religiosa de la tradición, pero no solo el ritual.²³⁴

Es cierto que Confucio y el confucianismo tocan el tema de la condición humana y Tu Wei-ming también ha desarrollado este tema de la condición humana como el contexto en el que se plantea el ideal de la vida religiosa en el confucianismo (Tu Wei-ming, 1989: 98-102). La tradición confuciana desde su origen ha visto el papel de la condición humana como el intento de poner remedio a la situación actual del mundo. Pero, Taylor dice que las tradiciones religiosas, por definición, establecen conceptos básicos de la condición humana y explica que en el cristianismo se ve que la condición humana se define en términos del pecado, y el budismo considera que la condición humana se define en términos de la ignorancia, en el confucianismo la condición humana está marcada por el egoísmo y se determina en que el ideal del sabio emerge como un acto de transformación (Taylor, 1998: 94).

Para Taylor la condición humana en el cristianismo está marcada por su lucha para combatir el pecado. La condición humana en el budismo está marcada por su lucha para combatir la ignorancia. La condición humana en el confucianismo está marcada por su lucha para combatir el egoísmo. Esto que dice Taylor es muy interesante, pero quisiera apuntar que en el confucianismo también el mal procede de la ignorancia, por eso Confucio ponía todo su empeño en el estudio y estudiaba desde los 15 años (*Analectas* 2: 4, Pérez Arroyo, 2002: 72). Por otro lado, el mayor obstáculo para combatir el egoísmo es el deseo y en el budismo el objetivo del Sendero Óctuple es la anulación del deseo para combatir el sufrimiento. Por lo tanto, bajo mi opinión, deseo e ignorancia son dos males a combatir tanto en el budismo como el confucianismo.

Lo cierto es que para ser un *Junzi* es indispensable deshacerse de todos los residuos egoístas que tenemos (combatir el egoísmo). Esto no es otra cosa que seguir el Camino del Cielo. Para no desviarnos de este Camino es primordial el estudio de los

²³⁴ Como veremos más adelante para Taylor esto tampoco es suficiente (Apartado 7.2, p. 240).

Clásicos (combatir la ignorancia). Clásicos como el *Libro de los Cambios* tienen como meta eliminar el egoísmo de aquel que quiera aprender. Es por eso que nada tiene de extraño que Confucio quisiera vivir más años para seguir aprendiendo del *Yijing*. Taylor pone el énfasis en el egoísmo como mal a combatir en el confucianismo. Pero, yo añadiría también la ignorancia, pues son muchas las veces que en las *Analectas* Confucio hace mención a la importancia del estudio.

Una vez expuesto todo lo planteado sobre Confucio y el confucianismo, a través de un repaso sobre las dinastías y períodos anteriores, contemporáneos y posteriores al Maestro, concluyo con la pregunta que da título a mi tesis: ¿Tiene la doctrina de Confucio una base sagrada? Wilfred Cantwell Smith, en su obra *Meaning and End of Religion*, dijo: “¿es el confucianismo una religión? Esta pregunta Occidente nunca la ha podido responder, y China nunca la ha podido preguntar” (Smith, 1963: 69)²³⁵. Con todos los datos expuestos, me atrevo a proponer una respuesta a esta pregunta.

Taylor afirma que si la tradición confuciana se puede definir en términos de una tradición religiosa o dimensión religiosa, cuando se identifica su capacidad religiosa no es un aspecto insignificante de la tradición. Argumenta que donde la religión está presente, nunca es secundario y no es un factor entre otros factores; es el factor que determina la naturaleza de la tradición. Como dice este autor, si se puede establecer una dimensión religiosa, entonces estamos tratando con una tradición religiosa en su conjunto (Taylor, 1998: 85).

Creo haber dejado claro que Confucio era bastante religioso, así ha queda patente en los textos. Hay que recordar que Confucio no escribió nada, por lo que todo elemento religioso que aparece en estos textos fue transmitido de Confucio a sus alumnos. Esto quiere decir, que no sólo él personalmente era religioso, sino que su doctrina tiene elementos sagrados. Los clásicos confucianos están repletos de elementos sagrados, como he demostrado, y esto sucede porque los alumnos han transmitido a la posteridad las enseñanzas de su maestro. Estoy en condiciones de afirmar que la doctrina de Confucio posee una base religiosa, porque procede de la tradición, anterior a

²³⁵ Hay que recordar que la palabra china moderna para religión, *zongjiao*, no fue creada hasta finales del siglo XIX.

Confucio, y esta ha sido transmitida a través del ritual y la costumbre, y en su origen, según los textos, ordenada por el mismo Cielo.

Por lo tanto, me posiciono a favor de que el confucianismo es una tradición religiosa, pero... ¿es una religión? A pesar de todos los inconvenientes, tanto epistemológicos como de toda índole, ya mencionados a lo largo de la tesis, y a pesar del hecho de que existen muchas reticencias a nombrar al confucianismo como religión, lo cierto es que hoy día, tal como ha cambiado el concepto y teniendo en cuenta todo lo que abarca, el confucianismo podría entrar perfectamente en esta categoría.

La razón es sencilla, una vez explicado todo lo referente a las nuevas religiones y a las nuevas ciencias de las religiones, tengo que decir que hace años, dentro del término religión tenían cabida muy pocas religiones, por la influencia del religiocentrismo europeo ya explicado, pero hoy día, gracias a las ciencias religiosas, caben en esta definición muchas más. Como he demostrado, muchos autores hablan de “tradición religiosa” o “religión difusa”, no se atreven a llamarla religión, seguramente porque pecan de prudentes o porque el confucianismo no está oficialmente institucionalizado como tal. Con todas las características ya demostradas y elementos religiosos que posee el confucianismo, me posiciono a favor de introducir al confucianismo dentro de la categoría de “religión”.

El confucianismo es antiquísimo, lo que no es antiguo es el nuevo concepto de “religión”. Por lo tanto, antes no se podía catalogar al confucianismo de “religión”, como mucho se podía catalogar de “humanismo religioso” “tradición religiosa” o “religión difusa”, pero hoy día, por la transformación que ha tenido el significado del término, el confucianismo podría entrar perfectamente dentro de la categoría de religión.

Pero digo podría, porque hay que tener en cuenta los marcos legales. Estos son muy diferentes en los distintos países. En el caso español para ser incluido en el R.E.R. (Registro de Entidades Religiosas) tiene que haber un grupo de personas que lo solicite y haga el trámite ante un notario y luego lo envíe al Ministerio de Justicia. Si no, no se puede llamar a una tradición oficialmente religión. Digo llamar oficialmente, porque

otra cosa distinta es que en su esencia esta tradición sí lo sea. Para mí, este último es el caso del confucianismo.

Una vez que he concluido posicionándome a favor de la religiosidad del confucianismo, quedaría hacer un análisis del carácter religioso de los elementos que a mi juicio le dan a la doctrina de Confucio ese carácter sagrado. Esto es lo que expondré a continuación. Pero, antes de pasar a explicar esos elementos, me gustaría exponer un breve resumen de la situación del confucianismo en la actualidad.

6.1. Breve resumen de la situación del confucianismo en la actualidad

En la actualidad, hoy día existe un renacimiento de las prácticas confucianas. Explica Anna Sun que los aspectos de autocultivo confuciano²³⁶ se pueden sentir claramente en el Movimiento de Lectura de los Clásicos que comenzó en la década de 1990 como un movimiento de base diseñado para enseñarles a los niños los clásicos de Confucio a través de la lectura y la memorización, y ahora se ha extendido por toda China, con clases ofrecidas en escuelas privadas y su impacto se siente en las instituciones educativas estatales (Sun, 2013: 130).

Anna Sun comenta que hoy día muchos valores confucianos se han incorporado al tejido mismo de la vida cotidiana en China hasta el punto de que las personas ya no son conscientes de sus orígenes confucianos. Estos valores se han internalizado en vidas individuales y se han convertido en normas sociales de comportamiento. De hecho, como afirma Sun, en la ética confuciana una de las virtudes más importantes es la piedad filial: la reverencia y devoción incondicionales de uno hacia los padres. Al respecto, esta autora resalta un artículo del New York Times del 29 de enero de 2011. Este periódico lanzó un artículo con el título: "China podría obligar a las visitas a mamá y papá". Según una propuesta presentada por el Ministerio de Asuntos Civiles al Consejo de Estado de China, se propuso una ley que exigía que los hijos visitaran

²³⁶ Educación en el canon confuciano, varias formas de ejercicios espirituales, énfasis en los rituales sociales, etc.

regularmente a sus padres ancianos. Si no cumplían con esto, los padres podrían demandarlos. Aunque el artículo del New York Times no mencionó el confucianismo como detrás del valor incorporado en esta medida legal propuesta, está claro que su justificación es confuciana (Sun, 2013: 131). Esto es un ejemplo de cómo valores sagrados o no del confucianismo están intrínsecos hoy día en la población china, población que al ser preguntada por su condición confuciana o religiosa contestaría con una negación.

Habría que preguntarse si hacer del confucianismo una causa única de China es, o no, un error. Pues, pienso igual que Sun: uno no necesita ser chino para ser confuciano, porque el confucianismo ha estado prosperando fuera de China durante cientos de años, especialmente en Corea, Japón y Vietnam. Apunta esta profesora que Corea del Sur es el país que quizás mejor ha conservado la práctica ritual confuciana en el mundo contemporáneo. Ahora también existe el llamado "confucianismo de Boston" representado por Tu Wei-ming, Robert Neville y John Berthrong, académicos, así como seguidores del confucianismo (Sun, 2013: 133). También existen actualmente asociaciones confucianas, como la Congregación Confuciana, un grupo religioso emergente en la provincia de Fujian, en el sureste de China. La Congregación comenzó con una persona proporcionando curaciones sobrenaturales, y se convirtió en una "religión organizada" con cientos de miembros en siete ramas franquiciadas. Este estudio etnográfico lo realizan los investigadores Na Chen y Fan Lizhu (*Confucianism as an Organized Religion*, 2017).

Habría que preguntarse qué significa ser confuciano hoy por hoy. Podría sorprender la diversidad e innovación de las prácticas rituales de hoy día en los templos, en comparación con la austeridad de antaño. Desde pequeñas tarjetas rojas de oración que están a la venta, en las que las personas escriben sus deseos antes de colgarlos en los árboles o en las perchas del templo, hasta incienso que se quema delante de la estatua de Confucio o alfombras de oración en el salón principal, para que la gente se arrodille y ore.²³⁷

²³⁷ Esto último recuerda en algo a la postración musulmana donde también usan esterillas.

Apunta Anna Sun, el porcentaje extraordinariamente alto de personas que viajaron a las tumbas de sus familiares fallecidos, a menudo en sus lugares de origen ancestrales, en el último año. Siendo aproximadamente el mismo número de hombres y mujeres que han participado en esta práctica ritual. El resurgimiento actual del confucianismo es todavía un fenómeno relativamente nuevo en China y es muy probable que sea el comienzo de un desarrollo a largo plazo. Concluye Sun que la adoración ritual de Confucio está experimentando un renacimiento significativo (Sun, 2013: 150-153).

Hoy día ser confuciano en China, a diferencia de ser cristiano o musulmán, no suele suceder convirtiéndose alguien de la noche a la mañana. Como argumenta Anna Sun, en la China tradicional, uno se convierte en un confuciano a través de un proceso que implica someterse a una educación confuciana y vivir una cierta forma de vida. Aunque uno también participa en los rituales confucianos, no hay un rito de conversión oficial que signifique su aceptación en el confucianismo.²³⁸ No existe una ceremonia religiosa formal que marque la transformación de uno y que pase a ser de repente confuciano. Es un proceso paulatino y la mayoría de las personas que se consideran confucianos podrían no ser capaces de identificar el momento preciso en el que se convirtieron al confucianismo. Además, como explica Sun, no ha consistido en renunciar a otras creencias religiosas o en la exclusión de otras prácticas religiosas, sino más bien en profundizar los vínculos personales en una comunidad y una tradición determinadas y en la consolidación de las diferentes identidades sociales y culturales (Sun, 2013: 122). Esto también la diferencia de las religiones del libro.²³⁹

El culto a Confucio no comenzó hasta la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C) y la adoración a Confucio a través de rituales llevados a cabo por el emperador sucedió entre el siglo VI y VII. Anna Sun remarca la idea de Wilson sobre que, a partir de la dinastía Tang (618–907), se construyó una liturgia para la adoración de Confucio basada en antiguos textos canónicos sobre rituales, y estos códigos para sacrificios se utilizaron en toda la China imperial (Sun, 2013: 123).

²³⁸ Por ejemplo, como el bautismo en el cristianismo.

²³⁹ En las religiones del libro, uno no puede ser cristiano y musulmán a la vez. Esto si es posible con el confucianismo.

Otra característica única del confucianismo, que acierta Sun a apuntar, es lo estrechamente relacionado que está el desarrollo del sistema de examen civil en la China imperial con el desarrollo y la continuidad de los rituales confucianos. El sistema de exámenes del servicio civil comenzó en 605 y terminó en 1904, poco antes de la caída de la dinastía imperial en 1911 y el nacimiento de la República de China. De esta forma se entiende mejor que las enseñanzas confucianas hayan perdurado a través de los siglos (Sun, 2013: 124).

Por último, me queda analizar, uno por uno, los elementos religiosos más importantes del confucianismo, o lo que es lo mismo, los elementos que hacen de la tradición confuciana una tradición religiosa o una religión.

7. LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS MÁS IMPORTANTES DE LA TRADICIÓN CONFUCIANA

A continuación voy a tratar de analizar los elementos religiosos que pueden hacer del confucianismo una tradición religiosa. Cualquiera de ellos podría ser el Absoluto confuciano, es decir, el elemento religioso más importante que hace de la tradición confuciana una tradición religiosa. Entre todos los elementos religiosos del confucianismo, el Señor de lo Alto, el Cielo, el Mandato del Cielo, el Ritual y el Camino son, a mi juicio, los más importantes.

Taylor habla sobre la dimensión religiosa de la tradición y basa su tesis en el concepto de Absoluto de Joachim Wach. Dice que sin ese concepto de lo Absoluto, no estamos tratando con el tema de la religión, ve este concepto como la cualidad que define el fenómeno de la religión.²⁴⁰ Dice que si el Absoluto está presente, la capacidad de religión también está presente. Las nociones del Absoluto dentro de la religión puede aparecer en diferentes formas: trascendentes o immanentes; teístas o monistas; o cualquiera de una variedad de otras formas. El problema en el confucianismo para Taylor, es que no se percibe la comprensión confuciana del Absoluto.

Según Hall y Ames, carecer del elemento trascendente niega su base religiosa. Esta perspectiva implica, según Taylor, una definición estrecha de la religión. Es curioso comprobar que Taylor diga que basarse en un solo concepto como es la *trascendencia* es tener una visión muy reducida de la religión pero a la vez, el hace lo propio con el concepto *Absoluto*, afirmando que sin ese concepto no estamos hablando de religión. Con la rapidez con la que cambian los significados de los términos a lo largo de la historia, veo precipitada esta afirmación. El término de religión o sagrado, no tiene el mismo significado que hace veinticinco siglos, ni diez, ni cinco, ni siquiera es el

²⁴⁰ Taylor, Roney L. (1990). *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany. State University of New York Press. Para profundizar más en este tema, véase la obra de Joachim Wach: *The Comparative Study of Religion*, Nueva York: Columbia University Press, 1966: 30-37.

mismo que el del siglo pasado. La razón es muy sencilla: cuanto más tradiciones van siendo aceptadas como religiones con el paso del tiempo, más se amplía el concepto.

Taylor comenta que con frecuencia los que argumentan a favor de una dimensión de la tradición religiosa o espiritual, también sugieren que tal dimensión religiosa es un pequeño aspecto de la tradición en su conjunto. Este argumento llama la atención de Taylor, ya que relega el elemento de la religiosidad o espiritualidad a una dimensión singular de la tradición, no a la tradición en su conjunto. Así también piensa por ejemplo el teólogo Paul Tillich (Tillich, 1958: 1-40). Cuando Joachim Wach describió la experiencia religiosa, habló en términos de una experiencia de lo Absoluto, lo que, por definición, estaba más allá de todo lo demás. (Wach, 1966: 27-58). Una experiencia de que más allá del cual no hay nada más.

La religión, indica Taylor, consiste en lo que se considera como el Absoluto. Pero el Absoluto puede existir sin ser considerado de una manera religiosa. La Metafísica se ocupa del establecimiento de un absoluto y esta es una rama de la filosofía, no de la religión. Es cierto que hay metafísicos que pueden optar por considerar de una manera religiosa el Absoluto que han establecido, pero esto no es un requisito para hacer metafísica.²⁴¹ Por esta razón Taylor se dispone a hacer una definición de la religión que podría ayudar a aclarar cómo podemos delinear las características esenciales que conforman una tradición religiosa y lo diferencian de algo tan cerca como la filosofía. Continúa Taylor diciendo que algo identificado como el Absoluto es un requisito de la religión. Y explica que esto es simplemente decir que la religión debe tener un punto final que es considerado como de la naturaleza del Absoluto. Esta categoría se llamará de diferentes maneras: Dios, el Espíritu, Tao, Tierra, Principio, Cielo, etc., designaciones específicas de deidades o fuerzas, la lista es casi interminable. El caso es que sin el Absoluto, según él, no estamos tratando con la religión, pero cuando está presente tenemos la capacidad de la religión; es decir, la religión está potencialmente presente en la medida en que nos acercamos al Absoluto de manera religiosa (Taylor, 1998: 83).

Aclara Taylor que, aunque alguna vez ocurre, el Absoluto de un filósofo no tiene por qué ser un Absoluto religioso. Eso es así, porque la diferencia radica en la capacidad

²⁴¹ Hay muchos ejemplos, desde Platón hasta Heidegger.

de acercarse al Absoluto de manera religiosa. Lo que se quiere decir es que, además de la identificación de un Absoluto, también hace falta la aclaración de la relación del individuo con el Absoluto. Taylor hace hincapié en esa relación. Nos quiere demostrar que la dimensión religiosa en la tradición confuciana no es un aspecto pequeño, sino más bien todo lo contrario. Pienso como él con respecto a eso. El Absoluto para Wach y para Taylor es lo máximo, más allá de ello no hay nada. Al poner Taylor aquí el énfasis en la relación entre el Absoluto y el individuo, la forma en que este acude al otro de una forma reverencial o religiosa, ya se empieza a acercar a posturas como el *Mysterium Tremendum* de Otto. Pero ese sentimiento de recogimiento interior, esa relación sagrada también ocurre en el ritual. Confucio hacía mucho hincapié en este recogimiento cuando era un ritual funerario o una ofrenda. Insistía en esa emoción de respeto, de otro modo, él consideraba la ofrenda inútil.

Para Taylor, una vez que el Absoluto es parte de la estructura de significado del individuo, hay poco o nada en la vida de uno que no se ve afectada (Taylor, 1998: 85). Él busca un carácter religioso identificable en la tradición confuciana como un todo, porque dice que el foco permanece en elementos particulares.

Fingarette y Robert Eno²⁴² piensan que la dimensión religiosa de la tradición se encuentra en *li*, el ejercicio del ritual. Para ellos el ritual es visto como la característica esencial y definitoria de la tradición en su conjunto. Para mí también es esencial el ritual, pero no creo que sea la más definitoria, pues también está el Cielo, como apunta Taylor, y por supuesto el Camino.²⁴³

Para los confucianos, el ritual en sí se convierte en un concepto y la práctica profunda está centrada en la tradición en su conjunto. Esta actitud se dice que se asemeja a una forma de expresión religiosa y por lo tanto tiene la posibilidad de poseer una dimensión religiosa. Pero según Taylor, Fingarette no establece las bases para un componente religioso dentro de la tradición.

²⁴² Eno pone el énfasis en que lo coherente es considerar la doctrina de Confucio como una función de la práctica ritual de los primitivos confucianos.

²⁴³ En el punto 7.5.2 explicaré por qué afirmo esto último (páginas 307-324).

Es cierto, como dice Taylor, que lo que importa es la intención de quien participa del ritual, pero lo mismo ocurre con el concepto *Cielo* que él defiende. Pues en este caso también solo importa la relación que tiene el individuo con el Cielo, pues esta relación puede llegar a ser mística-filosófica, pero no necesariamente religiosa. De hecho, en el siglo XII con el neoconfucianismo no son pocos los que al Cielo confuciano no le ven más significado que el metafísico.

Taylor no solo indica el ritual como elemento de dimensión religiosa sin trascendencia en el problema que nos ocupa, también pone otro ejemplo similar y habla sobre cómo algunos estudiosos han tratado de encontrar un significado religioso en la virtud confuciana *Ching*, que significa seriedad o reverencia, una frase usada para describir la actitud adecuada de las personas que hayan cumplido dentro de sí mismos los ideales de la tradición. Según Taylor, Kirill Thompson ha presentado un argumento interesante que ve en *Ching* como lo central de la estructura religiosa de la tradición (Thompson, 1990: 44-57). Argumenta Taylor que hay pocas dudas sobre la capacidad de *Ching* para demostrar una forma de respuesta religiosa dentro de la tradición, tanto clásica y confuciana como neoconfuciana, pero este autor tiene serias dudas sobre la capacidad de *Ching* para establecer la religiosidad (Taylor, 1998: 86).

Taylor busca identificar una dimensión religiosa aplicable a la tradición confuciana, pero que pueda considerarse como el fundamento para reivindicar a la tradición confuciana como una tradición religiosa. Taylor piensa que tenemos que ser capaces de identificar ese elemento que nos lleva desde una dimensión religiosa a una tradición religiosa. Sin este elemento identificado, la dimensión religiosa es marginada por desgracia en la estructura de la tradición, y las discusiones de la capacidad de la tradición de ser representado en términos religiosos están potencialmente diluidas hasta el punto de la desaparición (Taylor, 1998: 87).

Como he explicado al comienzo de este apartado,²⁴⁴ los elementos que pueden ser el fundamento para reivindicar la tradición confuciana como una tradición religiosa y que ese elemento nos lleve de una dimensión religiosa a una tradición religiosa, en el confucianismo solo pueden ser unos pocos que paso a comentar.

²⁴⁴ Página 231.

7.1. El Señor de lo Alto

Este elemento religioso es importante, pero por motivos cronológicos no es considerado como el elemento religioso más importante en el confucianismo. Aun así, por ser el elemento más antiguo y casi el origen de todos, he creído conveniente dedicarle este apartado.

Shangdi o el Señor de lo Alto, sin ser ni mucho menos lo mismo, es lo más parecido al dios cristiano. *Shangdi* sale varias veces en el *Yijing*, por ejemplo en el hexagrama cincuenta “*El Caldero o Recipiente Sacrificial*”. Prevosti, Doménech y Prats, comentan sobre esta divinidad lo siguiente:

Para algunos estudiosos actuales se trata del primero de la estirpe real de los Shang, divinizado. Otros especialistas, en cambio, se inclinan a ver en él a un dios de la naturaleza, que de ninguna manera sería un hombre divinizado... Por lo que podemos llegar a averiguar se trataría de un dios antropomorfo, el más poderoso de los dioses, que habitaría en el cielo y sería como la réplica, en el mundo del más allá, del rey en el más acá (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 41).

Según Franz Michael la consideración de Señor de lo Alto fue solo hasta los primeros años de la dinastía de los Zhou, hasta que se creó conciencia de que la creencia en el Señor de lo Alto sería un peligro y un punto donde se podía unir la oposición, que era la dinastía Shang (Michael, 1986: 27).²⁴⁵ Como explica Xinzhong Yao, fueron los entresijos de las políticas de este período los que apresuraron el proceso de elevar al Cielo a la más alta categoría del mundo espiritual. Pero el cambio de nombre de la divinidad que se produjo no arrastró un cambio en las características de la divinidad, por lo menos de manera inmediata. Por lo tanto hubo una época en que se solapó el Cielo y el Señor de lo Alto y las autoridades lo hicieron de la manera más aceptable y llevadera para el pueblo. El profesor Xinzhong Yao insiste en esta idea:

²⁴⁵ Este autor, profesor emérito en la Universidad George Washington, describe la evolución de la historia de las ideas en China, partiendo desde la antigua fe en la poderosa magia.

De aquí que el nuevo título que se le dio al Supremo Gobernante espiritual, *huangtian shangdi*, el Cielo/Augusto/Imperial el Señor de lo Alto, se convirtió en centro de las prácticas religiosas y políticas. El Cielo se describió como todopoderoso, supremo, intencional administrador o gobernador del universo, que juzgaba y regía todo los asuntos humanos y naturales en todo tiempo y espacio (Xinzhong Yao, 2001:182).

Se debate el enfoque textual de *Tian* (Cielo), porque algunos lo ven como un Dios personal, parecido al de los cristianos y otros como una fuerza cosmogónica o entidad natural (Chen, 2012: 111). Al final se cambió la deidad, pero no sus atributos, ni los rituales de adoración. *Shangdi* podría ser, más o menos, antropomorfo y *Tian* podría haberlo sido al principio, pero esto es difícil de probar²⁴⁶. Pero la adoración a la deidad era igual. *Shangdi* era un elemento religioso y lo mismo ocurrirá en los primeros tiempos con *Tian*. Otra cosa muy distinta, es que con la llegada del neo-confucianismo, o sea con influencias budistas y taoístas, *Tian* fuera adquiriendo un carácter más cosmogónico y menos sobrenatural. Con el nuevo confucianismo adquiere un enfoque más metafísico. Pero hay que tener presente que esto ocurrió muchos siglos después, ya en el siglo XII. Eso sí, esta última concepción duró hasta el siglo XX.

Mi idea es que se capte los atributos sagrados que, a mi juicio, tiene el Cielo para Confucio en un principio, y después para el confucianismo. Para ello es primordial explicar el proceso de denominación de la divinidad que se dio en la China antigua, y así comprender cómo el concepto *Cielo* en la época de Confucio no está tan alejado de una connotación sagrada. Aunque hay que indicar que este es aún un proceso muy debatido por la mayoría de eruditos. James Legge, por ejemplo, comparte la perspectiva de un monoteísmo primitivo (Legge, 1880: 3-66).

En los libros Clásicos se habla del Señor de lo Alto o Cielo según la dinastía que impere. En el hexagrama 50 del *Yijing* que se titula *Ting, El Caldero o Recipiente sacrificial*, se habla de hacer y cocinar sacrificios para el Supremo Señor del Cielo

²⁴⁶ Hay claros indicios de que *Tian* era antropomorfo al principio. Véase, simplemente, el carácter chino Tian: 天 que tiene todo el aspecto de un hombre con los brazos abiertos (la raya superior que representa la cabeza era originalmente un círculo o un punto grueso). Esto no se opone a que con el tiempo se desantropomorfizara. Quizás para Confucio ya no era antropomorfo, pero esto es difícil de determinar. Posiblemente para Confucio fuese un Dios personal, como el cristiano.

(Blofeld, 1982: 191).²⁴⁷ Este es un dato curioso, si se tiene en cuenta que el *Yijing* se atribuye a la dinastía de los Zhou y según la tradición, con estos ya se hablaba de Cielo y no del Señor de lo Alto, excepto en las primeras etapas de la dinastía. Hay que aclarar que este comentario en el *Yijing* se ubica en el Comentario o Dictamen, sección que hay quien se lo ha atribuido a Confucio, aunque son muchos los que ponen en duda esa autoría. El *Shujing* o *Canon de la Historia*, otro de los *Cinco Clásicos*, está repleto de alusiones al Cielo y su Mandato.

Este es el proceso de denominación de la divinidad que ocurrió en las dinastías chinas de antaño. Siglos después, muchos escritos confucianos confirmaron y reforzaron la supremacía del Cielo en detrimento del Señor de lo Alto. Esta última definición es obra de Xinzhong Yao y fruto del trabajo que su equipo de investigación le ha dedicado a la antigua China. Tengamos en cuenta esta definición cada vez que se hable del Cielo. No creo que existan más dudas sobre el carácter religioso y sagrado que los antiguos gobernantes chinos le daban al Cielo, otra cosa muy distinta es en lo que después pudo haber derivado.

El cambio de nombre que se produjo en aquella época no necesariamente lleva consigo un cambio en las características o atributos de la divinidad. De esta forma se puede imaginar que, si los Zhou no hubiesen cambiado de nombre a la divinidad y esta se hubiese mantenido con el nombre de Señor de lo Alto, hubiese sido difícil que la divinidad hubiese cambiado de atributos y características. Hay que recordar que lo único que se le cambió fue el nombre, no sus funciones. Tanto el Cielo como el Señor de lo Alto premiaban o castigaban si uno se apartaba del camino de la virtud, de la conducta correcta. También, tanto a una como a otra divinidad se las siguió ofreciendo sacrificios y ofrendas. Eso sí, en época de los Zhou el favor o la ira del Cielo pasaron a ser fundamentales para que una dinastía sucediese a otra. De hecho, hay quien asegura que este favor o esta ira fue un invento de los Zhou para justificar que su dinastía destronara a la reinante. También una buena cosecha o un desastre natural pasaron a ser voluntad del Cielo.

²⁴⁷ Este término lo utiliza John Blofeld en su versión al inglés de *El Libro de los Cambios*. Blofeld vivió en Tailandia y dedicó la mayor parte de su vida al estudio del budismo y el taoísmo. Wilhelm en su versión de *El Libro de los Cambios* va más allá y en el mismo hexagrama habla de Dios, el Señor, posiblemente muy influido por el cristianismo de Occidente. Creo que la mayoría de los estudiosos hoy en día convendrían en traducirlo por Señor de lo Alto.

Según Xinzhong Yao esto se fue desarrollando hasta que en la dinastía Han (S.II a. C -S.III) se desarrolló una sofisticada doctrina según la cual el incumplimiento de las obligaciones humanas enojaría al Cielo. Discrepo, porque que el Cielo se enoje por el incumplimiento de las obligaciones humanas no es algo novedoso de la dinastía Han, puesto que ya Confucio y también Mencio lo decían claramente. De ahí que Confucio declarase que si no seguía el Camino de la virtud se sentía temeroso. Esto era porque él pensaba que el Cielo le quitaría su protección si no seguía el Camino recto. Posiblemente Xinzhong Yao se refiera a que es con la dinastía Han cuando esto se vuelve un entramado cada vez más complejo y sofisticado.

Para James Legge el *Shangdi* que aparece en los clásicos era el mismo Dios de los cristianos, no dejó ninguna duda de que el confucianismo clásico había sido monoteísta, y lo demostró quitándose los zapatos al entrar en el Altar del Cielo en Pekín y declarándolo como terreno sagrado, delante de sus compañeros evangélicos los cuales se quedaron estupefactos. No aceptó el argumento de que el Dios de los chinos no era el mismo que el Dios de los cristianos, solo había un Dios para todos según Legge (Treadgold, 1973: 44).

Yong Chen explica que hay consenso general en que durante el período preconfuciano el Cielo era considerado una fuerza suprema personificada que dictaba el destino y podía recompensar o castigar. A pesar del proceso de secularización de los períodos de Primavera-Otoño y de los Estados Combatientes, la tendencia a identificar el Cielo como una fuerza impersonal, no ejerció una influencia significativa. El propio Confucio retuvo en alguna medida esa noción sobrenatural, ya que en diversos pasajes de las *Analectas* atribuye al Cielo éxitos o fracasos (Chen, 2012: 153).

Estos pasajes a los que se refiere Chen, son algunos como los siguientes: “El Cielo produjo en mi la virtud...” (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111): “El Cielo me destruye” (*Analectas*, 11: 8, Pérez Arroyo, 2002: 136): “...las riquezas y los honores dependen del Cielo (*Analectas* 12:5, Pérez Arroyo, 2002: 144): “... ¿qué puede hacer Gongbo Liao contra estos celestes mandatos? (*Analectas* 14: 38, Pérez Arroyo, 2002: 169). También están en el Mencio: “...el que tenga éxito es cosa del Cielo” (Mencio, Libro I b, 14, Pérez Arroyo, 2002: 234): “...si yo no me encuentro con el gobernador de

Lu, es porque el Cielo así lo ha querido” (Mencio, Libro I b, 16, Pérez Arroyo, 2002: 235-236). Hay muchos más ejemplos.

Hay que recordar que en el confucianismo los elementos religiosos no solo se adoptan en esta época de formación del confucianismo, sino era ya tradición y costumbre desde el período Shang-Zhou como demuestran los *Cinco Clásicos*. Pérez Arroyo comenta lo siguiente:

“...resulta que en los textos aparecen los conceptos como Señor de lo Alto o *Shangdi* y Cielo o Tian, que fueron asimilados a Dios y a veces así traducido por los misioneros, que de este modo demostraban su inconsecuencia, puesto que se trata ciertamente de conceptos diferentes y de manera alguna puede concluirse que se refieran a lo mismo o que el Señor de lo alto sea el soberano del Cielo” (Pérez Arroyo, 2002: 13-14).

Estoy totalmente de acuerdo con el profesor Pérez Arroyo que el Señor de lo Alto y Cielo no es lo mismo que el Dios cristiano. Pero no es menos cierto, aunque el profesor no lo explique, que el Señor de lo Alto y el Cielo son divinidades respetadas y temidas, según se observa en los textos. Por lo tanto, es verdad que no hay que hacer religiocentrismo y decir que es lo mismo que el Dios cristiano, pero estamos ante un tipo de divinidad y por consiguiente de religiosidad. También está claro que el confucianismo no tiene mucho que ver con las religiones del libro (cristianismo, judaísmo y musulmana). Pérez Arroyo comenta:

“Es evidente que los chinos antiguos incluyendo a Confucio y Mencio no eran monoteístas sino prácticamente de un culto centrado en la adoración de los antepasados y de diferentes poderes escasamente antropomórficos de los que el Cielo es el más claro, puesto que el Señor de lo Alto era ya algo muy arcaico” (Pérez Arroyo, 2002: 14).

Efectivamente, como dice Joaquín Pérez Arroyo el Señor de lo Alto es anterior a los Zhou y posteriormente vino el Cielo. Un Cielo que sanciona o premia según el comportamiento de cada uno, o sea, una divinidad en toda regla.

Shangdi aparece ya como divinidad suprema en los huesos adivinatorios en la dinastía Shang. Esta tradición se conservó durante los Zhou y los textos confucianos lo

mencionan en más de una ocasión (Pérez Arroyo, 2002: 15). Textos como el *Shujing* o el *Yijing* lo mencionan de vez en cuando, se da el caso curioso que mencionan también al Cielo, parece ser que se debe a distintas épocas, y *Shangdi* aparece relacionado con los reyes sabios de antaño.

Este es, posiblemente, el elemento religioso más antiguo junto con el ritual, pero a diferencia de este, desaparecerá a partir de la dinastía Zhou. Este elemento religioso es importante, pero por motivos cronológicos y de existencia no puedo considerarlo como el elemento más importante en la tradición confuciana.

7.2. El Cielo

Como ya he comentado, Taylor considera el Cielo como el elemento fundamental que hace del confucianismo una tradición religiosa. Recordemos que, según él, para saber lo que hace que una tradición sea religiosa, es necesario ser capaz de identificar algo dentro de la tradición que sea considerado como un Absoluto, es decir, lo que se considera como el punto final y la meta, más allá de la cual no hay otra cosa, que se convierte en la fuente de sentido y motivación para el individuo y la comunidad por igual. Este autor nos va guiando hacia el concepto al que quiere llegar y dice que uno no tiene que buscar mucho para encontrar este elemento en la tradición. Es un componente fácilmente identificable y clave en la tradición, pero que rara vez se le da toda la extensión de significado que lleva su centralidad religiosa en el desarrollo de la tradición confuciana. El elemento que reivindica Taylor como Absoluto es *Tian*, o sea, el Cielo (Taylor, 1998: 88).

Argumenta Taylor que a lo largo de dos mil quinientos años de historia confuciana, *Tian* ha estado en el centro del pensamiento y la práctica confuciana y que se puede argumentar que es el punto en torno al cual todo el pensamiento y la práctica confuciana se definen en última instancia. Hay poco debate sobre la centralidad del concepto de *Tian*, con la excepción de la obra de Robert Eno. El debate se centra en

cómo interpretar la ubicación de *Tian*, es decir, si es trascendente o immanente, si posee un poder sobrenatural o es simplemente el proceso natural.

Me parece lógica la idea de Taylor de que si hubiese un Absoluto en la tradición confuciana, ese sería *Tian*. Esta afirmación tiene muchas de posibilidades cuando se habla de la doctrina de Confucio. El debate de si el Cielo de Confucio es trascendente o immanente, o si posee un poder sobrenatural o es tan solo un proceso natural, para mí se decanta hacia un lado cuando uno lee, relee y estudia las *Analectas* y observa que *Tian* poco tiene de proceso natural y mucho de poder sobrenatural. Si no ¿cómo se explicaría que el Cielo otorgue o arrebate el poder a unos o a otros dependiendo de su conducta? O ¿cómo explicar que el Cielo conoce el interior de las personas como afirmaba Confucio? Y ¿cómo se explica que el Cielo proteja a aquél que sigue su Mandato? (*Analectas* 7:22- 6:26 y 14:37, Pérez Arroyo, 2002: 111, 104 y 169). Existen muchos ejemplos en las *Analectas* que afirman esto, pero existen muchos más en los *Cinco Clásicos* de los cuales Confucio extraía sus enseñanzas. Pero es cierto que el *Tian* chino ha adquirido también otros sentidos más naturalistas, como explicaré enseguida.

Sin embargo, quiero hacer hincapié primero en que, aunque en una tradición exista un Absoluto, sin el conjunto de todos los elementos no se puede dilucidar el carácter de dicha tradición. *Tian* es un elemento muy importante, estoy de acuerdo, pero la tradición no sería la misma ni su carácter religioso sería el mismo, si no fuese por *li*, el ritual. Además de *Tian* y *li* creo que hay otros que pueden ser muy importantes como *Tianming*, el Mandato del Cielo. También, incluso, los oráculos, instrumento de comunicación entre los vivos y los espíritus, algo muy cotidiano en época de Confucio y muy utilizado por los sabios reyes que él admiraba. Los oráculos, con su carácter mágico-religioso, llevan acompañando la tradición de los chinos durante los primeros momentos de su historia, como así atestiguan los huesos oraculares de los Shang o los caparazones de tortuga, por lo tanto son más antiguos que *Tian*. Aun así, reconozco que el Cielo o el ritual, por este orden son más importantes. Pero, creo que el confucianismo tiene otro elemento de carácter religioso no menos importante que estos dos el cual comentaré al final de este apartado.

Taylor trama su hipótesis en dirección a demostrar que el camino a la sabiduría es la vía hacia el Cielo, que es el Absoluto. De esta forma, ser sabio se convierte en una

meta sagrada a través de la tradición confuciana y la sabiduría implica la existencia de un proceso de transformación hacia el Absoluto. El proceso de transformación es hacia el Cielo, que es un Absoluto. Esta transformación está en el núcleo de la naturaleza religiosa de la tradición confuciana. Lo que hace que la tradición sea religiosa es la existencia del Absoluto y la capacidad que ofrece la tradición de avanzar hacia ese estado Absoluto. La tradición misma se convierte así en el medio por el cual este proceso de transformación último se lleva a cabo. Esta, a grandes rasgos es la interesante propuesta de Taylor.

Para Taylor hay una diferencia entre tener una dimensión religiosa y ser un Absoluto religioso. El Absoluto, para él, es el núcleo de una tradición religiosa. Para este autor, en el confucianismo, el ritual tendría dimensión religiosa pero no sería el núcleo de la tradición religiosa. Sin embargo para Taylor *Tian*, el Cielo, sí tendría ese carácter de Absoluto y por tanto este sería el núcleo de la tradición religiosa en el confucianismo.

No hay que dar por sentado que para considerar una tradición religiosa hay que identificar un único elemento religioso, como el Absoluto. Pienso que el carácter religioso de una tradición lo conforman un conjunto de elementos, no uno único como, apoyado en Wach, explica Taylor llamándolo Absoluto, refiriéndose al elemento más importante. Por lo tanto, buscar un único elemento responsable de ese carácter en la tradición me parece demasiado simple. Buscar ese Absoluto que pretende Taylor, que parece que anula el efecto de los demás elementos, a mi juicio, no es acertado. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Taylor en que *Tian* es el elemento más influyente en el carácter religioso de la tradición (para mí junto con el Camino), pero no estoy de acuerdo en que los demás elementos sean más insignificantes o consecuencia de la tradición, o simplemente una respuesta religiosa de la tradición. Para mí, es un todo, que no se puede mutilar en partes, y por el hecho de que una de esas partes sea la más importante, por sí sola, esta parte no tendría la suficiente fuerza para dar un carácter (en este caso religioso) a una tradición. Esa es la diferencia, yo no creo que el núcleo o Absoluto que busca Taylor, apoyado en Wach, sea suficiente por sí mismo; necesita de esos elementos de “menor rango” para que la tradición se convierta en religiosa.

El Cielo es uno de los elementos más importantes de la tradición religiosa, para Taylor el más importante de todos. El Cielo es nombrado más de cincuenta veces en las *Analectas*. Otras muchas, en la *Gran Enseñanza*, en el *Justo Medio*, en el *Mencio* y más aún en los *Cinco Clásicos*.

En las *Analectas* Confucio declara que el único que sabe de él y le conoce es el Cielo (*Analectas*, 14: 37 Pérez Arroyo, 2002: 169). Si se analiza esta declaración, esta solo puede ser hecha por alguien quien tiene muy presente al Cielo en sus pensamientos, pues es una frase de alguien que tiene una relación íntima con el Cielo.

Hay quien se apoya en el versículo de las *Analectas* (*Analectas*, 17: 19 Pérez Arroyo, 2002: 194) para afirmar que Confucio no creía en un dios antropomórfico sino en el Cielo, esto terminó derivando en el principio metafísico *li* en el neoconfucianismo. Confucio lo único que dice aquí es que las estaciones se suceden y siguen su curso y todas las cosas se producen y por eso dice ¿acaso habla el Cielo? Lo que demuestra esto es que ya estamos en otra época y el Señor de lo Alto ha sido reemplazado por el Cielo pero, ¿acaso el Cielo en el confucianismo no es el principio de todas las cosas como se indica en el *Yijing*? Que el neoconfucianismo, siglos después, identificara el Cielo de Confucio con el principio metafísico *li*, nada tiene que ver con el concepto sagrado que Confucio tenía del Cielo. Porque si no, no se entendería que diga en las *Analectas* Confucio “...el único que me conoce es el Cielo” (*Analectas*, 14: 37 Pérez Arroyo, 2002: 169), o “... si he obrado mal que el Cielo me castigue” (*Analectas*, 6: 26, Pérez Arroyo, 2002: 104). Qué tiene esto último de metafísico, más bien lo tiene de sagrado o religioso. El versículo de las *Analectas* (*Analectas*, 17: 19 Pérez Arroyo, 2002: 194) de las *Analectas* se refiere al carácter creativo del Cielo y eso solo significa que es el Principio Creativo como expresa el hexagrama número 1 del *Yijing*. Es una de sus características como explica Xinzhong Yao, pero este autor dice que es bastante claro que para Confucio el Cielo era una especie de Ser trascendental que determina el rumbo de los seres humanos (Xinzhong Yao, 2001: 181) y algo parecido piensa Needham (Needham, 1969: 63). No es un Dios antropomórfico, pero no solo es un Cielo que establece orden y hace que las estaciones sigan su curso. Es un Cielo sancionador y determinante en el destino de los hombres.

Se hace hincapié en unas pocas, muy pocas, frases de Confucio para calificar esta doctrina de agnóstica. Confucio dijo que prefería no abordar asuntos relacionados con dioses y espíritus (*Analectas*, 7: 20, Pérez Arroyo: 111), pero, como explica Anna Sun, no se puede pasar por alto la importancia de la práctica ritual para Confucio, pues hay abundantes discusiones sobre el correcto desempeño de los rituales en los *Analectas*.

Dicho esto, ahora tenemos que fijarnos en que el concepto de *Cielo* tiene varios significados, de los cuales tres son los que con más frecuencia salen en el contexto confuciano, es decir, según las tres dimensiones que explica Xinzhong Yao: en su connotación metafísica y física, aplicado al ámbito de lo espiritual y en un contexto moral. El objetivo de aclarar el concepto Cielo es de suma importancia, porque de la distinta interpretación que se le da depende la disyuntiva de colocar a la doctrina de Confucio dentro o fuera del ámbito religioso. Según los confucianos los fundamentos que rigen el mundo serían: el Cielo, la tierra y los seres humanos, originando todas las cosas. El Cielo las genera, la tierra las nutre y los seres humanos las perfeccionan. Cielo, tierra y humanos, estos tres elementos constituyen el mundo confuciano.²⁴⁸

A continuación voy a explicar muy brevemente los tres conceptos más importantes del Cielo confuciano comentados por Xinzhong Yao. El primero, a grandes rasgos, sería en su concepción espiritual y como fundamento confuciano: es indudable que el Cielo es el punto focal donde convergen todas las creencias confucianas y que los confucianos consideran al Cielo como su autoridad espiritual suprema. Como Ser transcendental, se cree que el Cielo tiene el poder de determinar el rumbo del mundo natural y humano. En opinión de Confucio, el Cielo es el poder transcendental que garantiza la armonía entre lo espiritual y lo secular y entre la naturaleza humana y el destino humano. En los clásicos confucianos y en las prácticas religiosas imperiales se alude al Cielo como un ser divino que controla y determina el mundo humano. El Cielo no es solo el creador de la vida, el supremo gobernante del universo, sino también un justo administrador de los asuntos humanos.

²⁴⁸ Esta idea que recoge Xinzhong Yao en su obra *El Confucianismo* en la página 177 procede del *Chunqiu Fanlu Yizheng*, 1992, página 168. El *Chunqiu* es el Clásico conocido como *Los Anales de Primavera y Otoño*. El *Zhong Yong* (*Justo Medio*) también dice al respecto en el capítulo 22 "...Al que le es permitido ayudar al Cielo y a la Tierra en sus transformaciones y cuidados también le será permitido formar un trío en pie de igualdad, con el Cielo y con la Tierra.

El siguiente, muy resumido, sería el Cielo y los principios morales: la concepción del Cielo como Ser Supremo está estrechamente relacionada con el entendimiento del Cielo como una serie de principios morales. El Camino del Cielo se haya primordialmente en la senda moral que las personas llevan en su vida. El Cielo otorga a los humanos el Mandato, merced al cual el mundo puede ser gobernado justamente. La concesión y la retirada del Mandato son una cuestión de juicio moral. Como el Cielo encarnado en la naturaleza humana se identifica con el Camino, el cultivo del Camino se convierte en la fuente de la doctrina y la instrucción confuciana. El Camino del Cielo significa moral: seguir el Camino del Cielo es llevar una vida virtuosa.

El Cielo como gobernante divino antropomórfico y como encarnación y generador de virtudes supremas es clave para la comprensión del Camino confuciano del Cielo. Sin embargo, hay también con respecto al Fundamento confuciano una dimensión naturalista en la cual el Cielo se entiende primordialmente como Naturaleza. Entendido el Cielo como Naturaleza conduce a la armonía entre los seres humanos y su entorno. Para los confucianos naturalistas, el Cielo es la fuerza que hay detrás de toda la diversidad y la variedad que resultan de los cambios constantes y regulares. En consecuencia, la Ley Natural en un contexto confuciano es el principio de los constantes cambios, a través de los cuales se da vida a todas las cosas. El Cielo como Naturaleza guarda estrecha relación con el concepto de *qi*, la fuerza material vital.

Esto sería a grandes rasgos un breve resumen de los tres conceptos más importantes del Cielo confuciano comentados por Xinzhong Yao (Xinzhong Yao, 2001: 181-193). Para los que defienden que el confucianismo está totalmente desligado de lo sagrado, algunos significados del concepto Cielo no son tenidos en cuenta. Desde esta perspectiva, cada vez que Confucio, o cualquier discípulo suyo, o Mencio, hacen una alusión al Cielo, no tendría en absoluto ninguna connotación sagrada. Los que piensan así hacen caso omiso o niegan algunos de estos significados del concepto de *Cielo* que explica Xinzhong Yao, por ejemplo, cuando es aplicado a la esfera de lo espiritual. Según este enfoque cuando se hacen sacrificios al Cielo, cuando se le teme o cuando se le venera, no tendría una connotación espiritual.

Muchas citas del *Ta Hiao (Daxué)*²⁴⁹ traducido como *Gran Enseñanza, Aprendizaje, o Gran Ciencia*, ponen de relieve la importancia de cultivar, ilustrar y desarrollar la virtud, y que esta es un don preciado que hemos recibido del Cielo. Para el confucianismo el Cielo no es solo el creador de la vida, el supremo gobernante del universo, sino también un justo administrador de los asuntos humanos. Es venerado y respetado con temor, en el sentido de que se le considera la sanción definitiva de la conducta humana y de los cambios sociales. En consecuencia, se considera como crimen más grave ofender al Cielo o infringir las normas del Camino del Cielo. Confucio dijo al respecto en las *Analectas* que quien ofende al Cielo no tiene a quien rogar (*Analectas*, 3: 13, Pérez Arroyo 2002: 80). Se sentía más protegido por el Cielo cuando su conducta era correcta. Siglos después los confucianos consideran al Cielo como su autoridad espiritual suprema; creen que el Cielo tiene el poder de determinar el rumbo del mundo natural y humano, y Confucio creía que el Cielo garantizaba la armonía entre lo espiritual y lo secular. Confucio, en mi opinión, era profundamente religioso y aunque sus enseñanzas éticas eran humanistas es muy difícil no impregnar estas de su religiosidad.

En la doctrina de Confucio la conducta es muy importante, incluso lo más importante, pero no hay que olvidar que para Confucio es el mismo Cielo quien te sanciona si no te comportas bien y quien te premia si así lo haces. Y es el mismo Cielo quien ha introducido en los humanos ese germen para que las acciones sean rectas. Por eso dice en las *Analectas* que el Cielo produjo la virtud en él. Quién sino el Cielo, según Confucio, te protege cuando sigues el Camino recto, cuando tu conducta se adecua al Bien, cuando no te apartas de su Ley.

En la China milenaria el destino de una dinastía dependía de que recibiese de manera permanente bendiciones del Cielo. Según los Zhou, el Cielo sin piedad envió a la ruina a la dinastía Shang (1384-1112 a. C).²⁵⁰ Habiendo perdido la dinastía Shang el Mandato del Cielo, lo recibieron en su lugar los Zhou, que gobernaron más de ochocientos años. Ocho siglos en una dinastía es mucho tiempo. Obsérvese a modo comparativo que la dinastía de los Austrias, por poner un ejemplo, duró solo dos siglos; la de los Borbones lleva poco más de tres siglos, la dinastía de los Qin, responsable de

²⁴⁹ La autoría de los discípulos de Confucio en este libro está en discusión.

²⁵⁰ También llamada Yin.

la quema de la mayoría de los textos confucianos, duró tan solo veintisiete años. Esta corta duración sería debida, bajo el punto de vista de un confuciano, a que esta dinastía no seguía el Mandato del Cielo. Los confucianos creían firmemente que era esencial que toda dinastía nueva recibiese el Mandato del Cielo, esto era una condición necesaria para que una dinastía siguiese gobernando, y la sustitución de una dinastía por otra solo era posible si había sido bendecida por el Cielo. El *Liji* o *Libro de los Ritos* otro de los *Cinco Clásicos*, confirma a lo largo de sus páginas que ofrecer sacrificios al Cielo es esencial para la paz y la armonía del Estado (Legge, 1885). Por otro lado se cree que el Cielo regula el camino de los humanos y les ordena que cultiven la rectitud, que no hagan nada, ni siquiera en privado, de lo que se puedan avergonzar, y que no se interesen solo por el resultado de sus obras. Se demuestra así la Ley moral que el Cielo impone.

Hay que tener en cuenta que en el confucianismo el Cielo ordena que los humanos cultiven la rectitud junto a la razón. Esta por cierto ha sido recibida del mismo Cielo. En la *Gran Enseñanza* dice que sus objetivos básicos consisten en el cultivo de la virtud. El comentario de Zheng Zi, discípulo de Confucio, dice al respecto:

En el Aviso a Kang se dice: Fue capaz de hacer brillar su virtud...En el Tai Jia se dice: Él contemplaba y estudiaba los luminosos mandatos del Cielo...En el Canon del emperador se dice: Era capaz de hacer brillar su extrema virtud (La *Gran Enseñanza*, Pérez Arroyo, 2002. 1: 387)

Lo que pretendo con todo esto es hacer entender que la virtud y el Cielo están íntimamente ligados en la doctrina de Confucio, sin que eso suponga restarle ni un ápice de su carácter sagrado al Cielo. Confucio creía que ser abandonado por el Cielo era una señal fatídica para una persona. En este aspecto es ilustrativa a modo de ejemplo la siguiente anécdota que le ocurrió al Maestro cuando visitó a Nanzi, esposa de Ling Kong, príncipe del reino de Wei. Esta princesa tenía mala fama debido a sus relaciones con su hermanastro Zhao. El discípulo de Confucio Zilu se disgustó por esta visita del Maestro y se lo hizo saber. El Maestro se inclinó con respeto y humildad exclamando: “Que el Cielo me castigue, en todo lo que haga mal, que me castigue el Cielo” (*Analectas*, 6: 26. Pérez Arroyo, 2002: 104).

Aunque Confucio pensó que no había nada inadecuado en su conducta, se dio cuenta de que aquello podría dar lugar a graves interpretaciones equivocadas, por eso invocó al Cielo, mostrando así que confiaba en la supremacía del Cielo como sanción religiosa de la integridad humana, mostrando confianza en su justicia. Creo que este es un ejemplo claro de que la religiosidad del Maestro estaba fuera de toda duda ¿Hacía saber Confucio a sus discípulos sus creencias? O dicho de otra manera, ¿eran conscientes los discípulos de la religiosidad de su Maestro? Hay que recordar que Confucio nunca escribió nada. Las *Analectas*, por ejemplo, las escribieron sus discípulos o discípulos de sus discípulos. Si en estos textos aparecen tantas alusiones al Cielo por parte de Confucio es porque de una forma u otra sus discípulos lo sabían y si estos lo sabían no hay ninguna razón para pensar que Confucio no hablaba con ellos del Cielo.

Otra cosa distinta es lo que ocurriera siglos después, cuando el neoconfucianismo llevó la creencia tradicional espiritual en el Cielo en direcciones racionales y morales. Pero en época de Confucio no era así. El Cielo, no era solo un guardián pasivo, sino activo, iniciador de las virtudes. Se creía que el Camino del Cielo generaba la capacidad moral en los seres humanos. El Cielo protegía a los que seguían ese Camino. Como indican las *Analectas*, Confucio puso su fe en el Cielo cuando estuvo a punto de que lo mataran y de esta forma consiguió liberarse de todo miedo. Aseguraba que el Cielo había engendrado en él la virtud y por lo tanto no tenía que temer a un hombre como Huan Dui (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo: 111).

Confucio enseñaba una doctrina moral y hablaba poco o nada de elementos sobrenaturales sagrados. Sin embargo del Cielo y los rituales y ofrendas estaban en muchos de los dichos del Maestro. Con los temas de espíritus, de la muerte y de la divinidad no estaba en disposición de poder demostrar nada al respecto.²⁵¹ En cambio, ¿Se puede afirmar que una doctrina carece de elementos sagrados, cuando su origen nace gracias a uno de los elementos más sagrados que existen? La doctrina de Confucio refleja su virtud y esta es engendrada por el Cielo (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo: 111).

²⁵¹ Posiblemente utilizaba el mismo razonamiento que siglos después usaría Kant: que no es posible demostrar la realidad empírica de una revelación divina.

Tan grande era la fe de Confucio en el Cielo, que exclamó que era el Cielo el único que le conocía (*Analectas*, 14: 37 Pérez Arroyo, 2002: 169). Zi Kong, discípulo suyo le pidió explicaciones por esas palabras y su Maestro le contestó que nadie le conocía, que no se quejaba del Cielo, ni guardaba rencor a los hombres y que había llegado a conocer las cosas más elevadas, el único quien le conocía era el Cielo.

Para los confucianos el Cielo es el juez último de los humanos y de sus valores o méritos. Si un hombre tiene fe en el Cielo no se verá apartado de su senda por sus éxitos o fracasos en este mundo. La confianza confuciana y su optimismo en el curso de la vida humana se basan con gran fuerza en la fe en el Cielo.

Como explica Xinzhong Yao, el Cielo llena de bendiciones a quien respeta la Ley o sigue su Camino y sanciona al que no la respeta o se desvía mucho del Camino, o sea, será víctima de la ira del mismo Cielo. En el confucianismo el Cielo es un ser supremo que puede sancionar la conducta moral. Mencio decía que los que siguen al Cielo serán conservados y los que están contra del Cielo serán aniquilados. Por lo cual, un confuciano dedicará su vida al aprendizaje, a la educación y a la transmisión de la cultura antigua por su fe en el Mandato del Cielo. Mencio recita una frase del *Shi Jing*²⁵² y resume así la influencia de la Ley del Cielo en los hombres: “Obra siempre de acuerdo con el mandato celeste y encontrarás para ti mucha felicidad” (*Libro de Mencio*, 2a: 4, Pérez Arroyo, 2002: 244).

Los confucianos creen que el Cielo establece un modelo para los modos de conducta humana. El Camino del Cielo significa moral y seguir este Camino es llevar una vida virtuosa. Se suele decir que fueron los neo-confucianos a partir del S.XII los que desarrollaron la concepción moral del Cielo y aplicaron el Camino a la vida cotidiana, pero en mi opinión, ya Confucio enseñaba esto. El Cielo en el confucianismo no solo es sancionador, también es el motor y creador de todas las virtudes. Confucio dijo en las *Analectas* “El Cielo produjo la virtud en mí” (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111). Por lo tanto, no es un invento neo-confuciano. La concepción del Cielo como Ser Supremo está estrechamente relacionada con el entendimiento del Cielo como una serie de principios morales. Es la encarnación de las virtudes morales y puede

²⁵² Libro de la Poesía. Traducido al castellano por Carmelo Elourdy como el Romancero chino.

producir estas en los humanos. El Cielo confirma al gobernante su voluntad y lo legitima, esto se trasluce a través de la voluntad del pueblo.²⁵³

Es importante resaltar que hay un aspecto del Cielo como Ley Natural, que es el que normalmente utilizan algunos autores que defienden la no religiosidad del confucianismo, negando al Cielo confuciano todas las demás cualidades. Para estos, sobre todo para los neoconfucianos, el Cielo sería el motor que origina los cambios a través de los opuestos Yin y Yang, pero ignorarían los otros significados como “generador de virtudes” y “sancionador de la conducta”. Tengo la seguridad que de existir el aspecto de Ley Natural en época de Confucio, no le hubiese interesado lo más mínimo, por no tratar de la virtud y de la conducta.

Como todas las cosas se originan en el Cielo y como los humanos se originan en sus antepasados, los sacrificios importantes están encaminados a expresar gratitud a los originadores (Cielo y antepasados), para recordar los comienzos. Para los confucianos el elemento sagrado, en este caso ritual y sacrificio, interfiere entre el Cielo y los humanos, entre estos y los antepasados. Por este motivo, este aspecto si le interesaba mucho más a Confucio.²⁵⁴

Ha habido períodos en la historia de China que no siempre el Cielo ha tenido tanta influencia. Como escribe Yuri Pines, los escritos de los Zhou del Oeste²⁵⁵ comparados con los escritos del período de los Reinos Combatientes, reflejan una enorme brecha entre sus actitudes hacia la autoridad divina. La mayoría de los documentos Zhou occidentales del *Shujing* y las odas del *Shijing* presentan al Cielo como la base y el guardián del orden político, cuya voluntad debe seguirse como consejo. En contraste, la mayoría de los textos del período de los Reinos Combatientes descuidan en gran medida la voluntad del Cielo y ningún pensador de los Reinos Combatientes, con la excepción de Mozi, asigna a las fuerzas divinas un papel significativo en la vida política y social (Pines, 2002: 55). Ocurrió un cambio importante entre un período y otro en las relaciones humanas con lo trascendental. Pero, hay que recordar que Confucio transmitía la cultura y doctrina de los Zhou occidentales.

²⁵³ El pueblo, en época de los Zhou, podía abrir los brazos a un nuevo gobernante si era virtuoso en contra de un gobernante tirano.

²⁵⁴ El siguiente apartado se lo dedico entero a este aspecto, el ritual.

²⁵⁵ Los Zhou del Oeste desaparecen en el 771.

Durante todo el período de Primavera y Otoño²⁵⁶ y algo más allá en el tiempo, la actividad en la vida religiosa siguió en todos las capas de la sociedad. Los sacrificios siguieron siendo una actividad estatal importante y la adivinación fue motivo de consulta rutinariamente antes de realizar proyectos importantes. En mi opinión lo que dice Pines es muy importante para lo que intento demostrar. Este autor trata de esclarecer que detrás del ceremonial, a primera vista inmutable, una profunda reevaluación de las relaciones humanas con poderes extrahumanos comienza a tomar lugar. Cada vez más intelectuales del período Primavera y Otoño iban llegando a la conclusión de que los asuntos humanos deberían resolverse aquí y ahora, sin recurrir a la autoridad divina. Pines explica que estos pensadores ya no consideraban a las deidades como guardianes de las normas éticas; las normas éticas se hicieron importantes en sí mismas y no necesitaban protección sobrenatural. También cuando la adivinación se usaba para fines inmorales, no podía tener éxito. Las acciones inmorales no pudieron traer buena fortuna extrahumana. Los poderes tenían que seguir este principio. La fuente del éxito y el fracaso en la política y la vida privada por igual, estaba en el ámbito humano (Pines, 2002: 56-85).

Yuri Pines concluye que el período de Primavera y Otoño fue testigo de una profunda transformación de la relación del hombre con lo trascendental. Este cambio no fue revolucionario. No obstante, a medida que las voces escépticas con respecto a la destreza política del Cielo y las deidades se hicieron más pronunciadas, la creencia tradicional en el orden político decretado por el Cielo se fue desvaneciendo. El estado de ánimo dominante era que el Cielo inescrutable no podía servir como garante de la estabilidad política y social. Aun menos podrían los espíritus y las deidades, cuya mera existencia fue puesta en duda por muchos. Por lo tanto, los pensadores del período Primavera y Otoño, como argumenta este autor, se volvieron cada vez más cómodos y vincularon la solución para los problemas políticos y personales al aquí y ahora, comenzaron a centrarse en los asuntos humanos más que en asuntos trascendentales. Este cambio del punto de referencia de lo divino al futuro discurso intelectual de forma mundana se convirtió en un punto de inflexión en la historia intelectual de China (Pines, 2002: 87-88).

²⁵⁶ Este período también recibe el nombre de Chunqiu.

Me parece muy importante esto que apunta Pines, pues se puede concluir que la desacralización del Cielo no fue algo revolucionario en época de los Song, como apuntan algunos autores, sino que fue algo paulatino que ya empezó a mostrarse en los últimos años del período Primavera y Otoño. Por otro lado, este cambio que estaba surgiendo era motivo de preocupación profunda para Confucio y era uno de los motivos por el cual sus discursos estaban llenos de alusiones a los Zhou occidentales y su época de esplendor que el tanto ponía en sus ejemplos.

Cuando Confucio pronunció estas palabras “transmito no innovo” (*Analectas* 7: 19 Pérez Arroyo, 2002: 111), lo hizo porque así lo pensaba, el no mentía. Si la piedad filial es pensar, hablar y actuar como aquel que ha sido tu guía durante mucho tiempo, Confucio pensaba, hablaba y actuaba como los gobernantes de la dinastía Zhou. Por esta regla de tres, Confucio tenía que creer en la idea de Cielo que creía el rey Wen o el Duque de Zhou. De hecho en las *Analectas* aparece la palabra Cielo en más de cincuenta ocasiones, uno de los motivos, no el único, por el cual no se puede considerar la *Analectas* como un libro sin elementos sagrados o religiosos. No entiendo cómo se puede dar por bueno el argumento de algunos académicos al considerar que los partidarios de la religiosidad del confucianismo solo se pueden apoyar los *Cinco Clásicos* y no en los *Cuatro Libros* (*Analectas* incluido).

Joaquín Pérez Arroyo define así el Cielo confuciano:

El Cielo es un poder superior, pero no está ni personalizado, ni claramente separado del mundo. No es algo meramente pasivo, puesto que de él vienen acciones y mandatos, pero en ningún momento se deduce que sea un dios al estilo del judeocristiano, es decir único, creador del mundo y providente (Pérez Arroyo, 2002: 15).

Efectivamente, como dice Pérez Arroyo estas características que el nombra del dios judeocristiano no las tiene el Cielo confuciano. Pero esto no le quita un ápice su carácter sagrado, porque, como dice este autor, es un poder superior del cual vienen mandatos, también premios, castigos y además es generador de las virtudes en el hombre. Si para ser sagrada una divinidad tiene que tener las mismas características del dios judeocristiano se caería en el religiocentrismo.

A lo largo de este apartado, estoy tratando de demostrar el carácter sagrado del Cielo confuciano, para que no haya ningún tipo de dudas que se trata de uno de los elementos sagrados más importantes de la tradición confuciana. Para algunos autores, como Taylor, el más importante.

Se han hecho varios intentos para interpretar el papel del Cielo, de Confucio y de la tradición confuciana. Algunos estudiosos han tratado de diferenciar a Confucio de la tradición heredada y transmitida por sostener que el concepto “Cielo” de Confucio no es el concepto que tenía la dinastía Zhou. En concreto, Confucio es visto como el inicio de la tradición humanista, que se interpreta como un rechazo de la visión religiosa del mundo anterior. Ha habido interpretaciones estándar de Confucio que se han centrado en su papel de proporcionar una separación radical con las tradiciones religiosas anteriores que vieron al Cielo como un dios de lo alto. Así piensa, por ejemplo, Ala-tsit Chan.²⁵⁷ El Cielo se convierte así en una estructura central que se define por el contenido moral del universo, pero no una autoridad religiosa. Es esta interpretación la contribución del confucianismo en China, que fue visto como la liberación de toda autoridad religiosa y como el advenimiento del humanismo.

No estoy de acuerdo con estos puntos de vista de Ala-tsit Chan. No puedo negar que ha sido el neoconfucianismo e incluso el propio confucianismo con el tiempo, el que ha dado un papel distinto al Cielo al que le asignaron los Zhou. Pero, de ningún modo estoy de acuerdo con afirmar que el Cielo de Confucio y el de los Zhou no eran el mismo. No encuentro ninguna diferencia entre el Cielo de los Zhou y el de Confucio. En los dos casos es una divinidad ordenante, sancionadora y generadora de virtudes y en los dos casos tiene un papel fundamental en la vida y comportamiento, tanto de los reyes de la dinastía Zhou, como de Confucio.

Otros estudiosos han tratado de mantener una calidad religiosa al Cielo pero han eliminado toda posibilidad de interpretación que sugiera que conserva las cualidades del dios de lo Alto de los gobernantes de la dinastía Zhou. La discusión se centra en la capacidad del Cielo para tener esa calidad de trascendencia. Si el Cielo funcionó como

²⁵⁷ Para profundizar más en este tema, véase cap.1y 2 de *A Source Book in Chinese Philosophy* de Ala.tsi Chan.

un dios de lo Alto, entonces parecería tener trascendencia como parte de su naturaleza. El argumento, a veces se hace eco de la preocupación inicial de diferenciar el humanismo de Confucio de una visión religiosa del mundo anterior. El Cielo, desde este punto de vista, puede contener trascendencia, pero representa un paso radical hacia una autoridad no religiosa, absoluta filosófica, como argumenta Feng Youlan (Feng, 1983: 54-59).

No comparto esta idea de Feng Youlan. Creo que hay un salto más radical de la divinidad de los Shang a la divinidad de los Zhou, que del Cielo de estos al de Confucio. La divinidad de los Zhou a diferencia del de los Shang comenzó a tener más en cuenta la conducta para sus dones o castigos que en el período anterior. Esto hace que el humanismo y la ética aparezcan en esa época más, sin embargo, la divinidad no pierde peso en absoluto. Pero, repito, no veo diferencia alguna entre el Cielo de los Zhou y el de Confucio. Atención, que digo el de Confucio y no digo el de época de Confucio. Porque la desacralización en el período de los Reinos Combatientes y a finales de Primavera y Otoño, es lo que lleva a Confucio a reivindicar la época de los Zhou occidentales. Confucio se pensaba transmisor del Cielo de los Zhou, porque era en el mismo que él creía.

Taylor explica que otros han tratado de eliminar el elemento de trascendencia en su totalidad, con el argumento de que el significado confuciano del Cielo reforzó las enseñanzas de Confucio centradas en la relación de la persona y la comunidad (Taylor, 1998: 88). Aquí es donde se encuentra la fuerza del argumento de Robert Eno, que sugiere que el Cielo proporciona una red para la estructura de la sociedad a través de la preservación de la actuación y las habilidades del ritual (Eno, 1990: 30-63). Otros como Hall y Ames dicen que el Cielo es central, pero no trascendente (Hall y Ames, 1987: 201-216). Estos últimos también defienden que el Cielo, tomado en tiempos remotos aún está enlazado a una autoridad religiosa, a un dios superior externo, pero se va convirtiéndose para los confucianos en el principio centrado en la naturaleza moral del individuo y de la comunidad. En este sentido, el Cielo se recrea en el contexto del confucianismo, definiéndose este principalmente en términos de sus enseñanzas humanísticas, no en términos de una enseñanza de la trascendencia.

Taylor recalca que es lamentable que se haya prestado tanta atención a la cuestión de la trascendencia en el Cielo, como si su existencia o no fuese la clave para entender el carácter religioso de la tradición en su conjunto. A menudo aquellos que ahora quieren eliminar la categoría de trascendencia en el Cielo discuten en términos de la apropiación cultural de las categorías occidentales y piden que la tradición y su terminología sean interpretadas a través de su propio contexto. En la tradición neoconfuciana, *Tian* (Cielo) se convierte en *Tian-li*, Principio del Cielo, la estructura moral subyacente de todas las cosas. Según Taylor dentro del neoconfucianismo, el Absoluto se expresa con mayor frecuencia, ya sea como *Li*, Principio, o *T'ien-li*, Principio del Cielo. Pero Taylor no está seguro de que sea particularmente importante establecer si *T'ien* o *T'ien-li* es trascendente o immanente como un problema en la determinación del carácter religioso de la tradición. Taylor sostiene que plantear la cuestión de la naturaleza religiosa en términos de categorías de trascendente o immanente es pasar por alto la naturaleza fundamental de lo que significa ser religioso (Taylor, 1998: 89).

A la conclusión final que quiere llegar Taylor, es que en las referencias constantes y repetidas al Cielo a lo largo de los escritos de Confucio, se muestra como la meta de la humanidad y el punto final, el Cielo es funcionalmente un Absoluto. Porque más allá del Cielo no hay una meta más alta (Taylor, 1998: 90).

Para Taylor en el centro de la tradición confuciana se encuentra el Cielo o el Principio del Cielo y funciona como un Absoluto. En última instancia, sin embargo, el grado en que el confucianismo es religioso depende no solo en la identificación de un Absoluto, sino también de la aclaración de la relación entre el individuo y ese Absoluto. Y por último, según Taylor ha defendido, la religión como un medio para la transformación final. El Cielo como Absoluto, es lo que se considera como último. El siguiente paso de Taylor es poder identificar la relación del Cielo con el individuo que permite el proceso de transformación hacia lo que es último.

Lo que Taylor intenta probar es la capacidad de la tradición de ofrecer un Absoluto como meta. Para ello Taylor explica la relación de la humanidad y el Cielo en el confucianismo, que se ve en términos de un movimiento de la humanidad hacia el Cielo, el Absoluto; es decir, hacia lo que es último. La relación de la humanidad y el

Cielo o Principio del Cielo, está representado con mayor frecuencia en la literatura confuciana a través de la forma más elevada o el tipo ideal de ser humano. Este tipo ideal se conoce como el sabio y se presenta como un punto de referencia en toda la historia de la tradición. El sabio es visto como la figura que entiende al Cielo o al Principio del Cielo y es una figura que ha participado en este proceso de relación y por lo tanto progresado hacia el objetivo. Según explica Taylor, este movimiento hacia la meta sugiere un proceso de transformación que ha sufrido el sabio. Debido a que el objetivo es el Absoluto, la transformación es en sí misma la transformación final. Lo que esto sugiere es que el sabio es una figura de un estado transformado del ser. Esto prueba o verifica la capacidad de la tradición de ofrecer no solo un Absoluto, sino un Absoluto que es una meta y que se puede alcanzar (Taylor, 1998: 91).

Taylor no selecciona al sabio o a esa transformación final como Absoluto, sino al Cielo, que para él es quien lo hace posible.²⁵⁸ La prueba viviente de las tradiciones del sabio se encuentra en los *Clásicos*. El sabio, según el planteamiento anterior de Taylor, es una figura religiosa. Él es la figura que oye los caminos del Cielo y los manifiesta para la humanidad. Los *Clásicos* confucianos son los registros de los sabios sobre el Camino del Cielo. Taylor por consiguiente hace una regla de tres: si el sabio es una figura religiosa, entonces los registros de los sabios es un registro religioso (Taylor, 1998: 91).

El objetivo de los confucianos era la sabiduría y estableció a los sabios como modelos para la emulación y el objetivo del proceso de aprendizaje. Argumenta Taylor, que según los primeros registros literarios, los sabios representaban la más alta encarnación de la virtud y la plena manifestación de la Ley del Cielo. Y dice que ellos trajeron la paz al mundo porque gobernaron con la realización completa del Camino del Cielo,²⁵⁹ según la tradición (Taylor, 1998: 92).

Para Confucio la relación entre la humanidad y el Cielo fue demostrada por la existencia de los sabios, pero la sabiduría en sí no era vista como un objetivo alcanzable para el individuo. El objetivo era un estado más modesto, aunque todavía extremadamente sutil, Confucio lo llamaba *Junzi*. Un *Junzi* era un ser humano en la

²⁵⁸ Más adelante, en el punto 7.5 explicaré porque difiero en esto con Rodney, L. Taylor.

²⁵⁹ El Camino será muy importante para una propuesta propia que desarrollaré más adelante.

comprensión profunda de la manera del Cielo, pero no era un sabio. Un *Junzi* es aquel que aspira a ser sabio y que sigue el Camino intentando no desviarse.²⁶⁰

En gran parte del neoconfucianismo, parece como si toda la atención se coloca en la idea del sabio. Para Taylor el sabio es visto como la figura que ha incorporado plenamente el Absoluto confuciano, que ahora se conoce como *Tian-li*, el Principio del Cielo, una estructura unificadora metafísica que se encuentra dentro de todas las cosas. En la época de la dinastía Song el objetivo de todo aprendizaje no era otra cosa que la meta a la sabiduría. Las dos escuelas principales de neoconfucianismo, Li-hsueh, escuela del principio, y Hsin-hsueh, escuela de la mente, se centran en articular el objetivo de la sabiduría como el punto final del proceso de aprendizaje y auto-cultivo. Ambas escuelas, y el confucianismo en general, ven el proceso de aprendizaje y el de auto-cultivo como un medio de proporcionar e ir hacia el punto final de sabiduría, el punto, según Taylor, en el que el Absoluto de *Tian* o *Tian-li* se realiza plenamente (Taylor, 1998: 93).

Vemos como Taylor va urdiendo la trama en dirección a demostrar que el camino a la sabiduría es la vía hacia el Cielo, que es el Absoluto. De esta forma ser sabio se convierte en una meta sagrada a través de la tradición. Por lo tanto, según su teoría, la sabiduría demuestra la existencia de un proceso de transformación en el confucianismo de la actual condición humana a la que se considera como el Absoluto. Esta capacidad de transformación está en el corazón de la naturaleza religiosa de la tradición. Lo que hace que la tradición sea religiosa es la existencia del Absoluto y la capacidad que ofrece la tradición de avanzar hacia ese estado Absoluto. El argumento de Taylor es que las raíces religiosas de la tradición y su capacidad transformadora son así su Absoluto. Ambos son necesarios para poder definir la tradición en términos de religión. La tradición misma se convierte así en el medio por el cual este proceso de transformación última se lleva a cabo. El grado en el que la figura del sabio se convierte en el modelo de la tradición en su conjunto, es el grado en el que la tradición ofrece un proceso de transformación final (Taylor, 1998: 94).²⁶¹

²⁶⁰ Hall y Ames discuten ampliamente este concepto (1987: 182-192).

²⁶¹ De esta forma Taylor alude a la definición que Streng tiene de religión como proceso de transformación final.

Según Taylor la salvación dentro de un contexto confuciano se identifica con el cumplimiento del Camino del Cielo y así la idea confuciana de la religión, definida como un medio para la transformación definitiva, se encuentra en el cumplimiento de la forma de ser plenamente humano (Taylor, 1998: 95). Es de esta forma como Taylor hila todo su argumento para llegar a dar un sentido religioso al perfeccionamiento de uno mismo, a ese proceso que intenta llegar a la sabiduría y por consiguiente que también consigue ser un *Junzi*.

Tengo que decir que no veo apropiado aquí el término “salvación” que emplea Taylor. Este término no me cuadra en el confucianismo y mucho menos en Confucio. La salvación es un concepto que se suele utilizar en religiones que creen en algo más allá de la vida y precisamente el confucianismo, religión o no, no es una de ellas. Uno encuentra la salvación en otra vida si en esta ha sido correcto, según algunas religiones del Libro, pero Confucio nunca habló de una vida después de la muerte y mucho menos de ningún Paraíso. La perfección uno la tiene que intentar conseguir en vida.

Muy posiblemente con salvación aquí Taylor se refiera a la salvación en vida, porque por eso para este autor, desde un punto de vista confuciano, el autoaprendizaje es la raíz para abordar los problemas de la condición humana. (Taylor, 1998: 95). Es el Cielo quien implanta la capacidad para el cumplimiento del camino humano. El confucianismo se diferencia de otras doctrinas y religiones en que no solo busca su propio perfeccionamiento, sino también busca el de los demás. Pero para perfeccionar a los demás uno tiene que perfeccionarse así mismo.

El sentido de ser plenamente humano es serlo en comunidad con otros. Para ser plenamente humano hay que estar en relación con los demás. Es lo que Tu Wei-ming describe como el elemento central, la comprensión de la comunidad como religiosidad de la tradición (Tu Wei-ming, 1989: 113-116). Tal visión es religiosa en este contexto, ya que es visto desde el punto de vista de Confucio como un cumplimiento del Camino del Cielo. Este también sería el objetivo de la tradición. Tradición religiosa que el rey Wen transmitió y después de él fue el propio Confucio el transmisor, por eso se lee en la *Analectas* “Desde el rey Wen yo soy el depositario de la tradición” (*Analectas*, 9: 5, Pérez Arroyo, 2002: 122). Por eso, creo que muchos se equivocan al querer ver en

Confucio un innovador y no transmisor. Para él ser el transmisor de esa tradición era un gran orgullo y una seria responsabilidad, ya que desde el rey Wen nadie hizo ese papel hasta llegar a él. Tuvieron que pasar quinientos años para que existiera otro transmisor de la tradición, otro transmisor del Mandato del Cielo. Por eso, para Confucio, ser transmisor era un verdadero honor al alcance de muy pocos elegidos en la Historia.

El autoaprendizaje se expresa hacia el exterior en el acto de cuidar a los demás. Al final, el movimiento hacia la transformación última es ser plenamente humano y no separar a los otros de uno mismo. Un ejemplo de esto es lo que dijo Confucio sobre la famosa regla de oro: “Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a los otros” (*Analectas* 15: 23, Pérez Arroyo, 2002: 178). Para avanzar hacia la transformación última hay que permanecer en relación con los demás. Ser plenamente humano es estar en relación con los demás y es el Cielo quien pone dentro del individuo las semillas para ser plenamente humano.

La conclusión de Taylor es que la transformación como la profunda relación con los demás nos lleva de nuevo a la comprensión del Cielo y del Camino del Cielo. La tradición religiosa confuciana ofrece un medio para llegar a esta relación superior y proporciona una manera en la que la condición humana puede ser transformada. Y sentencia Taylor que ser plenamente humanos para los confucianos es ser totalmente religiosos (Taylor, 1998: 97).

Si no se cumple con las obligaciones morales no se podrá alcanzar nuestro destino, pero el cumplimiento de estas obligaciones es parte de ese mismo destino. Pero, ¿quién decide si te mereces o no alcanzar tu destino? ¿Quién nos dice si hemos cumplido o no con esas obligaciones morales? En el confucianismo, el Cielo. El Mandato del Cielo es totalmente religioso, el Cielo manda a los hombres. Es el Cielo con su Mandato quien te ordena no pisar fuera del Camino, es decir que tenemos que cumplir con esas obligaciones y no podemos apartarnos de una conducta ética y moral. Xinzhong Yao explica más o menos esto:

“El Cielo es la fuente última de las virtudes humanas y el Mandato del Cielo se puede conocer mediante la indagación de uno mismo...y cumplir ese Mandato no es otra cosa

que el hecho de emprender el cultivo de uno mismo y la extensión de sus virtudes a los demás y a al mundo” (Xinzhong Yao, 2001: 73).

Eso es exactamente el Mandato del Cielo, aquel que te obliga a cultivarte revistiéndote de virtudes para que de esta forma sirvamos como modelos a los demás, para que ellos también se cultiven y así reformen el mundo. Esto es a lo que se refiere Confucio en el texto único de la *Gran Enseñanza* (Pérez Arroyo, 2002: 385). Según Xinzhong Yao al confucianismo le preocupa el destino de la humanidad, pero su salvación es la perfección moral (Xinzhong Yao, 2001: 73). Evidentemente por la razón que he indicado más arriba, la perfección moral es el requisito previo para salvar a la humanidad, porque esto último se consigue dando ejemplo y si no nos hemos perfeccionado lo suficiente como personas no estaremos capacitados para dar ejemplo. El ejemplo de los gobernantes, como dicen las *Analectas*, es doblemente importante (*Analectas* 13: 1, Pérez Arroyo, 2002: 151). Los principios del Cielo se manifiestan en uno mismo si nos cultivamos. Nuestro objetivo moral y el fin del Cielo están unidos, son uno. Sagrado y virtud se enlazan. El profesor Xinzhong Yao habla de esa fusión entre Cielo y perfección humana:

“Para el confucianismo la vida es una realidad, un proceso de continuo cultivo y transformación de uno mismo que conduce a la transcendencia, a darse cuenta de la verdadera naturaleza de uno, en la cual se manifiestan en su plenitud los principios del Cielo que todo lo impregnan” (Xinzhong Yao, 2001: 73).

Taylor apuesta por el Cielo como Absoluto y establece una gran diferencia con el ritual en que este puede ser un elemento religioso dentro de la tradición confuciana, pero es un producto de la creación de la tradición como religiosa, no la base para afirmar que existe una dimensión religiosa. Porque para él, nuestras vidas están llenas de costumbres y rituales, y no por ello estos son religiosos, a menos que dicho ritual se centre en un objeto religioso. El ritual por sí solo no es el ritual religioso (Taylor, 1998: 86). Esto que argumenta este autor se le puede poner en su contra, ya que él apuesta por el Cielo como Absoluto, y los neoconfucianos desarraigan al Cielo de todo carácter religioso. Aun así, estoy de acuerdo con Taylor en que el Cielo confuciano es más importante porque crea un entramado en el cual se incluye el ritual, la piedad filial, etc.,

7.3. El Mandato del Cielo

Otro elemento sagrado importante en la tradición confuciana es el Mandato del Cielo. Aunque no sea el favorito de ningún autor para ocupar el puesto de elemento religioso más importante de la tradición confuciana, el concepto del Mandato del Cielo fue central en la teorización confuciana de la legitimidad del orden social y político. Pero. Como apunta Loewe, el concepto de Mandato del Cielo tan solo fue sistematizado en el período Han (Loewe, 2008: 735- 740).

"Mandato del Cielo", en chino *Tianming*, o, simplemente "Mandato" (*ming*), es otro término que puede adquirir varios sentidos, más o menos teístas o más o menos naturalistas. Por un lado puede significar algo así como "decreto divino" y en el extremo opuesto puede significar "el destino" fijado por el curso natural de las cosas.

En las *Analectas* el maestro dice que el hombre superior teme el Mandato del Cielo y el inferior no lo conoce y no lo teme (*Analectas*, 16: 8. Pérez Arroyo, 2002: 186). Esta es una de esas diez veces que Confucio nombra el Mandato y lo relaciona con aquel que tiene una gran virtud, el hombre superior o *Junzi*.

El Mandato del Cielo está en concordancia con la naturaleza. Cuando se adecua la conducta al Mandato del Cielo también entramos en concordancia con esa armonía natural. Esto es el Camino. Examinando los primeros párrafos de *El Justo Medio*, se puede llegar a la conclusión de que la regla de conducta adecuada al Mandato del Cielo tiene raíz en el Cielo y es inmutable. Recuérdese que para el *Libro de los Cambios* todo está sometido a cambio. Sin embargo tenemos aquí un gran hallazgo, lo único que no se somete a cambio: el Mandato del Cielo, el mismo Cielo y el Camino, o lo que es lo mismo, la ley moral que el Cielo nos otorga. Todo lo demás, como es materia, muta incesantemente.

Esto era así para los confucianos, para Confucio y para reyes tan sabios como el rey Wen. Por eso no es de extrañar la importancia que le adjudicaban a este Mandato. Si

es inmutable debe de ser porque tiene una gran importancia, no lo único importante, pero sí en grado máximo. Por eso, el Mandato no puede ser pasado por alto.

¿Cómo se puede saber o conocer el Mandato del Cielo? El Cielo tiende a manifestarse de diferentes formas, según los confucianos: por un lado se manifiesta a través del pueblo²⁶² que se rebela ante el gobernante si este se aparta del Camino. Cuando un gobernante se desvía del camino recto y deja de cumplir el Mandato del Cielo, entonces es el mismo Cielo el que le retirará su protección y le enviará calamidades. Esa desobediencia puede ser de distintas maneras: no escuchar a tu pueblo o no dar importancia a los ritos y costumbres. Otras veces el Cielo se manifiesta mediante los métodos de adivinación, es decir, mediante los oráculos. La divinidad puede mediante los oráculos dar una reprimenda o dar su aprobación a quien lo consulta; otras veces se manifiesta el Cielo cuando uno se perfecciona poco a poco y va descubriendo la ley moral en su interior y es uno mismo quien decide cómo seguir el Camino del Cielo.

En algunos de los *Cinco Clásicos*, como *El Libro de la Poesía*, *El Libro de los Ritos* o *El Canon de la Historia*, se puede leer abundante información sobre la influencia del Cielo en los humanos y no solo en cuanto a generador de virtudes. Todas estas lecturas dejan claro que el poder del gobernante procede del Cielo, y que si el gobernante cumple con el Mandato del Cielo, este seguirá disfrutando de sus bendiciones. Se pone de manifiesto que la virtud de un *Junzi* es el fundamento de la autoridad que el Cielo le atribuye para gobernar a los demás hombres. Por lo que la realización hacia la sabiduría (visto como fin último por algunos autores) y el Mandato del Cielo están íntimamente ligados. Pero los confucianos creen que esto mismo no solo les sucede a los que gobiernan, le sucede a cualquiera. Y lo creen probablemente porque así viene indicado en el capítulo único de *La Gran Enseñanza*: “Desde el Emperador hasta el último vasallo, todos deben tener el cultivo de sí mismos como fundamento...” (Pérez Arroyo, *Gran Enseñanza*, 2002: 386).

²⁶² Así queda reflejado en el punto 7 del capítulo 4 de la Primera Parte del *Shujing*: “El Cielo oye por los oídos y ve por los ojos de nuestro pueblo. El Cielo honra la virtud y asusta el vicio por medio de nuestro pueblo”.

Según Confucio, el que no sabe cuál es el mandato celeste no puede ser un *junzi*²⁶³ (*Analectas* 20: 3 Pérez Arroyo, 2002: 211). Un *Junzi* debe esforzarse en descubrir en su interior este Mandato del Cielo, porque es la base y fundamento de todas sus obligaciones morales. Confucio dijo: “A los cincuenta conocía ya el Mandato del Cielo” (*Analectas*, 2: 4, Pérez Arroyo, 2002: 72).

Se puede observar que el Mandato del Cielo sale realmente numerosas veces en los textos confucianos. En las *Analectas*, por ejemplo, Confucio dijo: “Qué puede hacer Gongbo Liao contra los mandatos celestes...” (*Analectas* 14:28, Pérez Arroyo, 2002: 169). También se puede leer, por poner otro ejemplo, en boca de sus discípulos hablando de él: “El Maestro apenas hablaba de los beneficios, pero sí que lo hacía de los mandatos celestes y de la Benevolencia” (*Analectas* 9: 1, Pérez Arroyo, 2002: 121).

Chan comenta al respecto de *Tianming* (Mandato del Cielo) que depende de la propia filosofía. En general, confucionistas antes de la dinastía Tang (618-907) entienden que quiere decir o bien el decreto de Dios, que determina el curso de la vida de uno, o el ascenso y caída del orden moral, mientras que los estudiosos de la dinastía Song, especialmente Zhu Xi, llegaron a decir que es el funcionamiento de la naturaleza que está dotado de las cosas y hace que las cosas sean como son. Esta última interpretación ha prevalecido. El concepto de *Tianming*, Mandato del Cielo, puede significar, el decreto de Dios, el destino personal, y el curso del orden. Es extremadamente importante en la historia del pensamiento chino. En la religión por lo general significa suerte o el orden personal de Dios, pero en la filosofía casi siempre se entiende como destino moral, dotación natural o de orden moral (Chan, 1969: 33). Vemos el giro de desacralización del Cielo a partir del neoconfucianismo de la dinastía Song. Además lo importante, es que esta última interpretación ha sido la que ha prevalecido desde el Siglo XII. Pero para Confucio, el Mandato del Cielo como determinación divina estaba bien presente.

Nanny Kim argumenta que los presagios que indicaban que una dinastía había perdido el Mandato del Cielo podían incluir desastres naturales, como terremotos, sequías o inundaciones. O bien, fenómenos astronómicos inusuales, como eclipses. De

²⁶³En otras versiones dice que el que no ha descubierto en su interior el Mandato del Cielo no ha alcanzado la perfección.

manera similar, los presagios positivos podían indicar que un individuo estaba destinado a gobernar.²⁶⁴ Se esperaba que la creación de nuevas dinastías viniese acompañada de este tipo de presagios. El Cielo, además, no estaba separado de la esfera humana, sino que seguía siendo sensible a las cuestiones que afectaban a los hombres, si bien era enigmático. Y explica Nanny Kim que la pérdida del Mandato del Cielo también podía venir indicado por ciertas señales de oposición popular, tales como la rebelión, la confusión social o incluso las canciones en las que el pueblo se burlaba de sus gobernantes. (Kim, 2015: 21).

Esto último reafirma lo que he explicado un poco más arriba sobre la voluntad del Cielo a través del pueblo. Sin embargo, sigue explicando Kim que todas estas señales eran poco concluyentes. Una dinastía que lograba sobrevivir a presagios siniestros, como los terremotos o una rebelión importante, demostraba que había conservado el Mandato del Cielo durante la crisis. De manera similar, una rebelión fracasada significaba que no estaba justificada. Para esta profesora, parece lógico que la certidumbre del Mandato del Cielo solo era posible a posteriori, a través de la interpretación retrospectiva, basada en el resultado de un acontecimiento histórico. Por esta razón, explica Nanny Kim, hemos de ser conscientes de la gran importancia que tenía el concepto de Mandato del Cielo a la hora de dar legitimidad a un gobierno. Y lo mismo sucede con la escritura de la historia: cuando nos topamos con gobernantes depravados del pasado, tenemos que estar atentos, puesto que su depravación podía basarse más en el hecho de que su dinastía hubiera sido derrocada que en su verdadero comportamiento. (Kim, 2015: 21).

Es decir, esta autora piensa que es posible que la interpretación del Mandato del Cielo fuese inventada por los Zhou para legitimar su derrocamiento. Me cuesta creer lo que afirma esta profesora, porque entonces, todo sería una farsa. *El Libro de la Poesía* sería propaganda falsa. Un libro cuyo eje principal es ensalzar la virtud de los gobernantes, sería un fraude. Si no fuese como dicen los *Clásicos*, no se entiende cómo unos gobernantes tan virtuosos cuya preocupación principal es el buen comportamiento por encima de todo, usurparan el poder sin un motivo benevolente y encima mintieran inventándose que es el Cielo quien se lo dicta. Y si fuese así, es decir, si el *Libro de la Poesía* fuese un fraude, y a los gobernantes Zhou les importase bien poco todo lo

²⁶⁴ En las *Analectas* Confucio relaciona la llegada de buenos augurios con el Ave Fénix.

relacionado con la virtud, entonces, sería un sinsentido más aún. Porque resulta difícil creer que una dinastía que no le preocupa seguir el Camino recto de la virtud, toda su tradición, su fama, su cultura y sus escritos, estén basados en eso, en la virtud, en el Camino recto, en el Mandato del Cielo.

Nanny Kim insiste en la idea de que una dinastía ha podido ser calificada de depravada en su comportamiento solo porque fue derrocada. Pero, no se trata de una dinastía completa sino de sus últimos gobernantes, con eso bastaría para que medio siglo de despotismo e injusticia el pueblo se pusiera en contra de su gobernante. Me resulta más difícil creer que Confucio y toda su generación, más cerca de ellos cronológicamente hablando, hubiesen estado engañados tan profundamente, y digo profundamente porque Confucio idolatraba a los primeros Zhou. Esto que digo tendría lógica y podría encajar con lo que Nanny Kim sigue diciendo:

En cuanto a las realidades históricas de la conquista de los Shang por parte de los Zhou, siguen envueltas en el misterio. El propio Sima Qian afirma que el ejército de los Shang era mucho más numeroso que el de los Zhou. Sin embargo, nos dice que fueron los Zhou quienes resultaron vencedores en la batalla de Muye. Pero no se proporciona explicación alguna a este hecho (Kim, 2015: 21).

En mi opinión todo cuadra y no hay tanto lugar para el misterio como anuncia Kim. A pesar de la superioridad numérica de los Shang, los Zhou vencieron gracias al apoyo interno del mismo pueblo.²⁶⁵ La Historia está repleta de casos en los que los invasores tienen éxito gracias a un gran apoyo de personas que ya conviven dentro. Y todo lo contrario: la Historia está repleta de acontecimientos de invasores que han intentado gobernar un pueblo y sin el apoyo de este, es imposible.²⁶⁶

Esto no solo explicaría el éxito de los Zhou, a pesar de su inferioridad numérica sino, explicaría también que el comportamiento de los últimos gobernantes de la

²⁶⁵ El pueblo apoya al invasor, cuando el que gobierna es un tirano.

²⁶⁶ Por poner uno de los muchos ejemplos que hay, podría valer el fracaso de la invasión francesa en España a principios del siglo XIX.

dinastía Shang era depravado, muy alejado de lo que se suponía en la época que exigía del Mandato del Cielo.²⁶⁷

El Cielo ordena seguir la ley moral, seguir un camino de orden. El Mandato del Cielo puede legitimar a un gobernante para gobernar, pero también representa esa orden del Cielo que ordena no apartarnos del Camino. Por ese motivo, por no ser quien da la orden (que es el Cielo) y por no ser el objetivo que se ordena seguir (que es el Camino), lo descarto como principal elemento religioso de la tradición. El Mandato del Cielo es muy importante por ser la orden que ejecuta el Cielo, pero para mí, no ocuparía el lugar del elemento más importante en el confucianismo.

7.4. El ritual

No hay duda de que el ritual es uno de los elementos más importantes de la tradición confuciana. Para Fingarette este sería el mayor candidato a ser el Absoluto²⁶⁸ confuciano. A pesar de que algunos autores han querido secularizar el ritual, hay mucho de mágico religioso en él.

Gardner explica como para Zhu Xi, el gobierno por la virtud y ritual y el gobierno por la ley y castigo son complementarios (Gardner, 2003: 110). Pero esta idea de Zhu Xi contradice completamente a otra frase de las *Analectas* donde dice el Confucio que haría falta que los procesos no fueran necesarios (*Analectas* 12:13, Pérez Arroyo, 2002: 147).

He Yan y Zhu Xi coinciden en el significado general de la respuesta de Confucio sobre que el ritual faculta para gobernar a todos bajo el cielo. Pero el comentario de Zhu Xi examina más profundamente que el de He Yan, porque para Zhu Xi el poder emana claramente desde dentro del individuo mismo y no del ritual (Gardner, 2003: 112). Giro

²⁶⁷ Según la leyenda, Shang Zhou, el último rey Shang, se suicidó después de que su ejército fuera derrotado por los Zhou. Las leyendas dicen que su ejército le traicionó uniéndose a los rebeldes Zhou en la batalla decisiva. Esta traición se debió a su comportamiento malvado con su propio pueblo.

²⁶⁸ Hay que recordar que el Absoluto sería el elemento más importante para considerar que una tradición es religiosa.

ontológico que resta poder al ritual mismo y sobre todo minimiza el poder mágico-religioso.

Gardner también deja claro que de los comentarios de He Yan y Zhu Xi se extrae que el ritual sirve para poner orden en el mundo, para conectar a los de arriba con los de abajo. La conclusión a la que llega Gardner es que Zhu Xi consideraría el ritual como una parte secundaria de la realización del Camino en sí mismo a través del autocultivo. En el comentario de Zhu Xi de las *Analectas*, el ritual no es el instrumento de orden que es para He Yan. En cambio, para Zhu Xi, el ritual es más una expresión natural o manifestación de la bondad ontológica. El individuo que lleva este potencial a la perfección manifestará humanidad en todo lo que hace, expresándolo a través de un comportamiento ejemplar, es decir, un comportamiento en perfecta armonía con las normas de *li*. En resumen, se convertirá en un sabio. Y es este sabio -no el ritual mismo- quien encarna el poder de ordenar el mundo que lo rodea, de transformar la sociedad en la comunidad que idealmente debería ser (2003: 165-167).

El comentario de Zhu Xi ha sido influyente en China durante muchos siglos, de eso no duda nadie. Si Zhu Xi consideraba el ritual como algo secundario, si para él el ritual no es el instrumento de orden que es para He Yan, si para Zhu Xi, el ritual es simplemente una manifestación de la bondad ontológica y, si es el sabio y no el ritual quien encarna el poder de ordenar el mundo y transformar la sociedad, como concluye Gardner, entonces, el ritual pierde poder y fuerza para Zhu Xi, entonces, se deduce, que el ritual pierde el poder mágico y religioso capaz de cambiar las cosas. Luego, el ritual, en los más de ocho siglos siguientes a la dinastía Song, pasa a la tradición mermado de sus poderes mágico-religiosos. Todo a favor de una metafísica con lenguaje propio que paulatinamente creará un debate en torno a este lenguaje y que da a la mente una importancia nueva. Todo esto en detrimento de la sacralidad, de conceptos tan importantes como “ritual” o “Cielo”, que van a pasar a la tradición con un muy escaso y mermado significado religioso. Carácter que fue disminuyendo, primero con la llegada del budismo y taoísmo, y siglos después con el advenimiento de la dinastía Song y el neoconfucianismo.

7.4.1. El ritual en la Antigua China

El ritual es practicado desde tiempos remotos en la China primitiva. El ascenso de los Shang coincidió con el desarrollo de las culturas del Bronce en toda la zona central de la China moderna. Dicho desarrollo trajo consigo importantes cambios en el arte de la guerra, debido al empleo de armas de bronce. Se produce a gran escala moldes para objetos de ese metal. Lo que realmente importa para mi propósito es lo que afirma Nanny Kim, que la referencia al ritual y a la adivinación en esta época es muy importante ya que se cree que es posible la comunicación entre la esfera humana y la de los dioses (Kim, 2015: 8).

Kim apunta que para funcionar de una manera eficaz, la agricultura debe poder contar con la astronomía, la protección divina y la estratificación social. La especialización, la astronomía y la adivinación tuvieron ciertamente una gran importancia en la cultura de los Shang. El rey acaudillaba a sus señores y presidía los rituales, adivinando la voluntad del dios supremo, *Shangdi* o el Señor de Lo Alto. Los adivinos participaban en los rituales, que iban acompañados de sacrificios, la ingesta de bebidas alcohólicas y el sacrificio de una gran cantidad de animales y, a menudo, también de seres humanos²⁶⁹ (Kim, 2015: 14).

En Anyang, importante centro ritual de los Shang, se han excavado numerosas tumbas y templos. Como explica Kim, existen enterramientos reales con docenas de víctimas humanas como sacrificio, que fueron asesinadas o enterradas vivas. En líneas generales, la tarea más noble de los gobernantes Shang y de los primeros Zhou era la de servir de mediadores entre el mundo de los humanos, la naturaleza y el Cielo. A través del linaje dinástico, el gobernante estaba vinculado con los antepasados semidivinos, y por esa razón era la única persona que estaba en condiciones de comunicarse directamente con el Cielo. Así pues, el gobierno era de naturaleza teocrática, y el rey era al mismo tiempo sumo sacerdote. Se intentaba garantizar las cosechas de cereales, tanto por medios humanos como sobrenaturales (Kim, 2015: 15-18).

Nanny Kim subraya que las culturas del Bronce chinas destacan por la ingente cantidad de bronce que produjeron. Muy pocos de los bronce descubiertos eran

²⁶⁹ Hay que recordar que los sacrificios humanos se acabaron con el avance de la dinastía Zhou.

objetos del uso cotidiano, y menos aun aperos agrícolas. Las armas eran importantes. Pero tal vez el uso de armas de bronce estuviese limitado a la minoría dominante, mientras que los soldados comunes y corrientes continuaban utilizando armas hechas de piedra y hueso. Lo que interesa para mi propósito es que la mayor parte del bronce fundido en el período Shang y Zhou se empleó, con mucha diferencia, para la fabricación de vasijas y objetos rituales (Kim, 2015: 21). Es muy importante esta última idea que recalca Kim para lo que quiero transmitir: la mayor parte del bronce se empleó en objetos rituales. Es decir, los rituales no era una realidad que aparecía en la China antigua en contadas ocasiones, sino que era una realidad muy común e importante, como demuestra el hecho de que la mayor parte de los objetos de bronce encontrados en la época no fueran armas, utensilios para el campo, ni objetos cotidianos, sino objetos y vasijas rituales.

7.4.2. El ritual para Fingarette

Yan Yuan, discípulo de Confucio da la clave en las *Analectas* “El Maestro enseña con orden y método y guía a los hombres con habilidad. Para ensanchar mi mente ha utilizado los textos y para enseñarme el autocontrol los ritos...” (*Analectas* 9: 10. Pérez Arroyo, 2002: 122). Lo que quiere decir es que Confucio enseñaba a sus alumnos conocimiento con los Clásicos, para ampliar sus mentes, sus capacidades y su cultura. Pero para alguien que aspira a ser un *Junzi* u hombre superior, esto no es suficiente, pues necesita autocontrol y este se consigue con los ritos. Son varios los lugares en los textos confucianos donde se asocia el autocontrol con los ritos. Es posible que cuando uno hace de su vida un ritual, esta manera de actuar, esta corrección en las acciones, ayuden a uno al autocontrol. Pero el ritual, como dice Confucio, hay que, no solo hacerlo, sino sentirlo. Ese sentimiento religioso o casi religioso, es la posición espiritual que se requiere para practicar el ritual. Por lo tanto, cuando Yuan dice “para enseñarme autocontrol” y en otras traducciones dice “me restringe”, deberíamos profundizar estas palabras y no pasarlas por alto, porque hay algo mágico en el poder que tiene el ritual a la hora de controlar los impulsos, hay algo religioso en la influencia que tienen los ritos para que aprendamos autocontrol, esto no es un asunto baladí.

Fingarette ve la obra de Confucio como todo un ritual. Según él, Confucio vio un poder mágico como la esencia misma de la virtud humana y es a través de lo mágico para Confucio como también podemos llegar al mejor punto de vista para ver la santidad en la existencia humana, que él consideraba como central. Pero según Fingarette en el siglo XX este papel central de lo santo en la enseñanza de Confucio ha sido ignorado en gran parte porque hemos fallado en comprender el objetivo existencial de su enseñanza. Hace hincapié este autor en que hoy en día las *Analectas* se leen con una tendencia empírico humanista o paralelo a las doctrinas platónico-racionalistas y como rechazo a supersticiones y fuerzas sobrenaturales, y que en ciertos aspectos obvios las *Analectas* han representado el mundo de un Confucio humanista y un tradicionalista. Pero, como apunta Fingarette, sin embargo, este humanista es suficientemente tradicional para hacer una especie de homenaje pragmático a los espíritus, cuando es necesario (Fingarette, 1972: 1: 1).

Es evidente en las *Analectas* las lecciones humanistas y moralizantes con esfuerzo y trabajo que transmite Confucio a sus discípulos. Sin embargo, como dice Fingarette, a pesar de este moralismo aparentemente secular, también encontramos comentarios ocasionales en las *Analectas*, que parecen revelar una creencia en los poderes mágicos de profunda importancia. Cuando habla este autor de magia se refiere al poder de una persona específica para cumplir su voluntad directamente y sin esfuerzo a través del ritual, gesto y hechizo, sin utilizar la coerción o la fuerza física. No existen estrategias o tácticas. Simplemente se utiliza el correcto gesto ritual y la apropiada palabra y sin más esfuerzo de su parte, la acción se lleva a cabo. (Fingarette, 1972: 1: 3). No le falta razón a este autor cuando hace referencia a ese poder mágico-religioso de los ritos que muchos autores han pasado por alto a lo largo de la historia. Veamos esto, Confucio en las *Analectas* dice:

"El autodomínio y la insistencia en los ritos son los que tendrán como resultado la benevolencia. Si alguien puede dominarse a sí mismo y practicar los ritos aunque no sea más que por un día, será calificado por todos de benevolente." (*Analectas*, 12: 1, Pérez Arroyo, 2002: 143).

Cuando Confucio dice esto él no está hablando metafóricamente, sino de una

realidad, a su juicio. Él dijo esto porque así lo creía, porque pensaba que la práctica del ritual era esencial junto con la auto-perfección para alcanzar objetivos y porque creía en el poder que te otorga la práctica escrupulosa de los ritos.

En las *Analectas* hay algunos ejemplos del poder del ritual.²⁷⁰ Uno de ellos puede ser cuando dice Confucio que Shun gobernó sin hacer nada, solo sentándose como mandaba el ritual, con respeto y rectitud (*Analectas*, 15: 4, Pérez Arroyo, 2002: 174). Existen más ejemplos del poder del ritual a la hora de gobernar (*Analectas*, 13: 6, 12: 19 y 2:1, Pérez Arroyo, 2002: 153, 148 y 71). Pero, como dice Fingarette, muchos interpretes modernos de las *Analectas* no se han tomado muy en serio el efecto mágico que produce el ritual, porque la sugerencia de la magia es muy desagradable al mundo contemporáneo. Esta interpretación es un obstáculo para el ciudadano sofisticado del siglo XX. Como explica Fingarette, si queremos comenzar a conocer a Confucio, no tenemos que suponer como inaceptable el resultado obvio de sus palabras (Fingarette, 1972: 5-6).

Tiene razón este autor cuando afirma que algunos autores transforman el significado literal de las palabras de Confucio. Ya lo he puesto yo de manifiesto cuando Confucio se presenta como un transmisor y algunos autores solo lo aceptan como innovador. Fingarette comenta que Confucio trató de explicar que el poder humano tiene una cualidad mágica, a la cual se llega por medio de *li*, el ritual. Como dice Fingarette la palabra *li* en su significado de raíz está cerca de "ritual sagrado" (Fingarette, 1972: 6).

Esto que dice Fingarette es muy importante, porque es lo que significó *li* en su origen. La palabra *li* en su origen significaba ritual sagrado. Origen que algunos han querido arrancar de raíz y se han propuesto extirparle. Para defender esto, lo hacen apoyándose en algunos versículos de las *Analectas*. Por ejemplo, se lee en las *Analectas*: "El maestro nunca hablaba de sucesos extraordinarios, actos de fuerza, desordenes o espíritus" (*Analectas*, 7: 20. Pérez .Arroyo, 2002: 111). Esto es un punto de apoyo para los que defienden la no religiosidad del confucianismo. Sin embargo, tres versículos más arriba dice que Confucio hablaba con frecuencia del mantenimiento de

²⁷⁰ Thomas Wilson ha escrito extensamente sobre el ritual confuciano y el culto a Confucio (2014).

los ritos (*Analectas*, 7: 17. Pérez Arroyo, 2002: 110).

Está también el versículo (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137) ya citado de las *Analectas*, sobre respetar a los espíritus, pero mantenerlos alejados. En cambio, también se lee en las *Analectas*: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes...” (*Analectas* 3:12, Pérez Arroyo, 2012: 79). Luego, agarrarse férreamente a unas pocas frases de las *Analectas*, tres o cuatro en concreto, para reivindicar la no religiosidad del confucianismo o de la doctrina de Confucio, cuando existen otras tantas sobre disposición favorable a los espíritus, más otro medio centenar referidas al Cielo y otro tanto referidas a los ritos, me parece un argumento pobre. Por lo tanto, creo que para clasificar a la doctrina de Confucio de religiosa sería mejor hacer un análisis global de la obra.²⁷¹

Mi propósito es, primero, demostrar que el ritual es totalmente sagrado y mágico-religioso, después, que ritual y conducta están totalmente asociados. De esta forma se entenderá mejor por qué defiendo que la ética que enseñaba Confucio, es decir, su doctrina, estaba totalmente asociada al ritual y por tanto a lo sagrado.

Hay que situar el pensamiento de Confucio en un periodo en el cual comenzaba cierta decadencia. Se estima que el período de los Reinos Combatientes fue entre el 481 al 221 a.C y Confucio murió en el 479 a.C. Pérez Arroyo explica que el respeto a las tradiciones fue desapareciendo. La desgracia o fortuna en las guerras ya no se contemplaba como un designio divino, se acabó con la nobleza hereditaria y todo esto llevó a un grave deterioro (Pérez Arroyo, 2002: 30).

Para Confucio la causa de este deterioro era porque se habían dejado de practicar las costumbres y rituales de los Zhou. La práctica ritual ha sido el elemento fundamental que une la tradición confuciana a través de siglos y siglos, y es uno de los elementos más importantes de esta tradición. Es el vehículo que une la tradición con la modernidad. A través de los rituales se mantiene un vínculo con el pasado. En el pasado los gobernantes practicaban estos rituales y hoy en día los practica la gente común, esta

²⁷¹ Hablo del carácter religioso de la doctrina de Confucio (como se titula esta tesis) porque para hablar del confucianismo (siglos después) entran en juego más cosas, por ejemplo, de carácter político, que espero que se hayan visto claras en el debate de la Controversia.

práctica vincula a estos con aquellos. Este hilo conductor con el pasado es uno de los motivos más importantes por lo que tan vehementemente lo reivindicaba Confucio.

Uno de los elementos más importantes de la doctrina de Confucio es, sin duda, el ritual y la costumbre. Esto era muy importante para Confucio porque mediante ellos se fijaban las leyes no escritas y se regulaban las relaciones entre todos. Ese ritual y su costumbre no eran algo laico, sino todo lo contrario. Alcanzaba su carácter sagrado porque solo el Cielo podía hacer que una costumbre, tradición o rito se perdiese u olvidase o por el contrario, se conservase. Confucio así lo expresa cuando dice en las *Analectas* que el Cielo produjo en él la virtud (*Analectas* 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111), pero sobre todo, cuando le atacaron y estuvo a punto de perder su vida y dijo:

Desde que murió el rey Wen yo soy el depositario de la tradición. Si el Cielo hubiera querido eliminar esa tradición, yo que un día moriré, nunca hubiera llegado a comprenderla. Si, por el contrario, el Cielo no quiere eliminarla, ¿qué podrían hacer contra mí los hombre de Kuang? (*Analectas*, 9: 5, Pérez Arroyo, 2002: 122).

Según dice el texto, el Cielo mantuvo vivo al Maestro para que no se perdiera la tradición y las costumbres de los reyes sabios. Pero la costumbre y la tradición según Pérez Arroyo se fueron perdiendo a favor de las leyes: “Las primeras leyes penales escritas aparecen incisas en calderos de hierro hacia la misma época (segunda mitad del siglo VI a.C). Suponen una importante innovación, ya que implican el nacimiento del poder centralizado y la sustitución de la costumbre...” (Pérez Arroyo, 2002: 31).

Ninian Smart dice que en cuanto a tradición el confucianismo es religioso porque las ofrendas y los sacrificios a los antepasados son esenciales en esta tradición (Smart, 2000: 110). Lo que dice este autor, es difícil de negar, es decir, la importancia de los rituales en época de Confucio y en épocas anteriores a este, era crucial. La tradición en el confucianismo es religioso porque las ofrendas y los sacrificios a los antepasados son primordiales. Estoy totalmente de acuerdo con estas palabras de Ninian Smart, pero no solo son esenciales las ofrendas y sacrificios, sino cualquier tipo de ritual sagrado. Digo sagrado porque como ya demostró Fingarette, para Confucio todo ritual es sagrado y, la relación en comunidad con los hombres, también.

Algunos autores han descubierto, posiblemente después de leer a Fingarette, que es en el mismo acto ritual donde radica la importancia y el valor del sacrificio. Pero esto no puede desvincularse de algo sobrenatural, mágico o religioso, porque entonces, cómo se explica que porque se realice los sacrificios correctamente se llega al orden social, ¿esto es natural? ¿No hay aquí nada mágico, sobrenatural o religioso? Si no lo hay, entonces pido encarecidamente que alguien me explique el proceso paso a paso. Es este precisamente uno de los elementos que distinguen el confucianismo del moísmo. Mozi no comprendía la eficacia de los ritos y no creía en espíritus. Desvincular a Mozi de este rasgo sagrado sería bastante más lógico, pero hacer lo mismo con Confucio, a mi juicio, es una equivocación.

Hoy en día en algunos lugares del mundo se asocia religión a incultura y esto es un error. En la antigua China esto no era así y un ejemplo claro es que Mozi no creía en ritos, ni en espíritus y Confucio sí. El primero tenía una cultura muy baja, como demuestra el mismo texto *Mozi*, que está redactado en una lengua nada elegante y con muchas torpezas, y sin embargo Confucio poseía una cultura muy refinada gracias a su esfuerzo en el estudio.

Hinnells comenta que la religión de la mayoría se expresa a menudo principalmente a través de la costumbre y la práctica (Hinnells, 1998: 12-13). Esto que dice Hinnells es muy importante, porque ya Confucio sabía que era a través de la tradición y el ritual cómo se conservarían las buenas costumbres de los antiguos. Es por eso por lo que él conservaba a toda costa la costumbre y el ritual, para que no se perdieran las buenas prácticas de conducta y para que se transmitiera a la comunidad ese carácter sagrado con el que los antiguos despachaban los asuntos. La religión se expresa a través de la costumbre y en la China de Confucio a menudo la costumbre, el ritual, los sacrificios y las ofrendas se fundían en la ceremonia. El rito elaborado con profunda devoción ayuda a la formación moral de uno mismo y de uno con la sociedad.

Como he dicho más arriba,²⁷² para Fingarette la palabra *li*, que tan a menudo se nombra en las *Analectas*, en su significado de raíz está cerca de "ritual sagrado" o "ceremonia sagrada" (Fingarette, 1972: 6). Xinzhong Yao también dice que aunque

²⁷² Página 271.

derivó en códigos morales y normas sociales, en su origen la forma del carácter *li* representaba una vasija sagrada para servir a los dioses. Según mi punto de vista, por todo lo que explicado más arriba sobre el caso que nos ocupa, arrancar de raíz el carácter sagrado que contiene el ritual o la ceremonia carece de sentido.

La tradición y la costumbre están asociadas al ritual sagrado. Xinzhong Yao nos dice que la dimensión religiosa de *li* indica el medio por el cual los humanos se comunican con los poderes espirituales (Xinzhong Yao, 2001: 245). Y Confucio, como dice Fingarette, desvía nuestra atención a todo el cuerpo de la tradición y la costumbre y hace un llamamiento a ver todo esto por medio de un símbolo, a través de la imaginería de la ceremonia sagrada, de un rito sagrado (Fingarette, 1972: 7).

Fingarette intenta explicar cómo alcanzar la virtud siguiendo los patrones del ritual. Patrones que tienen como característica común: el humanismo, que es el punto más alto que tiene que alcanzar el ser humano. Este autor dice que el noble u hombre superior (*Junzi*) es aquel que mediante las formas sociales del ritual (*li*) puede alcanzar la virtud (*te*). Este *te* se realiza en actos concretos de las relaciones humanas, actos que pertenecen a un patrón y estos patrones tienen una cierta característica general, que son comunes a todos estos patrones de *li*: todos ellos son la expresión del "hombre humanista". Y afirma Fingarette, que los hombres se vuelven verdaderamente humanos cuando todo su puro impulso está conformado por *li*. Porque *li* es el cumplimiento del impulso humano, su expresión civilizada, *li* es la forma de humanizar las relaciones entre los hombres (Fingarette, 1972: 7). Los hombres se vuelven verdaderamente humanos cuando es *li* quien domina sus impulsos, sus pensamientos más íntimos. Como viene indicado en la *Gran Enseñanza*, uno de los *Cuatro Libros* de Confucio: "...la sinceridad del interior aparece en el exterior...Por esto, el hombre superior debe hacer sinceros los propios pensamientos." (*La Gran Enseñanza*: 6, Pérez Arroyo, 2002: 390).

Un carácter mágico religioso del ritual es que a través de él uno se domina a sí mismo y se ve claro en las *Analectas* cuando Yan Yuan, discípulo de Confucio dijo que Confucio para ensanchar su mente utilizó los textos y para enseñarle autocontrol los ritos (9: 10).²⁷³ Otra muestra que confirma esto que digo sería esta: "El hombre superior

²⁷³ Ver cita completa en la página 269.

que estudia con amplitud todo lo escrito y que se autolimita por medio de los ritos será siempre capaz de no excederse (*Analectas*, 6: 25, Pérez Arroyo, 2002: 104).

Después de leer a fondo los libros de Confucio entendí que la tradición y la costumbre era muy importante para él y me esforzaba en intentar comprender por qué para Confucio en el ritual había algo mágico y por qué, como dice en las *Analectas*, si alguien llegara a comprender a la perfección algunos rituales, gobernaría el mundo con facilidad (*Analectas* 3: 11, Pérez Arroyo, 2002: 79). Este carácter mágico del que hablo se ve en el siguiente pasaje de las *Analectas*: Confucio dijo: “Shun gobernó sin hacer nada. ¿Qué cómo fue esto? Shun se limitó a sentarse en su trono con respeto y rectitud.” (*Analectas*, 15: 4, Pérez Arroyo, 2002: 174).²⁷⁴ El sentarse con respeto y rectitud era simplemente como lo indicaba el ritual, de ahí la facilidad para gobernar. La visión novedosa y creativa de Confucio, como dice Fingarette, fue ver este aspecto de la existencia humana, ver la tradición aprendida y las costumbres en términos de una idea reveladora particular: *li*, es decir, ver la tradición y las costumbres como "rito sagrado" o "ceremonia sagrada" (Fingarette, 1972: 7).

Pero para realizar la ceremonia es imprescindible que nuestro interior esté totalmente comprometido y que rochemos y abracemos ese carácter sagrado necesario para que se realice, por eso se dice en las *Analectas*: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes, decía: Si yo no estuviera personalmente en el sacrificio, sería como si no lo hiciera” (*Analectas*, 3: 12, Pérez Arroyo, 2002: 79). El recogimiento interior de Confucio a la hora de ofrecer sacrificios era extremo. Por otro lado, esto contradice a los que piensan que Confucio no quería saber nada de espíritus. La frase de las *Analectas* donde Confucio dice que hay que respetar a los espíritus pero mantenerlos alejados, no se puede interpretar en clave agnóstica, porque habla de respetarlos y aquí arriba habla de hacer sacrificios a los espíritus como si estuvieran presentes. Mantener a los espíritus alejados pudiera ser una manifestación en contra del wuismo.²⁷⁵

No hay que olvidar que no hay poder de *li* si no existe una costumbre o tradición aprendida y aceptada, (Fingarette, 1972: 12). Y es esa tradición la que enseñaba

²⁷⁴ Algunas traducciones hablan de que cuando se sentaba miraba hacia el sur.

²⁷⁵ Ver significado en la página 111

Confucio. Él utilizaba el ritual hasta en los aspectos más cotidianos. Casi todo el capítulo diez de las *Analectas* trata de los hábitos, costumbres y ritos que Confucio utilizaba repetidamente. Este capítulo demuestra que Confucio llevaba el rito hasta los detalles más nimios. Fingarette explica que el rito saca fuerza de la armonía y de las hermosas formas sociales, la última inherente dignidad de las relaciones humanas; para llevar a cabo también la perfección moral implícita en el logro final de uno por tratar con los demás como seres de igual dignidad, como copartícipes libres en el rito. Como dice este autor, para Confucio la comunidad de los hombres era un Santo Rito y era más importante que la propia vida. (Fingarette, 1972: 16).

Recuerdo, que una buena síntesis del término sagrado sería, todo aquello que genera veneración, todo lo relativo al culto y a la divinidad. Cuando el recogimiento interior se traslada a la comunidad esta objetiviza ese sentimiento en un objeto. Este se considera sagrado cuando lo es para una masa social, no se considera que un objeto sea sagrado si lo es solo para una persona. Lo que la multitud siente por ese objeto sagrado es tan real como la misma vida. Esa fuerza que al creyente le llega del exterior es completamente auténtica y no tiene nada de ficticia. Lo sagrado se suele encarnar a través del símbolo. Ese objeto desencadena una energía que vigila y reguarda al que cree. Y, el objetivo donde quiero llegar, es que el principio sagrado del colectivo se acomoda sobre la dinámica ritual, que es la que genera esa conmoción.

Levi Strauss opina sobre la forma de pensar de Durkheim y su opinión es que para Durkheim: “El origen colectivo de sagrado no descansa sobre emociones actuales, sino que es la actividad ritual la que genera esas emociones” (1962: 276). Esto que dice Levi-Strauss sobre Durkheim me parece importantísimo por dos motivos: el primero, porque en la sociedad de la época del rey Wen o el duque de Zhou los ritos estaban presentes muy a menudo, sobre todo en la élite gobernante, posiblemente para generar esas emociones religiosas, como dice Levi- Strauss y Durkehim, que es donde descansa el origen colectivo de sagrado. Teniendo esto en cuenta, ¿es posible quitarle el carácter sagrado a los ritos, por ejemplo, al ritual practicado en época de los Zhou o de Confucio? El segundo y no menos importante motivo es, que todo ese mundo de ritual practicado tanto por los letrados como por Confucio tendría un gran significado. El

²⁷⁶ Levi Strauss, *El Totemismo en la actualidad*. 106-107.

misterio tan difícil de desenmarañar que representa ese amor y dedicación de Confucio hacia los ritos y la costumbre tendría mucho sentido. Podría ser, como dice Levi-Strauss, para generar emociones, para que no se pierdan, y para que la idea de sagrado siga viva en los corazones de los hombres.

En un principio, en la antigua China ofrecer sacrificios al Cielo y a los antepasados se creía de la mayor importancia para conquistar la legitimidad y el poder para gobernar. Gradualmente, de esta práctica surgió la idea de que la capacidad y el poder debían, también, ser cultivados por los individuos, y de ese modo, *de*, que significa virtud, se convirtió en una propiedad moral, que es capaz de dar a una persona un poder o influencia sobre los demás. Un rey que no cumpliera con sus obligaciones, bien no haciendo caso de las leyes del ritual, infringiéndolas o abusando de su poder, perdería su virtud y el Cielo le quitaría su gobierno. De esta forma virtud y ritual están estrechamente relacionados y se apoyan mutuamente. Los rituales religiosos se transforman así en normas de conducta. Y esto no es solo para los reyes o gobernantes, sino para el destino de cualquiera.

Es así como lo moral y lo ético en la tradición confuciana obtiene un carácter religioso y trascendental, porque no hay que olvidar que la doctrina de Confucio parte desde la época de los Zhou. Es de esta forma como la enseñanza moral de Confucio está completamente impregnada del elemento sagrado. Así se entiende mejor por qué la influencia que se adquiere sobre los demás es gracias a la virtud, como queda reflejado en algunos pasajes del *Yijing*, como por ejemplo en La Imagen del Hexagrama 53 *Chien, La Evolución*, donde dice: “Así permanece el noble en digna virtud a fin de mejorar las costumbres” (*I Ching: Hexagrama 53, Wilhelm, 1977: 290*). Dice que se mejoran las costumbres al permanecer en la virtud. Esto es debido a lo que se comenta más arriba sobre el influjo que la persona que practica la virtud ejerce sobre los demás.

Confucio le daba mucha importancia a la costumbre. La piedad filial era una costumbre que heredó de los reyes sabios de la antigüedad. En los *Cinco Clásicos* se observa a menudo, por ejemplo, la piedad de Shun o Yu. Confucio en las *Analectas*, recriminó a Zaiwo que si él había disfrutado del amor de sus padres los primeros tres años de vida, no entendía que este solo quisiera guardar a sus padres un año de luto y no tres que era lo preestablecido por la costumbre (*Analectas, 17: 21, Pérez Arroyo, 2002:*

194). Esta es una muestra de la importancia que le daba Confucio a la costumbre, que se transmitía a través de los ritos, en este caso en las honras fúnebres.

Uno de los grandes asuntos más debatidos a lo largo de toda la controversia es el de incorporar o no las prácticas religiosas del sistema imperial en el marco confuciano. Esto es una pieza fundamental para algunos de los contendientes, pues su afirmación o negación da crédito a la religiosidad o no del confucianismo. C. K. Yang, especialista de estudios religiosos, reconoció que el eje de la religión vernácula original en China fue la adoración al Cielo, su panteón de deidades y el culto a los ancestros. Apunta este profesor que en *El Libro de los Ritos* se dice que todas las cosas provienen del Cielo y el hombre se origina de sus ancestros (Yang, 1961: 23).

Fue durante el período de los Zhou, que se estabilizó e instituyó el sistema ritual tradicional, que incluía el culto a los espíritus ancestrales. Se discute en la actualidad que los rituales funerarios a los ancestros sean considerados confucianos, porque al fin de al cabo el culto a los antepasados se practica en la mayoría de religiones y culturas. No hay que olvidar, como explican Nylan y Wilson, que el culto a los antepasados ha sido practicado por los chinos de todos la clases sociales (Nylan y Wilson, 2010: 145). La única diferencia era que al máximo gobernante se le reservaba los sacrificios a la divinidad. Hay que tener en cuenta que mucho de estos ritos Confucio los aprendió de los reyes sabios,²⁷⁷ luego, lo transmitió en sus enseñanzas, y siglos después aparece como base en el confucianismo. Valorando todo esto, es difícil apartar el culto a los antepasados del confucianismo.

Hay que recordar que los primeros confucianos se dedicaban a editar la literatura antigua y después tomaron estas ediciones como libros de texto para la educación. En la dinastía Han estas ideas sobre el ritual fueron integradas en la religión estatal y jugó un papel importante en el sistema político-ético imperial. Por otro lado, las enseñanzas de Confucio se apoyaban constantemente en los *Cinco Clásicos* y en concreto el *Libro de los Ritos* es citado en las *Analectas*. Confucio aprende de este libro, en el cual se habla de los rituales de los emperadores antiguos. Y como él mismo dice en las *Analectas*, él transmite, sin innovar, todo lo que aprende (*Analectas*, 7: 11. Pérez Arroyo, 2002: 107).

²⁷⁷ Con antigüedades superiores a los 3000 años, por lo tanto, parte intrínseca de esta civilización.

Estas enseñanzas las recogen los imperios venideros como los Han. Una vez visto este ciclo, vuelvo a plantear la pregunta ¿es posible que las prácticas religiosas imperiales fuesen ajenas al confucianismo o a Confucio?

Anna Sun explica que en la dinastía Tang (618-907) se construyó una liturgia para el culto en los templos de Confucio basada en textos canónicos sobre rituales, y estos códigos para sacrificios se usaron en toda la China imperial, con modificaciones a lo largo del camino. Y esta profesora matiza algo muy importante para mi tesis: aunque el culto ancestral existió en China mucho antes del surgimiento del confucianismo, fue apropiado por los discípulos de Confucio como un ritual esencial. Se suele aludir a las *Analectas* porque se dice que Confucio no hablaba de espíritus (*Analectas*, 7: 20. Pérez Arroyo, 2002: 111) y los eruditos, como dice Sun, han sostenido durante mucho tiempo que la adoración de los espíritus ancestrales se remonta al principio del sistema ritual tradicional de China y aunque existía en China bastante antes de nacer el confucianismo, se apropió como un ritual esencial de este.

La relevancia del confucianismo en la vida social, cultural y política de China está estrechamente relacionada con la importancia del sistema de examen civil en la larga historia de la China imperial, que comenzó con la primera dinastía unificada en 221 a.C y terminó con la desaparición de la última dinastía en 1911. Aunque el origen de los exámenes se remonta a la dinastía Han, fue en el siglo VI cuando el emperador Yang de la dinastía Sui, estableció los primeros exámenes de la administración pública. Como dice Sun, los exámenes, que se centraron en el canon confuciano, fueron ampliamente expandidos y metódicamente institucionalizados. Y es importante recordar que los estudios clásicos florecieron a causa de estos exámenes (Sun, 2013: 19).

Fournier escribió que la adoración a los antepasados constituye la verdadera religión de China (Fournier, 1892: 32). Esta afirmación es importante tenerla en cuenta, ya que en numerosas encuestas realizadas al pueblo chino sobre religión ha dado como resultado que este debe ser el pueblo menos religioso del mundo. Como explica Anna Sun, el culto ancestral podría ser un indicador mucho mejor de confucianismo que la pertenencia a una denominación o los sistemas de creencias en una religión. Pero, como indica esta profesora, la mayoría de las encuestas contemporáneas han pasado este dato tan importante por alto (Sun, 2013: 112- 116).

Como ya he explicado más arriba, a partir del neoconfucianismo de la dinastía Song se le quitará mucho protagonismo a los rituales para dárselo a la metafísica y a la introspección interior. Los exámenes civiles, artífices de la difusión del canon confuciano desde la dinastía Han, también fueron los que instituyeron la filosofía moral neo-confuciana de la dinastía Song, sobre todo a partir del siglo XIV. Como resultado la interpretación neoconfuciana del confucianismo se convirtió en la ortodoxia oficial a través de la China imperial tardía, hasta el final del sistema de examen en las postrimerías del final de la última dinastía.

Como dicen las *Analectas*, Confucio dijo que él transmitía (*Analectas* 7: 1. Pérez Arroyo, 2002: 107) y además hablaba a menudo de los ritos (*Analectas*, 7: 17. Pérez Arroyo, 2002: 110). Estos eran practicados por los antiguos, como los Zhou. De hecho, Confucio dijo que seguía a los Zhou por sus ritos (*Analectas*, 3: 12, Pérez Arroyo, 2002: 80). Pero también son los mismos ritos los que hacían de transmisores de la cultura antigua. Confucio transmitió, pero también dio un nuevo significado al concepto de *Junzi* u hombre superior. Originalmente significaba aristócrata, noble de la élite social, por lo tanto uno no podía convertirse en *Junzi*, solo podía nacer, por sangre y herencia. Confucio le dio un nuevo significado moral.²⁷⁸

Comentan Prevosti, Doménech y Prats que Confucio parece guiarse por una cierta nostalgia de un régimen político fundado en un poder espiritual (en último término religioso) que él intenta racionalizar y purificar. Ese poder político es el de los Zhou y de los sabios reyes, que es por los que se guiaba Confucio, poder que se fundaba en un poder sagrado, tanto *Tian* como *Shangdi* tenían ese carácter. Sigue comentando estos profesores que la idea es el comportamiento recto (lo que incluye el cumplimiento de los deberes rituales y religiosos) por sí mismo eficaz para obtener la armonía en el mundo (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 50). Es verdad que el comportamiento recto incluye el deber ritual, pero también como explica Fingarette, sin ritual no se puede seguir en el Camino eternamente.

²⁷⁸ Era un significado ético, que se conquistaba mediante la práctica de la virtud y que cualquiera podía llegar a ser. Queda ya explicado en la página 182.

En relación con las virtudes confucianas vuelven Prevosti, Doménech y Prats de nuevo a comentar el ritual: “También es básico el sentido del ritual, *li*, que seguramente no es otra cosa que la religiosidad, la observación de los ritos propios de la comunidad, que Confucio racionalizó e interiorizó en cierta medida” (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 53).

Esta medida de racionalización no creo que fuese excesiva, porque si hay algo más contrario a la transmisión de los valores de los Zhou y los sabios reyes, es la secularización de los ritos y Confucio, quien transmitía la doctrina de estos y no innovaba (*Analectas* 7: 1. Pérez Arroyo 2002: 107), no creo que se atreviese a modificarlo, sobre todo respecto a esto. Confucio si interiorizó los ritos, pero decir que los racionalizó, puede llevar a equívocos, pues se podría entender que los secularizó. Y como dicen estos profesores, los ritos no son otra cosa que religiosidad. Religiosidad que no creo que Confucio estuviese dispuesto a trastocar. Pues, por ejemplo, cuando Confucio dice en las *Analectas* “Si un hombre no tiene benevolencia de que le sirven las ceremonias...”²⁷⁹ (*Analectas*, 3: 3, Pérez Arroyo, 2002: 77), Confucio no está racionalizando nada nuevo. Ya en la época de los Zhou, el carácter mágico religioso de los ritos únicamente funcionaba si la persona que los realizaba seguía el Mandato del Cielo, y si esa persona no era benevolente no seguía el Mandato del Cielo, por consiguiente de nada le servían los ritos. Pienso que Confucio no racionalizó los ritos. Para mí no es cierto que Confucio hiciera esto, creo que fue un invento posterior con la intención de secularizar los ritos restándole su carácter sagrado. El ritual llegó a ser muy desacralizado, pero esto no fue obra de Confucio, fue muy posterior. Prevosti, Doménech y Prats dicen al respecto:

El ritualismo... ha impregnado toda la cultura china. Aunque deriva del ámbito de la religión, llegó a ser muy desacralizado y a ser practicado como un conjunto de normas sociales que no tenían otra función ni sentido que regular las formas y mantener la estructura de la convivencia expresándolas simbólicamente. Sin embargo, en Confucio el rito todavía es primordialmente el del sacrificio en el templo ancestral. Es cierto que insiste en el aspecto formal y en la actitud externa, pero no deja de indicar la importancia de la actitud interna de quien participa en el mismo. (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 54).

²⁷⁹ Otra forma de llamar a los ritos.

Afirman estos profesores que aunque los ritos se van desacralizando con el tiempo, en Confucio el principal es el del sacrificio en el templo de los ancestros. Cuando Confucio insiste en la actitud interna en los ritos, se refiere sobre todo a un cierto recogimiento interior en el que el oferente llega a un estado de respeto que tiene mucho de sagrado. Este estado, posiblemente, podría ser comparable al que pudiera tener cualquier creyente devoto cuando ora a su dios, o al de cualquier monje en el momento de meditación profunda, rezo o conversación con la divinidad. Para los que piensan que Confucio rechazaba a los espíritus, hay que decirles que él mismo los realizaba sacrificios. Comentan Prevosti, Doménech y Prats lo siguiente al respecto:

Nos podemos preguntar que pensaba Confucio sobre los espíritus y los dioses a quienes hacían los sacrificios. Se trata de una cuestión muy debatida. Hay autores que consideran a Confucio un agnóstico; otros sostienen que creía en un Dios supremo y en la existencia de los espíritus. Lo cierto es que Confucio, por un lado, era partidario de los rituales y, por otro, mantenía una actitud reservada en relación con las realidades invisibles (Prevosti, Doménech y Prats, 2005: 54).

Me parece certera esta idea. Que Confucio dijera que había que tener a los espíritus alejados o que había que servir primero a los hombres (*Analectas*, 11: 11) no significa que rechazaba a los espíritus o que no creía en ellos, de lo contrario, no les ofrecería sacrificios. Significa que Confucio se reservaba a la hora de hablar de realidades que no son apodícticamente ciertas. Él ante todo se consideraba un maestro y como tal no podía hablar de cosas que no era capaz de demostrar empíricamente, aunque creyese en ellas. De hecho él exclama a menudo aludiendo al Cielo, en referencia si lo había abandonado o no, pero nunca daba una explicación a sus discípulos de lo que esto significaba. Otra razón, podría ser que explicar cosas invisibles como los espíritus, pudiera significar hacerle la competencia a los que practicaban el wuismo, tradición de los Shang que él rechazaba. Prevosti, Doménech y Prats también nos hablan de esto:

“Hay un punto que Confucio rechaza abiertamente, y este es el trato próximo con los espíritus. Parece que se trata de un rechazo de las prácticas wuistas, en las cuales la

comunicación con los espíritus iba acompañada de fenómenos paranormales y pérdida del control del hombre sobre sí mismo.” (2005: 54)

Esta podría ser otra explicación a las dos famosas frases de las *Analectas* donde Confucio habla de aprender a servir primero a los hombres antes de servir a los espíritus y de mantenerlos a distancia. Porque no hay que olvidar que en esta última frase antes de decir que hay que mantener los espíritus a distancia dice que hay que respetarlos. No creo que Confucio ordenara respetar algo en lo que no creía. Lo que no quería es que el wuismo se mezclase en los asuntos humanos. De las *Analectas* se desprende que Confucio creía en el Cielo y en los espíritus invisibles. Para Confucio el ritualismo no era una práctica desacralizada porque en la práctica ritual él le daba mucha más importancia al recogimiento interior que a las formas externas.

Hay muchas opiniones que dicen que las enseñanzas de Confucio se centran en las relaciones interpersonales en vez de en la relación con un dios, divinidad o ser sobrenatural. En cuanto a que las enseñanzas de Confucio se centren en las relaciones interpersonales, estoy totalmente de acuerdo con Fingarette en que esas relaciones interpersonales forman parte y son elemento esencial de un gran ritual sagrado. Así es como veía Confucio estas relaciones. Pero además hay que decir que la norma de comportamiento que predica Confucio a sus discípulos en las relaciones con los demás es el Camino que el Cielo manda recorrer.

Los moístas en su manera práctica de ver la vida pensaban que los ritos eran innecesarios. Pero como argumentan Prevosti, Doménech y Prats, el mismo Mozi defendía las creencias tradicionales sobre la existencia de espíritus y la necesidad de hacerles ofrendas y defendía la creencia en el Cielo, necesario para el orden moral y social. Decía que los hombres deben aferrarse a la voluntad del Cielo y la voluntad del Cielo es que los hombres actúen de forma justa. (2005: 56-57). En las *Analectas* se lee: “Mientras viven, hay que servir a los padres con corrección, que con corrección hay que enterrarlos cuando mueren y que, con la misma corrección, hay que celebrar los sacrificios en su memoria” (*Analectas* 2: 5, Pérez Arroyo: 72). Aunque en esta frase de las *Analectas* esté presente la virtud de la piedad filial, no es menos importante el ritual (*li*), pues no solo es ritual el sacrificio, sino la misma corrección en el trato hacia los padres también lo es.

Según Gardner, al tratar de los ritos, la comprensión exacta de la relación entre la verdadera bondad y el ritual depende de la tradición comentarista que lo acompaña. Es decir, el entendimiento del lector sobre el papel del ritual en las enseñanzas de Confucio está fuertemente mediado por su guía particular de comentarios (Gardner, 2003: 36). Gardner dice que la consecuencia para la tradición confuciana es tan obvia como profunda: en la comprensión que hacen prácticamente todos los lectores chinos de las *Analectas* desde el período Han quitan del texto la comprensión exacta de la relación entre la verdadera bondad y el ritual, o sea, depende de la tradición comentarista que lo acompaña.

Es decir, el entendimiento del lector sobre el papel del ritual en las enseñanzas de Confucio está fuertemente mediado por su guía particular de comentarios. Existe una larga historia del debate confuciano sobre el papel del ritual. Gardner aclara que los dos comentarios (el de He Yan y el de Zhu Xi) comentan el texto de manera distinta produciendo conceptos filosóficos muy diferentes. Esto demuestra cómo el comentario confuciano realmente "crea" el texto. (2003: 77). Y esto demuestra que es totalmente cierto que los ritos fueron desacralizados en época posterior a Confucio y no por el mismo Confucio.

Como indica Gardner, ni siquiera He Yan y Zhu Xi comprenden el ritual de la misma forma. En He Yan no hay énfasis en absoluto en la dimensión interna del individuo. La lectura de Zhu Xi da mucho más orientación al lector, dirigiéndose directamente a la contienda moral y metafísica. Explica Gardner, que en este entendimiento, el ritual no es externo al hombre, sino que es meramente la expresión externa del principio dentro de él. En resumen, el ritual es "natural" para el hombre. El lugar del ritual en el sistema neoconfuciano de pensamiento de la China imperial tardía está profundamente afectado por el sistema de metafísica que lo sustenta (Gardner2003: 84).

Intento demostrar, que no solo hubo un proceso de desacralización del Cielo, sino que ocurrió igualmente con el ritual. Si el ritual no hace mejor a las personas pierde su carácter mágico-sagrado, carácter que si le atribuyen autores como Herbert

Fingarette. Con el poder, ya explicado,²⁸⁰ que tiene en la tradición el texto y comentarios de Zhu Xi y su gran influencia a lo largo de los siglos,²⁸¹ es lógico pensar que han contribuido en un alto grado a la desacralización de algunos conceptos como el “ritual” o “Cielo”. Repito la idea pues es importante, según Zhu Xi no es el ritual el que hace al hombre verdaderamente bueno, como He Yan interpreta a Confucio, sino el hombre quien, al realizar su yo ontológico, practica el ritual con perfección.

He Yan en contraste con Zhu Xi, que vivió un milenio después, apenas enfatiza la dimensión interna. Y como explica Gardner, es esta interioridad que Zhu Xi encuentra en su lectura de las *Analectas*, lo que distingue su comentario del comentario del texto de otros, particularmente el de He Yan (2003: 92). Ciertamente es que tanto para He Yan como para Zhu Xi, el ritual se tiene que hacer con el sentimiento interior adecuado. En el versículo de las *Analectas*, ya citado, 3: 12, que dice así: “Confucio sacrificaba a los muertos como si estuvieran vivos y a los espíritus como si estuvieran presentes, decía: Si yo no estuviera personalmente en el sacrificio, sería como si no lo hiciera” (*Analectas* 3: 12, Pérez Arroyo: 79), He Yan entiende que este versículo es una súplica de Confucio para traer una presencia, física y emocional, en la realización de ceremonias de sacrificio, tanto a los antepasados como a los seres espirituales. Sin tal presencia, la ceremonia podría tener lugar, pero la oportunidad de extender la reverencia que la mente y el corazón siente hacia los antepasados o los seres espirituales se pierde, y el propósito de la ceremonia sacrificial no se cumple así satisfactoriamente.

Confucio quiere decir que si no tuviese esa disposición seria y solemne que hay que tener en los sacrificios, estos no servirían de nada. Habla del recogimiento interior sagrado y religioso que uno tiene que tener cuando hace el ritual de sacrificio. Leyendo esto no se puede afirmar que Confucio no quisiera saber nada de espíritus. ¿No sería más lógico interpretar el versículo (*Analectas*, 11: 11, Pérez Arroyo, 2002: 137) de las *Analectas*, como que a los espíritus hay que respetarlos y que solo se les puede servir una vez que hemos aprendido a servir a los hombres?

Creo que ha quedado claro que para Confucio a los espíritus hay que ofrecerlos sacrificios con un grandísimo respeto y con el recogimiento interior adecuado. Como

²⁸⁰ Páginas 26-37.

²⁸¹ Desde el siglo XII al siglo XX.

queda claro la importancia para él del recogimiento interior y la actitud sincera y necesaria que manda el ritual, en este versículo siguiente de las *Analectas*:

Lin Fang preguntó qué era lo fundamental de los ritos. Confucio le dijo: “Esta es una excelente pregunta. En los ritos en general es mejor ser ahorrativo que dispendioso. En las ceremonias fúnebres es preferible un dolor profundo a una excesiva minuciosidad” (*Analectas* 3: 4, Pérez Arroyo, 2002: 78).

Gardner remarca la cita de Zhu Xi a Fan Zuyu, quien hace una afirmación que es bastante notable, una que ciertamente no tiene precedentes en el comentario de He Yan. Fan afirma que los sentimientos de sinceridad y reverencia no solo hacen a la ceremonia sacrificial afectiva y más profundamente significativa para el participante, sino que también confieren existencia a los espíritus mismos, garantizando que las ofrendas de sacrificio serán aceptadas. Para Fan, los rituales de sacrificio son mucho más que ejercicios catárticos. En su entendimiento, el "contacto" real entre el sacrificador y el espíritu es posible. (Gardner, 2003: 98).

Para Zhu Xi el contacto del que hace la ofrenda con el espíritu en cuestión es totalmente real, pero lo que se extrae de aquí es que es real no porque el espíritu tenga su propia existencia, como posiblemente sí creía Confucio, sino que existe solo y exclusivamente si la mente del que hace el sacrificio es totalmente sincera. Vemos cómo un elemento totalmente sagrado como son los espíritus, se supedita completamente a la mente del individuo. Si uno lee los *Cinco Clásicos* que estudiaba Confucio y de los cuales sacó toda su doctrina, uno percibe que nada tiene que ver con esto.

A juicio de Zhu Xi, una biología compartida entre ancestro y descendiente (es decir, un conjunto común de material psicofísico *qi*) hace posible una resonancia o contacto entre antepasado y descendiente. Esta similitud de las cosas psicofísicas explica así la eficacia del sacrificio ancestral que va mucho más allá de la expresión catártica.

Como observa Gardner, el comentario de He Yan sobre esta frase de las *Analectas* (3: 4) no hace más que repetir la observación de Confucio hacia el ritual, la frugalidad es preferible a la extravagancia, y en el luto, el ritual en particular, los

sentimientos de tristeza son preferibles a los sentimientos de desapego. Por muy breve que sea el comentario, es evidente que He Yan entiende y hace que entienda sus lectores que los sentimientos sí juegan un papel importante en los rituales. Pero el lector del comentario de He Yan no puede saber mucho más que esto. Sin embargo, como explica Gardner, en la lectura de Zhu se recuerda repetidamente a su lector que para Confucio, el significado del ritual no reside en el ritual mismo, sino en el sentido o sentimiento que se invierte en él. Tal significado o sentimiento, a su vez, surge naturalmente desde dentro, de la naturaleza humana (Gardner, 2003: 99-103).

Según explica Gardner, a lo largo de los siglos, los eruditos ofrecieron diferentes interpretaciones: algunos sugirieron que los rituales mismos contenían una especie de magia que funcionaba sus poderes sobre los que estaban enredados en su práctica; otros, sin embargo, sitúan la fuerza carismática menos en los rituales y más en la bondad de la persona perfeccionada que los realiza. Dice Gardner que a lo largo de las *Analectas*, Confucio prevé un gobierno que gobierna a través de la actividad ritual. Como expresión de la virtud del gobernante, el ritual ejerce una poderosa fuerza moral sobre los demás, un poder que hace innecesaria la fuerza física o las restricciones y castigos legales. El pueblo se doblará voluntariamente a los deseos del gobernante, guiado por el comportamiento ejemplar encarnado en su práctica ritual (Gardner, 2003: 105-106).

Esto que habla Gardner sobre que el pueblo se doblará a los deseos del gobernante, seguramente lo ha sacado del versículo ya citado²⁸² de las *Analectas*, donde Ji Kang le pregunta a Confucio sobre qué piensa sobre la aplicación de la pena de muerte a los malvados y Confucio le responde que por qué hay que usar la pena de muerte para gobernar y le dice que la cualidad del soberano es como la del viento y la del pueblo como la de la hierba, cuando la hierba recibe el golpe del viento se inclina en su dirección (*Analectas* 12: 11, Pérez Arroyo, 2002: 148).

Se hace referencia a los ritos en las *Analectas*, incluso donde no está explícito. En otro versículo de las *Analectas* Confucio dice algo parecido al de arriba: “Cuando escucho pleitos soy como los demás hombres, lo que haría falta es que los procesos no fueran necesarios” (*Analectas* 12: 13, Pérez Arroyo, 2002: 147). Cuando Confucio dice

²⁸² En la página 281.

esto, también está haciendo referencia a los ritos. No hacen falta los castigos para gobernar, solo la suavidad y el autocontrol que proporcionan los ritos. Dos frases más abajo de esta citada, Confucio dice: “Con el estudio profundo de los textos y el control que proporcionan los ritos no pueden cometerse errores” (*Analectas*, 12: 15, Pérez Arroyo, 2002: 147).

De esto trata también la obra de Fingarette, de demostrar cómo a lo largo de las *Analectas* se palpa que un gobierno a través de la actividad ritual es el ideal. No un gobierno mediante castigos y leyes. Pero todo esto tiene que tener alguna explicación, ¿Por qué el gobierno a través del ritual es el gobierno perfecto? Porque el ritual ejerce una poderosa fuerza moral sobre los gobernantes, pero, ¿Cómo sucede esto? Es cierto que la fuerza carismática de una persona virtuosa trasforma, pero el efecto del ritual, tal como se entiende los ritos de los Zhou, a mi entender, solo es posible explicarlo de una manera, de la misma manera que, a mi juicio, lo entendían los Zhou y de la misma manera que lo entendía Confucio: porque los ritos tienen esa fuerza mágico-religiosa a pesar, de que con el tiempo, se la hayan querido arrebatarse. Es verdad que el ritual no funciona con personas de poca virtud, es verdad que hay que tener bondad para realizarlos, razón de más para darse cuenta de su magia, de su magia sagrada, de su carácter sagrado, pues si los ritos no funcionan con cualquiera, sino solo con virtuosos, ¿no es eso mágico? ¿No es eso sagrado?

Es por eso que Confucio recomienda la virtud y los ritos para gobernar. Ya que con los castigos no se transforma a las personas y con la virtud sí. Por eso dice en las *Analectas* que si para guiar a los súbditos se usa el poder y para igualarlos los castigos, el pueblo huirá de estos pero no se avergonzará, pero si se usa la virtud y los ritos, el pueblo tendrá vergüenza y además será honesto (*Analectas*, 2:3. Pérez Arroyo, 2002: 71).

Ritual y virtud, moral y sacralidad, se convierten en la manera de llevar un gobierno, en la forma de llevar los asuntos, en la senda que uno tiene que seguir en la vida, en el Camino confuciano. Gardner resalta el comentario de Zhu Xi respecto a este versículo: "Si los conduce y regula con castigo y herramientas de gobierno, será incapaz de transformar su mente y corazón y simplemente hará pequeños cambios" (Gardner, 2003: 107-109). Se puede observar aquí como al mencionar la mente-corazón comienza

el giro ontológico. Zhu Xi asume así un proceso de interiorización de la moralidad, hecho posible por la ontología humana, que no está presente en ninguna parte en la lectura de He Yan.

Lo mismo sobre el ritual se entiende en este versículo de las *Analectas*: “Confucio dijo: el que pueda gobernar un estado mediante la suavidad que dan los ritos no tendrá dificultades. El que no pueda gobernar un estado con esta suavidad, ¿para qué quiere los ritos?” (*Analectas* 4:13, Pérez Arroyo, 2002: 87). También valdría esta otra que tanto menciona Fingarette, donde Confucio dijo que Shun gobernó sin hacer nada. Y que se limitó a sentarse en su trono con respeto y rectitud (*Analectas*, 15: 4. Pérez Arroyo, 2002: 174). Este versículo de las *Analectas* se puede ver de dos modos: como lo vería Zhu Xi, siendo la virtud de Zhu Xi tan perfecta que no tendría que hacer nada, o como lo vería Fingarette, siendo la magia del ritual al sentarse con respeto y rectitud la que hace toda la labor. El primer caso se asemejaría a una práctica taoísta y en el segundo, por el que apuesta Fingarette, es lo sagrado del ritual lo que provoca que todo salga bien, con suavidad, sin fuerza. Esto no quiere decir que el ritual se pueda practicar sin virtud, pero es el ritual el motor que provoca el “milagro”, y la virtud es lo que se necesita para cumplir dicho ritual. Y esa virtud, para Confucio, es engendrada por el Cielo.

Otra frase más, que trae a colación, de las *Analectas* sería donde comenta Confucio que el que gobierna con virtud es como la estrella polar, que permanece en su lugar mientras la masa de cuerpos celestes se vuelven para saludarla (*Analectas* 2:1. Pérez Arroyo, 2002: 71). La relación entre virtud y rito tiene connotaciones más profundas tal y como lo explica Fingarette. Para este autor el Camino confuciano es la guía para que se cumpla la ceremonia ritual. Fingarette explica que La noción de un Camino es, como es lógico, afín a la idea confuciana central de *li*, rito o ceremonia. *Li*, de Confucio, es el patrón explícito y detallado de la gran ceremonia que es la interacción social, la vida humana. La transición de la imagen de caminar el verdadero Camino rectamente a la realización de una ceremonia es propiamente una tarea fácil y afín a uno. Podemos incluso pensar en *li* como el mapa o el sistema de carreteras específico que es Tao²⁸³ (Fingarette, 1972: 19-20).

²⁸³ Tao sería el Camino.

Argumenta Fingarette que la educación moral de Confucio consiste en el aprendizaje de los códigos de *li*, en el estudio de la literatura, la música y las artes civilizadoras en general. Es por ser un hombre espiritualmente noble que el maestro, o príncipe, atrae a otros en la dirección del Camino. Este es el Camino que tiene el poder, y este poder se hace sin esfuerzo, invisible, mágico. Para Confucio, tal como explica Fingarette, el uso de la sanción y el castigo contrasta con el uso de la virtud (*te*), de la humanidad (*jen*) y del decoro ceremonial (*li*).

Las *Analectas* presentan el asunto claramente. Podemos gobernar por *li* tal cómo se explica en las *Analectas*: “El que pueda gobernar un estado mediante la suavidad que dan los ritos, no tendrá dificultades” (*Analectas*, 4: 13 P. Arroyo, 2002: 87). Esto es contrario a las sanciones y a los castigos. Como explica este autor, Confucio no pudo ver la potencialidad humana en el uso de sanciones.

El concepto confuciano de la vergüenza, como se indica en el versículo más arriba citado de las *Analectas* (*Analectas*, 2: 3, Pérez Arroyo: 71), es un concepto genuinamente moral, pero está orientado a la moral como centro en *li*, tal como lo explica Fingarette en su obra. La culpa, como explica este autor, es un ataque contra uno mismo, mientras que la vergüenza es un ataque a alguna acción específica o condición externa. La vergüenza es una cuestión de fachada, de estatus social. La vergüenza dice, cambie sus formas; la culpa, dice, cámbiate a ti mismo. La tradición occidental sigue a San Agustín y puede hablar de la enfermedad del alma. En Confucio tales analogías son ajenas.

Bajo mi punto de vista Fingarette acierta al interpretar la doctrina confuciana, en el sentido de que el que anda por el Camino, en lugar de forzar la situación, tal hombre vive una vida de dignidad y de armonía social con otros, basado en el respeto. Según Confucio, practicar la virtud hace que estemos dentro de una gran armonía social, como piensa Fingarette, dentro de una gran ceremonia sagrada.

Como argumenta Fingarette el conflicto interno no es esencial, la conducta humana puede ser inteligible y sin embargo estar en sintonía con lo sagrado, con el acto de *li*, el ritual. Para sobresalir hay que ensalzar a los demás, esto es el *jen* confuciano,

eso es el humanismo: “El hombre que posee las virtudes humanitarias en su más alto grado al querer afirmarse el mismo, afirma a los demás y al querer ensancharse el mismo, ensancha a los demás” (*Analectas*, 6: 28 P. Arroyo, 2002: 105).

Esta perfección moral la conseguiría un hombre *jen*, es decir benevolente o humanitario, pero para ser tal hombre bastaría con someterse a *li*. El que puede someterse a *li* es *jen*: “Si alguien puede dominarse a sí mismo y practica los ritos será calificado de benevolente” (*Analectas*, 12: 1. Pérez Arroyo, 2002: 143). Donde la buena fe y el respeto recíproco se expresan a través de las formas específicas del ritual, hay humanitarismo. Por tanto tenemos que el ritual y el humanitarismo o benevolencia estarían íntimamente ligados. *Li* es la tradición del patrón social de conducta y las relaciones sociales; *jen* es la persona que persigue ese patrón de conducta y mantiene esas relaciones sociales.

Se sabe que el Estado de Lu, donde Confucio vivía, se enorgullecía de preservar la cultura Zhou. Parece ser que un emisario del estado de Jin en el año 540 examinó los libros y vio los símbolos del *Yijing* y los anales de Zhou y dijo que entendía la virtud del duque de Zhou y por qué la ceremonia de Zhou está en todo el Estado de Lu. Es la ceremonia que impregna a Confucio, el mismo ritual que él consideraba imprescindible para conseguir ser un hombre *jen*.

Como insinuaba Fingarette, la metáfora de una vida psíquica interior, en todas sus ramificaciones tan familiares para nosotros, simplemente no está presente en las *Analectas*. Este autor dice que este tipo de lenguaje está ausente en la obra de Confucio. Posiblemente Confucio fue de los primeros en encontrar una dimensión moral en la existencia humana, pero esta dimensión moral la encuentra fuera de la psique de la persona. La encuentra en la relación con los demás. Para Confucio, según explica Fingarette, lo espiritual y moral están fuera del individuo, es público y exterior. No es otra cosa que nuestra conducta en la sociedad.

Como dice Confucio “Tener un pensamiento sincero es no mentirse así mismo...por lo mismo, el hombre superior debe de ser cuidadoso cuando está solo” (*La Gran enseñanza*: 6. P. Arroyo, 2002: 390). También años más tarde el budismo en sus Cuatro Nobles Verdades dirá algo parecido: Visión correcta, Aspiraciones correctas,

Palabras correctas, Conducta correcta, Conciencia correcta, etc., (Bukkyo Dendo Kiokai, 2008: 39) Pero pienso que Fingarette se refiere a ese vicio occidental que se tiene de volcarlo todo al mundo interior. Creo, como Fingarette, que Confucio sabía que el ser humano es ante todo un ser social y que este tenía que ser correcto en todas sus relaciones sociales y estas no son otra cosa, como argumenta Fingarette, que una gran ceremonia sagrada. Para Confucio el hombre se tiene que entregar a esta ceremonia sagrada, porque el hombre debe vivir en una sociedad que está absolutamente gobernada por esta ceremonia. Esta ceremonia trata de armonizar las acciones de todos los hombres y establecer su bienestar como hombres, por eso el que se establece plenamente en esta ceremonia vive una vida perfectamente organizada y propicia.

Realmente funciona en ambos sentidos: si un hombre practica los ritos podrá ser benevolente (*Analectas* 3: 1. P. Arroyo, 2002: 77), pero también como dice Confucio “Si un hombre no tiene benevolencia, ¿de qué sirven las ceremonias?” (*Analectas* 3: 3 P. Arroyo, 2002: 77). Uno consigue la benevolencia una vez que ha dominado las habilidades que requiere la ceremonia. Estas habilidades son realmente difíciles, pero, para Confucio, quien las domine no tendrá dificultades para gobernar un Estado (*Analectas*, 4: 13. Pérez Arroyo, 2002: 87). Fingarette dice que visto desde este punto de vista, la acción tiene una dimensión que, en comparación con algunos otros aspectos, es mágica, milagrosa y paradójica (Fingarette, 1972: 52).

Dice Fingarette que Confucio dio primacía en su enseñanza al Camino de los antiguos, a la tradición. Y señala que aunque Confucio hablaba del Cielo, su papel no está demasiado claro y está poco elaborado en las *Analectas*. Él no estaba impresionado con las posibilidades de la especulación metafísica y la "teología", tal como la conocemos. Pero Confucio si estaba profundamente preocupado con la vida del hombre en la tierra. (Fingarette, 1972: 62).

Según este autor una de las ideas sustantivas principales de Confucio fue precisamente que la humanidad del hombre pudiera ser comprendida a través de la imagería de *Li*, o sea, del ritual. Para Fingarette, Confucio vio cómo un milagroso poder, un poder humano, era inherente a las prácticas convencionales bien aprendidas, a diferencia de la fuerza, las amenazas y los mandatos. Se dio cuenta de que la dignidad propia del hombre y el poder asociado con esta dignidad, podría caracterizarse en

términos de rito sagrado, de ceremonia. La ceremonia es una práctica convencionalizada en la que está intrínsecamente enfatizada la armonía, la belleza y la santidad. Así el nuevo ideal de Confucio fue concebido explícitamente en términos de la imaginería del rito y la ceremonia sagrada, y estos, a su vez, son formas de conducta las cuales la mayoría tienen sus raíces en la tradición antigua. (Fingarette, 1972: 63).

La tradición compartida une a los hombres y les permite ser hombres. Según Fingarette, esa visión de una unidad que emerge entre los hombres fue de las visiones políticas más importantes de la historia. Y no solo una visión política, también fue una visión filosófica, incluso religiosa. Fue una revelación de la humanidad sagrada como residente en la comunidad, la comunidad enraizada en las formas heredadas de la vida (Fingarette, 1972: 69).

Esto que dice este autor trae a la memoria la *Filosofía de la Historia* de Kant, o sea, la humanidad como unidad, con un destino propio. También recuerda al hexagrama número 13 del *Yijing*, titulado *Hermandad Universal*, donde el gran objetivo no es individual. Como dice Fingarette, rito y ceremonia aparecen de la mano para restarle importancia al individuo, mientras que la tendencia en gran parte de la crítica moderna es hacer hincapié en el "descubrimiento del individuo" por parte de Confucio (Fingarette, 1972: 71).

Zigong preguntó a Confucio: “¿Qué dirías de mí? El Maestro le contestó: eres un vaso ritual. ¿Qué tipo de vaso ritual? Contestó Zigong y Confucio le contestó: uno decorado con joyas” (*Analectas*, 5:3. Pérez Arroyo, 2002: 91). Esto que a priori parece un halago, posiblemente no lo fuera, pues la belleza de un Vaso sacrificial no está en su decoración, por muy exuberante que sea, sino que está en su utilidad. Fingarette llega a la conclusión de que Confucio veía al individuo como un vaso sacrificial. Un vaso de esas características es santo, es sagrado.

La sacralidad no reside en la preciosidad de su bronce, en la belleza de su ornamentación, o en la rareza de su jade. Su carácter sagrado no es porque sea bello, sino porque es un elemento constitutivo de la ceremonia. Es sagrado en virtud de su participación en el rito, en la ceremonia sagrada. Al margen de su papel en la ceremonia, el vaso no es más que una olla de cara llena de granos.

Para Confucio el ser humano individual tiene dignidad, la dignidad sagrada en virtud de su papel en el rito, en la ceremonia, en *li*, concepto cuyo significado amplió Confucio. La lectura que hace Fingarette sobre Confucio es que este ve al individuo como un vaso ceremonial al servicio de un todo, con dignidad sagrada, es el contenido del vaso, o lo que está dispuesto a cargar el individuo, lo que lo hace más digno y sagrado, o menos. Son las relaciones sociales entre padre e hijo, la relación hermano y hermano, la relación vasallo y príncipe, la relación entre amigo y amigo o la de marido y esposa, es decir las relaciones entre la sociedad que son vistas como santas, en virtud de su lugar en *li*. Como explica Fingarette, las obligaciones morales en sociedad se convierte en la visión confuciana, como una gran actuación ceremonial, una ceremonia con toda la belleza santa de un ritual religioso elaborado, realizado con esa combinación de solemnidad y claridad del corazón que adorna la actuación (Fingarette, 1972: 75).

Repito la idea del profesor Fingarette porque me parece muy importante para la presente tesis: bajo la mirada de Confucio las relaciones morales que se establecen en la sociedad son como una gran ceremonia, y al igual que en una gran ceremonia, se utiliza toda la belleza sagrada del rito, todo lo que tiene de solemne, de puro, de religioso y de bello. Confucio no separaría todo esto de la conducta porque no sería puro ni sincero. Para él lo bello o sublime y lo recto van unidos. Que lo bello (sagrado) y lo recto (conducta moral) son inseparables es una de las enseñanzas principales del *Yijing*. Es posible que Confucio aprendiera esta conducta de los *Clásicos*. En la imagen del hexagrama número 30 en *El libro del Cambio*, en la versión de John Blofeld se lee: "El hombre superior, al perpetuar el brillo de los antiguos, ilumina todos los rincones de la tierra" (Blofeld, 1982: 154). Mencio no tenía dudas en cuanto a que Confucio fue un hombre superior y un sabio.

Confucio dijo: "La virtud no se queda sola, el que la practica tiene por fuerza vecinos" (*Analectas* 4: 25. Pérez Arroyo, 2002: 90). El hombre es transformado por la participación con los demás en la ceremonia que es comunitaria. Hasta que él es transformado él no es un verdaderamente hombre, sino solo en potencia. La dignidad del hombre se encuentra en la ceremonia y no en la existencia biológica individual. Por eso cuando Zigong quería eliminar el sacrificio del cordero que se sacrificaba a final de

mes, Confucio le dijo: "Tú amas el cordero, yo amo la ceremonia" (*Analectas*, 3: 17. P. Arroyo, 2002: 80).

La ceremonia se justifica en el momento que vemos cómo el bárbaro se transforma y se convierte en civilizado. Cuando vemos al hombre como participante en el rito comunitario en lugar de un individuo egoísta, toma a nuestros ojos una nueva y santa belleza tal como lo hace el vaso sacrificial. Al igual que un vaso sacrificial no se dignifica solo y lo hace únicamente hasta que participa de la ceremonia, un hombre no se dignifica hasta que participa de la humanidad. Pero, como dice Fingarette, el hombre a menudo tiene miedo, en el momento de la decisión, a poner su fe en ese poder humano, porque durante mucho tiempo ha estado recurriendo a la fuerza física y la fuerza animal (Fingarette, 1972: 77).

Las formas de las relaciones humanas no se imponen sobre el hombre, no son un instinto o reflejo. Son ritos aprendidos y de participación voluntaria. Lo son para ser auto-disciplinado y girar siempre en torno a la ceremonia, para que ya no esté uno a merced de las necesidades de los animales y la pasión desmoralizadora y lograr la libertad propia en la que el ser humano se desarrolla. Confucio dice que la benevolencia se consigue con el auto-dominio y la insistencia en los ritos y para conseguirlo no hay que apartarse de las buenas formas establecidas por la tradición (*Analectas*, 12: 1. P. Arroyo, 2002: 143).

Para Fingarette, lo principal en Confucio no es el descubrimiento del individuo, sino cómo este sirve en la ceremonia de la vida. Termina este autor describiendo lo que significa ser un hombre superior (*Junzi*), que no es otra cosa que el hombre que más perfectamente ha renunciado a sí mismo, a su ego, a su orgullo personal, como el propio Confucio (*Analectas*, 9: 4 P. Arroyo, 2002: 122). El hombre superior no sigue beneficio, pero sí el Camino. Como sentencia Fingarette, tal hombre es un Vaso Santo. (Fingarette, 1972: 79).

Tal hombre puede ser utilizado como el vehículo transmisor entre la divinidad y los hombres, es, al igual que el vaso, aquél que contiene el contenido espiritual y moral que da sentido al ritual, que no es otra cosa que la comunión que hay entre la comunidad

de los hombres. Solo en comunidad se puede desarrollar lo más sagrado que hay en el hombre, sus actos morales.

Taylor establece la diferencia en que para él el ritual bien puede ser un elemento religioso dentro de la tradición confuciana, pero es un producto de la creación de la tradición como religiosa, no es la fuente para afirmar que existe una dimensión religiosa. Porque arguye que nuestras vidas están llenas de rituales, que se entienden como patrón y el comportamiento repetido que coloca significado simbólico en las acciones específicas, pero pocos podrían argumentar que muchos de los rituales que realizamos tienen mucho de significado religioso unido a ellos, a menos que dicha conducta se centre en un objeto religioso o meta, en otras palabras, que es parte de una visión religiosa del mundo. Según Taylor el ritual por sí solo no es ritual sagrado, es solo ritual. Lo que parece importar más es la intención del participante de por qué se lleva a cabo el ritual (Taylor, 1998: 86).

Taylor argumenta que el ritual por sí solo, sin elemento religioso, sería un patrón repetido de acciones si más. A no ser que al ritual se le asocie un objeto religioso. Es decir, piensa que el ritual en sí bien puede ser laico. Le recuerdo a Taylor, ya que él apuesta por el Cielo como Absoluto, lo que he dicho más arriba,²⁸⁴ que a lo largo de la historia del confucianismo se ha desarraigado al Cielo de su carácter religioso en diversas épocas. Luego, este argumento que dicta en contra del ritual, se le puede venir contra él.

Para mí, el ritual del que habla Fingarette es un elemento religioso muy importante de la tradición confuciana, ya que se refiere a las relaciones en comunidad como un acto sagrado. Es decir, Fingarette no se refiere a un ritual de costumbre común, sino a una ceremonia sagrada, pues ese es el verdadero significado que tiene en los textos confucianos. Aun así, estoy de acuerdo con Taylor en que el Cielo confuciano es aún más importante por gran parte lo que explica este autor y porque el Cielo crea un entramado en el que se incluye entre otros elementos el ritual. Como dice Fingarette, Confucio dio primacía en su enseñanza al Camino de los Antiguos, a la tradición. Esta

²⁸⁴ En la página 260.

es mi apuesta que paso a desarrollar a continuación. Pero antes, haré un muy breve resumen de la práctica ritual en la China actual.

7.4.3. El ritual en la China actual

Hoy por hoy, en las universidades chinas los estudiantes y profesores escriben interesantes artículos sobre el ritual. De acuerdo con las palabras de Keqian Xu, en el confucianismo, comportarse adecuadamente de acuerdo con las normas y regulaciones de *li* es solo una forma de preservar la dignidad (Keqian Xu, 2018: 450-451). Andrew Tsz Wan Hung escribe que, mientras que el confucianismo enfatizaba la importancia de la auto-cultivación para la observancia de los rituales, Tillich enfatizaba que la observancia ritual no es suficiente (Wan Hung, 2017: 176).

Hoy día, como se observa en las encuestas realizadas, ha habido un gran aumento en el número de personas que realizan viajes anuales a sus lugares de origen ancestrales para realizar rituales en los sitios de las tumbas de sus familiares fallecidos. No veo posible desligar este ritual de su aspecto sagrado, pues como dice Anna Sun: “Se cree que la bendición de los antepasados puede garantizar la buena fortuna en los asuntos personales” (Sun, 2013: 117). Si se cree que los antepasados nos pueden garantizar la buena fortuna, la posibilidad de un ritual secular se desvanece. Para mí, aquí está una vez más la teoría de la rectificación de los nombres: no se puede llamar igual a un ritual de una costumbre común y laica, que a un ritual de ceremonia sagrada. Es un problema de rectificación de los nombres, de ahí el desacuerdo entre Taylor y Fingarette.

Uno no puede ser un confuciano sin una práctica ritual adecuada a los antepasados. Es fundamental porque así lo era para Confucio y para toda la historia del confucianismo y porque, de alguna manera, forma parte de la piedad filial, uno de los pilares básicos en la enseñanza de Confucio. Si bien Confucio no era partidario de hablar mucho de espíritus, las discusiones sobre la realización apropiada de rituales se pueden encontrar a lo largo de la lectura de las *Analectas*.

Otra característica del confucianismo es que la vida ritual religiosa en China, a diferencia de las tradiciones monoteístas como el cristianismo y el islam, puede llevarse a cabo con otras prácticas rituales de diferentes tradiciones religiosas: confuciana, budista, taoísta, etc., el confucianismo se puede combinar con otras culturas y religiones sin problemas.

Anna Sun concluye que aunque el confucianismo tiene una clara dimensión religiosa, ciertamente no es la dominante, hoy en día, en la vida de la mayoría de la gente común. Las personas que oran a Confucio también oran a una variedad de dioses, y la mayoría de las personas tienen un repertorio rico y diverso de cosas en las que creen, incluidos los espíritus ancestrales, el karma, el dios de la fortuna y el espíritu de Confucio²⁸⁵ (Sun, 2013: 82).

Como explica Sun, el primer ritual oficial de Estado actual se hizo en el templo de Confucio de Qufu, el 28 de septiembre²⁸⁶ de 2004 y marcó el comienzo de muchos más que vendrían después. La ceremonia formal fue transmitida en la televisión nacional china desde 2005. Desde entonces, numerosas ceremonias formales, en la misma fecha, han tenido lugar en Qufu y Pekín, así como en muchas ciudades y pueblos provinciales con templos de Confucio recién renovados (Sun, 2013: 11).

7.5. Propuesta propia: el Camino

Entre todos los elementos que existen en el confucianismo con dimensión religiosa nombrados hasta ahora, el que más incidencia tiene es *Tian*. Pero para mí el Camino²⁸⁷ tiene tanta o más incidencia que *Tian*. Explicaré a continuación por qué pienso de esta forma.

²⁸⁵ Para profundizar más en este tema, Véase: The Horizon Key (2007) Spiritual Study Life of Chinese Residents.

²⁸⁶ Cumpleaños de Confucio.

²⁸⁷ En chino, y conforme al sistema de transcripción pinyin: *Dao*. Pero la pronunciación correcta de esta palabra suena como "Tao" en español, por lo que una transcripción española como *Tao* sería perfectamente adecuada, o incluso preferible, para el uso común.

Dice Fingarette que Confucio dio primacía en su enseñanza al Camino de los antiguos, a la tradición. Y señala que aunque Confucio hablaba del Cielo, su papel no está demasiado claro y está poco elaborado en las *Analectas* (Fingarette 1972: 62). Para el confucianismo todas las personas pueden descubrir una norma de conducta moral en su interior. Hay aquí una enseñanza similar a la budista. En el budismo se busca encontrar en nuestro interior la liberación mediante la meditación; en el confucianismo mediante el estudio. Esta norma de conducta moral de la que habla Confucio, es el Camino recto, Camino del Cielo o simplemente Camino.

A continuación presento algunas nociones del Camino que encontramos en los textos chinos antiguos, para después argumentar mi propuesta de esta noción como el elemento religioso más importante de la tradición (enseñanza o doctrina) confuciana.

7.5.1. Algunas nociones del Camino escritas en los textos confucianos

Los textos confucianos dicen que ni por un instante nos es lícito apartarnos del Camino, porque si esto fuese posible dejaría de ser el Camino. De ahí que sea tan importante la frase “persistencia en el Camino.”²⁸⁸ Esto es debido a que a lo largo de nuestras vidas estamos tentados a abandonar el Camino, bien por placer, por debilidad, por miedo, por agotamiento, o por cualquier tipo de tentación. Es ese el motivo de la insistencia en la persistencia en el Camino.

El Camino o Ley Moral es inmutable como el mismo Cielo. Además no puede violarse o transgredirse. La doctrina que predicaba Confucio trataba de eso, de adecuar la conducta al Camino y de no apartarse de él nunca. En el mismo capítulo del *Justo Medio* se lee que el Camino no puede abandonarse ni siquiera un breve instante (*El Justo Medio*, 1. Pérez Arroyo, J. 2002: 401).

Por esa inmutabilidad y esa calidad intransgredible; por ser la vía para la

²⁸⁸ Es la que más aparece en el *Yijing*.

transformación última que es ser un sabio y por una serie de razones relacionadas con la filosofía de la religión de Kant, que voy a explicar en las siguientes páginas, el Camino es para mí la opción más firme para ocupar el Absoluto confuciano. Se podría pensar, y con razón, que estoy dando más importancia a la ley que al legislador. Lo desarrollaré a continuación en las próximas páginas.

¿Por qué afirmo que la Ley de Cielo es inmutable y no se puede transgredir? Es la conclusión a la que llegaron los sabios antiguos y entre ellos Confucio. Él aseguraba que la doctrina o Ley del Cielo de Yao y Shun la siguieron siglos después el rey Wen, Wu y el duque de Zhou sin que cambiase un ápice. Y sigue afirmando Confucio que esa misma Ley del Cielo fue revelada a él sin mutación alguna, y es por eso que adquiere ese carácter de inmutabilidad. Hoy en día, dos milenios y medio después, cualquier confuciano podría afirmar que la doctrina de Confucio se podría aplicar a la vida cotidiana sin cambios de ningún tipo, sobre todo porque Confucio se consideraba un transmisor de ese antiguo e inmutable legado.

En el capítulo 17 del *Justo Medio* dice Confucio:

¡Qué gran piedad filial tenía Shun! Su virtud le hacía sabio, su dignidad emperador, poseía todas las riquezas que hay en el ámbito de los cuatro mares, realizaba sacrificios a los antepasados en su templo ancestral y sus descendientes lo conservaron dedicados a él...Por eso el Cielo, al producir a los seres, es generoso para con ellos de acuerdo a sus cualidades. De ahí que alimente a un árbol vigoroso y derribe a otro que está medio seco (*El Justo Medio*: 17, Pérez Arroyo, 2002: 408).

Se alude aquí a la piedad filial, a los sacrificios y al ritual, virtudes indispensables para Confucio y para seguir el Camino. Shun era uno de esos pocos sabios de la antigüedad que sirve como ejemplo para Confucio por haber completado su desarrollo moral de sabiduría o perfección, por no apartarse del Camino. Como dice el texto, el Cielo en el constante cuidado que proporciona a todos los seres, proporciona a cada uno el desarrollo adecuado a su naturaleza o a sus inclinaciones naturales. Es por eso que a Shun le proporcionó el desarrollo moral.

Dicho de otra forma, el Cielo cuida de que todos los seres se desarrollen y

crezcan, a cada uno según su naturaleza. Como la naturaleza del ser humano es racional, a este le proporciona lo necesario para que se perfeccione moralmente, este es el fin último al que todos los seres humanos se tienen que dirigir, pero, ¿cómo se conseguiría esto? En el punto 5 del capítulo único del *Daxué* o *Gran Enseñanza* se dice lo siguiente al respecto:

Los antiguos que querían ilustrar la luminosa virtud en el mundo ponían primero el orden su reino; para poner el orden en su reino regulaban antes su propia casa; para regular su propia casa se perfeccionaban antes ellos mismos; para perfeccionarse ellos mismos rectificaban primero su corazón²⁸⁹, para rectificar su corazón hacían previamente sinceros sus pensamientos; para hacer sinceros sus pensamientos alcanzaban antes el máximo conocimiento. El máximo conocimiento reside en la investigación de las cosas (*La Gran Enseñanza*: I, Pérez Arroyo, 2002: 385).

El máximo conocimiento de las cosas también se refiere al fenómeno causa-efecto. A lo que hace que las cosas sean lo que son. A alcanzar un conocimiento claro y profundo de las cosas y se refiere también a las causantes de las acciones de los hombres y de los móviles que hacen que estos actúen de esa forma. Una vez conseguido, se obtiene con ello la máxima perfección de los conocimientos, que aquí se refiere a los conocimientos morales. Es decir, investigando a los demás o el pasado se puede saber cómo actuar de acuerdo al Camino. Cuando se alcanza la máxima perfección de los conocimientos morales, las intenciones se vuelven rectas y sinceras. Si las intenciones son rectas y sinceras, al alma la penetran todas las virtudes. Las virtudes del alma corregirán toda la forma de ser de cada uno. Si se alcanza la perfección personal, quedará establecido el orden en la familia. Si está en orden, el reino será rectamente gobernado. Y cuando todos los reinos son gobernados de acuerdo a la rectitud del Camino, el mundo entero se renueva y goza de paz.

La enseñanza del *Yijing* es que los sabios al contemplar lo más alto, el Cielo, y ver su efecto en lo más bajo, los seres y las plantas, llegaron a la conclusión de que la causa y fin de todos los seres es la perfección. Por un lado, tenemos que la perfección es el fin y meta de todos los seres (humanos, plantas, animales). Por otro, tenemos que la

²⁸⁹ Como explica Pérez Arroyo, corazón tiene en chino un significado muy amplio, que no se reduce únicamente a la simbolización del sentimiento, sino que quiere decir también: pensamiento, voluntad, deseo (2002: 448).

índole del ser humano con respecto a los demás seres es la razón y la moral recibida del Cielo. Entonces, la meta y el fin del ser humano no puede ser otra que la perfección moral.

Si esto fuese así, se entendería mejor por qué intentar no abandonar el Camino y buscar la perfección como haría un *Junzi*, sería lo más importante para un confuciano (el objetivo de su existencia), y por qué esa Ley no se debe transgredir. A la vez nos recuerda el *Zhong Yong (El Justo Medio)* que todos tenemos la obligación de conservar, perfeccionar y tener siempre presente dicha norma moral o de conducta. Con lo cual, de esto se deduce, que un sabio, aquel que se halla más cerca de la inteligencia divina, alcanza con su recta conducta el máximo grado de perfección. El capítulo XXV del *Zhong Yong* dice al respecto lo siguiente:

El Hombre sincero llega a completarse a sí mismo y hace que el camino de la sinceridad sea su propio camino...El hombre sincero no solo se completa a sí mismo sino que se vale de la sinceridad para completar a los demás seres. El perfeccionamiento propio es la benevolencia, el perfeccionamiento de los demás seres es el conocimiento y ambos son virtudes naturales... (*El Justo Medio*, Pérez Arroyo, 2002: 415).

La sinceridad es una de las virtudes más importantes para seguir el Camino que quiere el Cielo. Cuando aquí se habla de completarse a sí mismo, quiere decir perfeccionarse interiormente. Porque la perfección para el confucianismo es la causa y el fin. Este es el motivo por el que el sabio estima la sinceridad sobre todas las cosas, porque es el elemento esencial para alcanzar la perfección... El hombre sincero no se contenta con su propia perfección, sino que tiende al perfeccionamiento de todos los demás hombres. Esto distingue al confucianismo del budismo o el taoísmo: no busca solo la perfección de uno mismo, también busca la perfección de los demás. Su doctrina tiene un mensaje mucho más social que los otros dos. El perfeccionamiento de uno mismo o perfeccionamiento interior es una virtud; el perfeccionamiento exterior o perfeccionamiento de los demás es una ciencia sublime, ambos perfeccionamientos tienen su origen en la Ley o Mandato del Cielo. El cumplimiento de la Ley del deber que el Cielo impone, es la posesión de uno y otro perfeccionamiento y se consigue obrando siempre sin salirse del Camino.

Para el confucianismo la perfección está totalmente vinculada a la ley que el Cielo ha impreso en los seres humanos, la Ley Moral. El *Zhong Yong* llega incluso a afirmar que no solo hay que buscar la propia perfección de uno; también, insisto en que esto la distingue de otras doctrinas, busca la perfección de los demás. De esta forma se entendería lo que dice Confucio en el capítulo único del *Daxué* o *Gran Enseñanza*: “Conociendo a dónde se debe tender se determina el objeto que alcanzar”. (*La Gran Enseñanza*, Pérez Arroyo, 2002: 385).

Confucio pone el ejemplo de un pájaro para indicarnos que ante todo es preciso conocer el fin al que los humanos deben dirigir sus acciones. Ese fin al que los humanos deben dirigir sus acciones no es otro que la perfección, la perfección moral. Hay que recordar que un *Junzi* no es una persona perfecta, ni una persona sabia, pero sí es aquel que busca la perfección y la sabiduría. De esto se deduce que debemos asemejarnos a un *Junzi* para saber a dónde tender y qué alcanzar. El texto sigue diciendo: “Habiéndolo determinado se puede conseguir la tranquilidad; tras la tranquilidad se puede obtener la paz y, obtenida esta, la deliberación es posible. La deliberación es seguida por la consecución del objeto que alcanzar” (*La Gran Enseñanza*, Pérez Arroyo, 2002: 385).

Lo que significa este pasaje de *La Gran Enseñanza* es que es necesario descubrir hacia qué destino deben tender las personas, para que así se pueda tomar la firme determinación de dirigirse hacia él. Una vez tomada esta determinación, su interior se librerá de toda inquietud. En cuanto se haya consolidado esta serenidad interior, se gozará de una profunda paz. Cuando se goza de esta paz inalterable, se estará en condiciones para meditar y penetrar en la esencia de todas las cosas, se habrá conseguido el estado de perfección y el destino estará cumplido.

El texto se refiere a que el destino humano es la propia perfección. Y después de conseguir esto, vendría la perfección de los demás, por efecto de mimesis. Por eso los antiguos sabios estimaban tan importante que el gobernante fuese el primero en practicar la virtud, para dar ejemplo al pueblo.

El Camino, o lo que es lo mismo, la norma de conducta moral del sabio, posee un contenido tan amplio que puede aplicarse a todos los actos y palabras de los hombres. A su vez es tan sutil que algunas veces es imperceptible, pasa desapercibido

para la gente común. En el capítulo XII del *Zhong Yong* se lee: “El Camino del hombre superior es vasto y, sin embargo, sutil” (*El Justo Medio*: 12, Pérez Arroyo, 2002: 404). Más adelante en este mismo capítulo dice lo siguiente: “...el Camino se manifiesta en todas partes” (*El Justo Medio*: 12, Pérez Arroyo, 2002: 405).

El Camino se manifiesta en todas partes porque, según los textos confucianos, las normas de conducta se hallan impresas en la mente de todos los hombres. Hay que darse cuenta de la suma importancia en el confucianismo de esta Ley Moral, por eso se llega a decir que Ilumina el universo entero y por eso habla de que el sabio cuando la alcanza en plenitud, llega a ser como una trinidad, junto con el Cielo y la Tierra. Para aclarar mejor esto veamos por último, en este mismo capítulo, un poco más adelante dice así: “El Camino del hombre superior...en su máxima expresión brilla en el Cielo” (*El Justo Medio*: 12, Pérez Arroyo, 2002: 405).

El Camino, o a norma de conducta moral, para los confucianos, se halla presente en el interior de todos los hombres, sin excepción, pero no en todos los hombres se desarrolla en el mismo grado. Porque el sabio le imprime tal resplandor que ilumina todo el Cielo. Lo desarrolla tan completamente que sigue los designios de la divinidad y cumple en su totalidad con la Ley del Cielo. Todas las acciones y hasta nuestros pensamientos más íntimos pueden ser regulados por esta norma. Por eso Confucio dice en las *Analectas* que no hay que hacer nada de lo que puedas avergonzarte, ni siquiera en los lugares más íntimos donde estés solo.

En el *Zhong Yong* se insinúa que el Camino (o conducta moral) debemos buscarlo en nuestro interior, por eso se dice, que no está lejos de los hombres cuando estos quieren practicarlo. No es verdadera norma de conducta o Camino el que se descubre fuera del hombre, es decir, el que no deriva directamente de la naturaleza humana. En el capítulo 13 del *Zhong Yong* Confucio dice que el Camino no está lejos de los hombres cuando estos quieren practicarlo, si no, no es posible que este sea el verdadero Camino (*El Justo Medio* 13, Pérez Arroyo, 2002: 405). Recuérdese que para el Cielo lo natural es seguir el Camino.

Aquí hay una gran similitud con Kant. Para el prusiano la ley moral está impresa en nuestro interior y no hay que buscarla fuera. Por lo tanto, es la única verdadera para

él. En estas palabras de Kant se vislumbra cierto parecido a los textos confucianos: “Toda doctrina religiosa que busca dar al ser humano una norma de conducta que no se limita a la ley moral del deber es fanatismo religioso” (Kant, 2005: 154).

Kant aquí alude a todas esas religiones que se guían por supersticiones y fanatismos, en vez de tener como guía la ley moral que él cree que tienen los hombres impresa en su interior. Confucio dice que esa ley o norma de conducta moral no está lejos de nosotros y se deduce de eso que es porque debemos buscarla en nuestro interior. La alusión que aquí hace Kant a la superstición y al fanatismo en las religiones, se podría trasladar a la hechicería, brujería y al wuismo que imperaba en época de Confucio. Esto bien pudiera ser que fuera uno de los motivos por el cual Confucio no hablaba apenas de estos temas.

En el mismo capítulo 13 del *Zhong Yong*, se lee: “El hombre superior se vale de lo que hay en el hombre para regir al hombre y cuando lo ha corregido, se detiene” (*Justo Medio*: 13. Pérez Arroyo, 2002: 405). El Camino no hay que buscarlo fuera, porque basta con lo que el hombre tiene dentro para obtenerlo. Un *Junzi* acepta con humildad los designios del Cielo, que no son otros que alcanzar la perfección moral, o lo que es lo mismo, no apartarnos del Camino. Por el contrario el hombre que camina fuera del Camino se meterá en mil proyectos que no le corresponde, totalmente ajeno a su índole.

Según el filósofo Ivanhoe, Confucio creía que el Cielo tenía un plan concreto para los seres humanos hacia un mundo pacífico y armonioso, y que él había sido elegido para desempeñar un papel especial en la realización de este plan. La forma para conseguir este plan es el Camino (Ivanhoe, 2007: 211– 220). Un Camino único y correcto del cual no nos debemos desviar. El Cielo (posible Absoluto para el confucianismo) a través de su Mandato (posible Absoluto) nos ordena que vayamos por el Camino (posible Absoluto) y esto se consigue mediante las buenas costumbres y el ritual (posible Absoluto) para llegar a la perfección moral que es el plan del Cielo.

Cuando Confucio expresa en las *Analectas* que él había orado suficientemente (*Analectas*, 7: 34. Pérez Arroyo, 2002: 114), Confucio le daba más importancia a las obras que a las palabras, pues había descubierto que la mayoría de los hombres decían

una cosa y luego hacían otra bien distinta. Para Confucio la mejor forma de orar es haciendo lo que había hecho durante toda su vida, intentar no desviarse del Camino.

Reivindico el Camino como Absoluto confuciano por su gran importancia. Es tan importante el Camino, que en el *Justo Medio* se lee que el Cielo y la Tierra son grandes, pero los hombres ven, sin embargo, en ellos imperfecciones. Pero la grandeza del Camino no hay palabras en el mundo que puedan abarcarla (*Analectas*, 7: 34. Pérez Arroyo, 2002: 114).

7.5.2. El Camino como el elemento religioso más importante de la tradición confuciana.

Hemos visto ya más arriba que Taylor se apoya en el concepto de absoluto como el elemento religioso más importante de la tradición confuciana y elige el Cielo para representar ese absoluto. Fingarette elige el ritual. Yo, apoyándome en el concepto de religión de Kant, reivindico como Absoluto el Camino. Aunque (quiero dejar clara esta idea), a su vez reivindico la gran importancia de los otros elementos como el Mandato, el ritual o el Cielo, pues son elementos muy importantes en la tradición, los cuales dan sentido al todo para hablar de tradición religiosa. Es decir, para mí la suma de todos los elementos forma un todo y es lo que da fuerza al confucianismo como tradición religiosa. Aunque haya elementos más importantes que otros, todos conforman la tradición y la dan ese carácter religioso.

Para reivindicar el Camino como elemento más importante de la tradición, me apoyaré en Kant. Esto será así por varios motivos: primero, porque creo que la filosofía de la religión del prusiano es la más acertada para analizar los elementos religiosos en la tradición confuciana y en la doctrina primaria de Confucio ya que los dos dan mucha importancia a la parte moral. Segundo, hay datos suficientes para creer que la relación de Confucio con *Tian*, el Cielo, es lo más parecido al concepto que Kant tiene de la palabra religión. Por lo tanto, me apoyo en Kant, porque para mí su pensamiento y el de Confucio tienen un parecido razonable en cuanto a religión se refiere, dando a la vez sentido a mi elección por el Camino confuciano.

El Cielo concede a los humanos su naturaleza moral, la introduce en su interior, y esta naturaleza moral se identifica con el cultivo del Camino. En el *Yijing* la frase que sale con más frecuencia es “La persistencia en el Camino es recompensada” y Confucio dice que ni por un instante nos es lícito apartarnos del Camino. El Camino del Cielo es la conducta perfecta, la perfección moral, la decisión correcta en todas nuestras acciones, hacia donde debemos dirigir todos nuestros actos. En la doctrina confuciana existe una estrecha relación entre la divinidad y la virtud, entre lo sagrado y lo moral. En el *Yijing* se habla del Cielo como el Principio Creativo, y lo identifican con el Mandato del Cielo. Bien como Naturaleza, bien como Ley Natural, el Cielo y el Camino del Cielo impregnan la vida humana.

En el *Zhong Yong*, o *Justo Medio*, Confucio dice que lo que el Cielo ordena se llama natural y seguir el Camino es esa naturalidad.²⁹⁰ (*Justo Medio*, 1. Pérez Arroyo, 2002: 401). Y unos capítulos más adelante dice de que el Camino no está lejos de los hombres (*Justo Medio*: 13. Pérez Arroyo, 2002: 405).

Esta doctrina o enseñanza de Confucio no tiene un paralelo exacto en Occidente, pero existen autores que asemejan esta Ley del Cielo o doctrina de los deberes de Confucio con la doctrina del deber de la que habla Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. Es cierto que existen semejanzas, pero también los separan diferencias muy importantes. Se dan estas similitudes quizás porque los dos dicen que la ley moral la tenemos en el interior, impresa²⁹¹, y los dos hablan de la obligación de seguirla. Los dos seguían un ritual de costumbres a rajatabla y los dos eran muy escrupulosos en su conducta. El capítulo X de las *Analectas* habla en su mayor parte de la rigurosidad del Maestro en todos sus actos y costumbres. Él siempre en sus costumbres hacía el mismo ritual rigurosamente. Por su parte, de Kant se decía que era tan riguroso en sus costumbres que cuando salía a pasear los vecinos ponían sus relojes en hora. De esto último no hay datos de que sea del todo cierto, pero el mensaje que se quiere transmitir es que Kant era muy riguroso en la puntualidad y en sus costumbres, al igual que Confucio.

²⁹⁰ El texto chino del *Justo Medio* dice más bien esto: "Lo que el Cielo ordena (el Mandato del Cielo) se llama naturaleza, y el Camino es seguir esa naturaleza."

²⁹¹ Confucio en concreto habla del Camino, que es una vía de conducta moral.

Cuando Confucio habla de que el verdadero Camino no está lejos de los hombres se refiere, posiblemente, a que lo tenemos en nuestro interior.²⁹² Por eso dice que el que sigue sus propios principios no está lejos del Camino. Pero que el Camino confuciano (que es en cierto modo una ley moral) lo tenemos impreso en nuestro interior no solo lo insinúa Confucio, también lo dice Kant y, también lo menciona el cristianismo y queda recogido en la Biblia. Valga como prueba un par de ejemplos de este libro sagrado:

Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de ley, estos, cuando no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos (*Epístola de San Pablo a los romanos 2*: V.V.A.A. 1988: 14-15).

Existen más ejemplos pero creo que uno más será suficiente: “Este es el pacto que haré con ellos, después de aquellos días, dice el Señor: pondré mis leyes en sus corazones, y en sus mentes las escribiré” (*Epístola de San Pablo a los hebreos*. V.V.A.A. 1998: 10-16.).

Curiosamente, también recuerdan al cristianismo las palabras de Confucio mencionadas más arriba cuando habla de que no hay que hacer a los otros lo que no queremos que nos hagan a nosotros mismos. Solo que en el Nuevo Testamento está escrita en positivo y unos siglos más tarde: “Haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan a tí” (*Evangelio de San Mateo*, V.V.A.A. 1998: 7: 12) Esta regla de oro también está en el taoísmo, budismo, la religión de Zoroastro, judaísmo, es decir, en casi en todas las religiones.

Dejando a un lado esta comparación con el cristianismo²⁹³ y volviendo a la comparación con Kant, hay matices importantes que diferencian sus leyes morales. La doctrina del deber por el deber de Kant, o sea su ley moral, te lleva hasta el Creador, pero no está claro que este sea su autor, me refiero al autor de la impresión o

²⁹² Confucio dijo: Lo que busca el hombre superior se halla en el mismo, lo que busca un vulgar se halla en los demás. (*Analectas 15:20*, Pérez Arroyo: 177).

²⁹³ El profesor Xinzhong Yao ha escrito varios libros y artículos influyentes sobre el tema del confucianismo, incluyendo estudios comparativos con el cristianismo. Para profundizar más sobre el tema, véase la siguiente obra de Xinzhong Yao (1996): *Confucianism and Christianity*.

incrustación de esa ley moral en nuestro interior. Para Confucio no hay duda de que el autor que nos ha impuesto esta ley es el Cielo.²⁹⁴ Bastaría como ejemplo la cita anterior, pero hay muchas más. El Cielo imprime la virtud en los hombres. En Kant, en cambio, no está claro que el autor de la ley moral sea la divinidad, por lo menos no lo dice explícitamente; de hecho la mayoría de los expertos lo negarían. Pero si se observan detalladamente sus escritos, se podría entender por qué se puede llegar a pensar que él sí creía que era Dios el autor que nos ha impuesto esta Ley. Es verdad que Kant dice que es la Ley moral la que nos conduce a Dios o a la religión, pero esto no niega que pensase que Dios es el responsable de que esta esté dentro de nosotros. Por supuesto, tampoco lo afirma. Pero vale la pena considerar con atención algunas de las palabras que escribe Kant en su obra *Crítica de la razón Práctica*:

La Ley moral me ordena hacer el bien supremo posible...Pero no puedo esperar realizarlo sino mediante la concordancia de mi voluntad con la de un autor santo y bondadoso del mundo...Si uno se pregunta cuál es el fin último de Dios en la creación del mundo, no debe nombrarse la felicidad...sino el bien supremo...la de ser dignos de esa felicidad, la moralidad de esos mismos seres racionales....Porque nada honra tanto a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto a su mandamiento, la observancia del santo deber que su Ley nos impone... (Kant, 2005: 154-156).

Se podría pensar que un ilustrado como Kant tendría apartadas las cosas referentes a la religión, pero parece ser que el prusiano tenía un conocimiento muy exhaustivo de la Biblia. Andrés Lema-Hincapié, profesor investigador de la Universidad de Cornell, presenta a un Kant poco conocido. Si autores como Paul Ricoeur, han subrayado ya suficientemente la dimensión hermenéutica del pensamiento kantiano, Vicente de Haro nos explica que Lema-Hincapié va un paso más allá: expone el panorama exegético de Kant frente a la Biblia y nos presenta a un Kant que, aunque es crítico e ilustrado, también es adepto al saber bíblico (Haro. 2006: 259).

Dice Kant que Dios es el autor bondadoso del mundo ¿Tiene sentido que Kant creyese en un ser todopoderoso, omnipotente y autor del mundo (como él lo llama), que sea el creador de todo, absolutamente de todo lo que hay en la Tierra, excepto de la

²⁹⁴ Recuerdo que en un principio la divinidad en China era el Señor de lo Alto para luego ser reemplazada en época de los Zhou por el Cielo

moral de los hombres? Para mí no tiene sentido. También dice, como podemos ver más arriba, que el fin último de Dios es la moralidad de los hombres. Y por último compara esta Ley interior moral con la Ley de Dios. También el prusiano dice lo siguiente en la *Crítica de la razón práctica*: "...así pues la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por lo cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso" (Kant, 2005: 166).

Según lo estoy presentando, de esta forma sería lógica la idea de que Kant pensase que el autor de la ley moral en nosotros sea la divinidad. Pero para no desviarnos del tema que realmente nos ocupa, lo que sí se ve claro es la semejanza con Confucio cuando Kant habla de que la ley moral o sea la razón pura práctica, la tenemos impresa en nosotros.

Véase cierta similitud con las palabras de Confucio que recoge Zheng Zi en el *Daxué* o *La Gran Enseñanza*: "Él fue capaz de hacer brillar su virtud.....Él contemplaba y estudiaba los luminosos mandatos del Cielo" (*La Gran Enseñanza*, 1, Pérez Arroyo, 2002: 387).

Cualquier erudito confuciano sabe que es el Cielo quien te ordena cultivar esa virtud y que se refiere a la perfección moral. Ciertamente sacar de su contexto algunas frases de Kant tiene el peligro de falsear algo su pensamiento, y solo leyendo toda su obra se podría hacer justicia a su razonamiento. Pero este no es el objeto de este estudio. Únicamente pretendo que sirva a modo de ejemplo esta observación para comprender mejor por qué hay autores que asemejan el pensamiento de Kant con la doctrina de Confucio. Aunque estos autores tendrían que tener en cuenta que el Imperativo Categórico de Kant nace de la razón y no de una autoridad divina. Lo que posiblemente discutirían dichos autores sería el origen de dicha razón, porque para ellos podría ser el mismo desde donde parte la doctrina de Confucio, es decir del Cielo, de Dios o de la divinidad.

Curiosamente, es a partir de Kant, sobre todo, cuando se hace esa separación entre lo ético y lo religioso, aunque ese no fuese el objetivo del prusiano. Es curioso observar que las tres críticas de Kant concluyen con una prueba moral de la existencia de Dios. Posiblemente él solo intentase subir a la moral al lugar preeminente que le

correspondía.

Esta comparación con Kant la he visto pertinente para acercarnos más y comprender mejor la Ley o Camino de Confucio. Ya se ha explicado que, a pesar de las semejanzas como son la absoluta escrupulosidad y el formalismo en la conducta de Kant y Confucio, existen grandes diferencias, por ejemplo: Confucio se sentía mucho más protegido por el Cielo cuando él cumplía con su ley, es decir cuando regulaba todos sus actos a un modo de conducta correcto, que cuando no lo hacía. Por su parte, Kant, aun en el hipotético caso de que para él el autor de la ley moral fuese la divinidad, el ser humano obraría por su libre albedrío, y cumpliría el deber por el deber, totalmente independiente de la divinidad, porque si no fuese así, no podría nunca un acto ser moralmente perfecto. No habría que actuar por miedo a ninguna divinidad, sino por deber, para cumplir la ley moral del deber.

Existen ya un buen número de autores y obras que han comparado a los dos sabios.²⁹⁵ Además, según explica Stephen Angle, hoy en día en China existen filósofos y políticos confucianos contemporáneos que están agrupados en varios tipos de grupos y uno de ellos son los nuevos confucianos kantianos (Angle, 2012: 7).

Después de mostrar a grandes rasgos que hay bases para hacer una comparación entre Confucio y Kant, voy a retomar mi argumento, en discusión con la tesis de Taylor y luego volveré a hilar de nuevo con Kant, para que de esa forma se comprenda mejor mi idea.

Taylor, además de decir que para él el Absoluto en el confucianismo es *Tian*, también habla de *Tianli*, este último concepto es más neoconfuciano. Como *Li* significa Principio, *Tianli* significa Principio del Cielo. Yo por supuesto, pondría antes al Camino

²⁹⁵ Katrin Froese compara a los dos autores en su obra *El arte de ser humano: Moralidad en Kant y Confucio*. Para él los dos pensadores estarían de acuerdo en que nuestros esfuerzos de humanización son incesantes y que nunca podremos estar a la altura de nuestro potencial humano. Este autor en otra obra suya que se titula *Del nihilismo a la nada* compara a Nietzsche con el taoísmo. Sandra A. Wawrytko, los compara también en su obra *Confucio y Kant: La ética del respeto*. Es profesora de filosofía en la Universidad de Washington, en St Louis. Julia Chig, aunque en otros términos, también habla de Kant y la ética china en su obra *Chinese Ethics and Kant*. Charlene Tan en su libro *Confucius*, en la página 35 de esta obra también compara a Kant con Confucio. Otros autores que también comparan a los dos serían por ejemplo: Chung Ying Cheng, profesor de filosofía de la Universidad de Hawai, Puqun Li, profesor de filosofía en la Universidad de Athabasca, Canadá, o Stephen R. Palmquis, profesor de filosofía y religión en la Universidad de Hong Kong.

que a *Tianli* que es un concepto más moderno, más del siglo XII. Yo analizo el carácter religioso de la doctrina de Confucio y por eso me apoyo más en el Camino, porque el concepto de *Tianli* no existía en época de Confucio y es muy posterior, y porque el concepto de Camino es el concepto que aprendió Confucio al estudiar la conducta y tradición de los Zhou. El mismo Confucio creía que él tenía una misión en este mundo, o sea un Mandato del mismo Cielo, que era transmitir la tradición del Camino que recorrieron los Zhou y que el Cielo tiene reservado a los humanos. Esa es la razón por la que exclama Confucio en las *Analectas* “El Cielo produjo en mí la virtud ¿qué mal me podría hacer Huan Tui?”²⁹⁶ (*Analectas*, 7: 22, Pérez Arroyo, 2002: 111) o cuando dice: “Si se avanza por el Camino, es porque así está ordenado; si se retrocede es porque así está ordenado, ¿qué puede hacer Gongbo Liao contra estos celestes mandatos?” (*Analectas*, 14:28, Pérez Arroyo, 2002: 169). Este Camino podría ser perfectamente el Absoluto del Confucianismo.

Para proseguir mi discusión, ahora me voy a fijar en lo siguiente. Además de apoyarse en Wach, como expliqué más arriba, Taylor también se apoya en Frederick Streng quien define la religión como un medio para la transformación final (Streng, 1985: 1-8).²⁹⁷ Así, la religión implica una percepción de conocimiento o comprensión de aquello que constituye el Absoluto y, además, la capacidad de proporcionar un medio para que el individuo pueda participar en una última transformación hacia lo que se considera como el Absoluto, el cumplimiento de la relación entre el individuo y el Absoluto. Sin transformación, la capacidad de la religión no llega a realizarse.

Pues bien, Tu Wei-ming piensa que la religiosidad confuciana debe ser definida por el compromiso del individuo con su transformación última como acto comunal. Esto es el Camino. El Camino es aquel que recorre un *Junzi* para intentar conseguir la perfección. Esta perfección es la transformación última a la que se refiere Tu Wei-ming.

Tu Wei-ming comenta en su obra que la preocupación última confuciana es la autotransformación como un acto comunitario y como fiel respuesta a lo trascendente (Tu Wei-ming, 1989: Foreword, X). Y como explica Adler, muchos estudiosos han

²⁹⁶ Me repito en algunas citas porque creo que es oportunidad para que se entienda mejor la idea que quiero transmitir en cada momento.

²⁹⁷ Streng en su obra hace hincapié en reconocer una variedad de realidades últimas de la realidad religiosa y tomarlo como un proceso de continuidad.

encontrado que la definición de religión de Frederick Streng es especialmente adecuada para las religiones chinas (Adler, 2014: 6). Streng pensaba que la religión es "un medio para la transformación final" (Streng, 1985) y Adler comenta sobre esto que en el caso del confucianismo, el objetivo de "Sabio" es el punto final de esa transformación, y el Cielo simboliza la ultimidad o el Absoluto que hace eso religioso. Estoy de acuerdo con Streng y no del todo con Adler pues creo que el mismo Camino puede simbolizar esa ultimidad o Absoluto para que obtenga esto un carácter religioso. Me extenderé en las siguientes líneas para argumentar esto.

Tengo que explicar por qué elijo al Camino como el Absoluto o elemento más importante de la tradición confuciana, y por qué para mí es tan importante como el Cielo o más para ocupar ese lugar. Intentaré explicarlo y para ello tengo que volver a Kant. Para Kant no es posible que se sostenga una religión sin su parte moral, parte muy primordial para este autor, que en sus textos se vislumbra que incluso es la única esencial en el fenómeno religioso. Esta interpretación de la religión es, a mi juicio, lo más parecido a lo que se vislumbra en las obras confucianas sobre lo que pensaba Confucio.

En unas clases magistrales de lecciones sobre filosofía de la religión Kant lo dejó claro al comentar el siguiente pasaje de la Biblia:

Como ejemplo puede servir el mito del sacrificio que Abraham, por mandato divino, quería llevar a cabo inmolando y quemando a su único hijo, con el agravante de que el pobre niño, sin saberlo, llevaba la leña. Abraham debería haber respondido a esta pretendida voz divina: que no debo matar a mi hijo es completamente cierto; pero que tú, que te me apareces, seas Dios, de esto no estoy seguro, ni podría estarlo aunque esa voz resonase desde el cielo visible (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Kant, 2000).

Y en la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* también viene recogido este pasaje haciendo referencia también al sacrificio de Isaac:

Esta terrible voluntad se basa en documentos históricos y no es apodícticamente cierto. La revelación ha llegado a él solo a través de los hombres y solo interpretada por estos. Por lo tanto es posible que aquí haya un error (Kant, 2001: 4ª parte 2ª sección: 182).

Los motivos de base del razonamiento de Kant son, por un lado, que no es posible demostrar con seguridad la realidad empírica de una revelación divina y, por otro, que el contenido de cualquier revelación no puede contradecir los principios de la moralidad. Muchos piensan que Kant aquí antepone la moral a lo religioso, pero lo que ocurre es que él duda de que sea Dios mismo quien da esa orden a Abraham y que posiblemente sea una trampa demoniaca, porque él no concibe a un Dios que contradiga los principios morales. Más que anteponer lo moral a lo religioso, lo que hace es demostrar que la parte moral en las religiones es lo más importante. Critica cualquier fe que no se oponga a la injusticia. Si aquí, en el pasaje de Abraham, la muerte se justifica por la fe, en el caso de un inquisidor que quisiese matar a alguien porque piensa que es agradable a Dios, también lo justificaría.

Este ejemplo es para demostrar cómo Kant, al igual que Platón y Sócrates, pensaba que lo más importante en la religión es la moral, o sea la conducta correcta, el comportamiento y no las creencias. De manera similar piensa Confucio en cuanto a complacer al Cielo. La conducta y la virtud es lo que más le agrada, por eso dice Confucio en las *Analectas* que él había rezado toda la vida, refiriéndose a que su conducta había sido siempre recta, es decir, esta moral es algo inviolable y es hacia donde debemos dirigir nuestros esfuerzos. Por otro lado, el primer razonamiento de Kant, según el cual no es posible demostrar empíricamente una revelación divina, podría coincidir con el motivo por el cual Confucio no hablaba apenas de ello. No hablaba apenas de ello posiblemente porque no es empíricamente demostrable. Pero eso no quiere decir que Confucio, y posiblemente tampoco Kant, no creyesen en elementos sagrados, divinidad, etc. De hecho, sus filosofías morales tenían un componente sagrado.

En la historia de la literatura universal existen pocos relatos como el del sacrificio de Isaac que dejen sentir lo sorprendente del temor de la criatura ante su soberanía suprema. No es casual que fuese a partir de la Ilustración cuando se planteó y se cuestionó con toda su fuerza la crisis general del texto bíblico, al cuestionar la lectura

literal permitió establecer la cuestión decisiva acerca del carácter real del hecho y, así, el significado supuso un nuevo problema. Kant lo expresó magníficamente con el razonamiento difícil de refutar que he puesto más arriba sobre el sacrificio de Isaac. Kant llegó a expresar que incluso en ese texto de la Biblia, al ser transmitido por los hombres, podía contener algún error (Kant, 1969: 182)

Kant duda de que sea Dios mismo quien da esa orden a Abraham y que posiblemente sea una trampa demoníaca. Critica cualquier fe que se oponga a la injusticia. Después tanto Derrida en su obra *Dar la muerte* como Kierkegaard en su obra *Temor y Temblor* dirán que la singularidad del acto de Abraham se encuentra en el temor y temblor, o sea en el sacrificio y no en una razón apodíctica. Autores modernos interpretan este acto no como documento histórico como Kant, sino como posibilidad de una justicia que mide el riesgo de una injusticia.²⁹⁸ Kierkegaard ve en el relato de Abraham el paradigma de la fe. En su obra *Temor y Temblor* dice que la fe comienza precisamente allí donde la razón termina. Tanto Derrida como Kierkegaard lo que plantean es una ética más allá del deber.

Debemos tener en cuenta que en la época de Abraham eran comunes los sacrificios humanos. Aquí entraría de lleno el concepto numinoso de Otto. Y estos sacrificios se hacían en honor a la divinidad. Pero este tipo de sacrificios no eran los que aprobaba Confucio, porque él seguía las tradiciones de los Zhou y esta dinastía anuló este tipo de prácticas con humanos.²⁹⁹ Por lo tanto, Kant no solo no estaría de acuerdo con Otto, para él la existencia de esta anomalía moral sería motivo suficiente para no nombrar a un dios como verdadero ni a una religión como verdadera.

De esto se concluye, siguiendo a Kant, que una religión sin moralidad, no es suficiente para hablar de religión. Por eso, tal vez, Taylor añade además del Absoluto, la relación de este con los humanos, y añade el concepto de transformación final de Frederick Streng. Una transformación a un nivel superior de sabiduría y bondad, ya estaría más en concordancia con Kant y también con Confucio.

²⁹⁸ Algo parecido a daños colaterales.

²⁹⁹ Para más información sobre sacrificios humanos véase: *Journal of Anthropological Archaeology*. Diciembre 2017. Vol. 48, páginas 28-45.

Lo que trato de decir es que Taylor busca un Absoluto como definición del elemento más importante en la tradición confuciana y lo halla en el Cielo confuciano. Sin embargo, con las razones de Kant y el Dios en el que él cree, puede ser que se halle otro elemento tan importante o más que el Cielo confuciano.

Kant no puede concebir un dios sin moralidad o que transgreda los principios morales. Si uno saca conclusiones deducirá que, para Kant, en la religión el Principio Moral o Ley Moral es tan importante o más que el mismo Dios, ya que no reconocería a este último sin la primera. Recordemos que, para Kant, el hombre no es capaz de conocer a Dios mediante una argumentación teórica, y que sólo llega a concebirlo y a creer en Él a partir de la conciencia de la Ley Moral. Por lo que para Kant, la Ley Moral sería tan Absoluto o más que Dios.

Este razonamiento se extrapola perfectamente a la realidad confuciana. En el confucianismo esa Ley Moral no es otra que el Camino, que es aquel que el Mandato del Cielo nos obliga. El Camino es la regulación de nuestra conducta a esa Ley Moral y por eso dice Confucio que no podemos apartarnos de ese Camino. El Camino es seguir la moralidad que el Cielo ha introducido en nosotros. Esto es muy concorde con la idea de Kant, de que la religión consiste en cumplir todos nuestros deberes como preceptos divinos, y en considerar a Dios como el legislador que hay que venerar, en relación con todos nuestros deberes.

Para Confucio, es bien claro que este Camino es sagrado y no se puede transgredir. A todos los que estén familiarizados con el confucianismo les lanzo una pregunta: ¿Creería Confucio en un Cielo que transgreda el Camino? Yo creo firmemente que no. Por las mismas razones que Kant no cree que sea Dios quien transgrede la Ley Moral cuando da la orden a Abraham para que mate a su hijo. Pero esto mismo demuestra que, igual que en el caso de Kant, para Confucio el Camino es tan importante o más que el Cielo.

Para Confucio seguir el Camino es una tarea sagrada para poder alcanzar el objetivo último, la transformación final de la que habla Frederick Streng, la sabiduría. Esta, para Confucio, es la meta que el Cielo quiere que consigamos. Y esta meta se consigue a través de una Ley Moral que en el confucianismo se llama el Camino. No se

puede transgredir esta Ley, ni por el mismo Cielo. Confucio dice que no podemos alejarnos ni un milímetro de este Camino. Es este el motivo por el cual, para mí, el Camino es un elemento más importante que el Cielo y, por lo tanto, más Absoluto que el mismo Cielo.

La mera noción de un Cielo puede constituir un conocimiento, una opinión o una creencia, pero no llega a constituir lo que se llama religión. Para que haya religión hace falta alguna relación del hombre respecto a ese Cielo, que tenga un carácter de deber u obligación. Esto es el Camino confuciano, como estamos viendo. Por lo tanto, como Absoluto que hace que la tradición sea religiosa, es más decisivo el Camino que la sola noción del Cielo.

Luego, tenemos que los dos (Confucio y Kant) tenían presente una divinidad (el Cielo para Confucio y Dios para Kant) que cuya meta u objetivo (para Kant) o Mandato divino (para Confucio) era la perfección moral de los seres humanos (para Kant)³⁰⁰, ser un hombre superior que persigue la sabiduría (para Confucio) y en dónde esa búsqueda moral tenga un carácter obligatorio en una religión que pretenda ser verdadera y no pueda uno apartarse de esa búsqueda (para Kant) o Camino (para Confucio).

Una divinidad que no transgreda la Ley Moral, Kant la llamaría verdadera y una religión apoyada en esto sería una religión verdadera. Durkheim, sin embargo, piensa que en el fondo no hay religiones falsas y que todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de diferente forma, a determinadas condiciones de la existencia. (Durkheim, 1982: 27). Confucio por su parte, no concebiría un Cielo que transgrediera el Camino. No estoy de acuerdo con esta afirmación de Durkheim y mucho me temo que ni Kant ni Confucio tampoco estarían de acuerdo, porque una religión que viole las normas morales estos dos no dudarían en calificarla de falsa.

Mi título de tesis hace referencia al Camino, pues cuando digo “la doctrina de Confucio” me refiero al Camino que Confucio enseñaba. Quizá la frase del *Justo Medio* lo refleje mejor cuando dice que doctrina es la regulación del Camino y este no es otra cosa que seguir lo natural que ordena el Cielo (*Justo Medio*, 1: 1. Pérez Arroyo, 2002:

³⁰⁰ Esto se entiende con la lectura de la *Filosofía de la Historia* de Kant.

401). Por lo tanto, en la noción confuciana del Camino se encuentra implícita, como característica intrínseca, la relación al Cielo. Por esto es inmutable y no se puede transgredir. Por esto, también, el Camino tiene un carácter plenamente sagrado y puede ser el Absoluto que estoy intentando demostrar.

Un indicio extrínseco, pero notable, de que el concepto primitivo del Camino contiene una intrínseca referencia al Cielo, es el hecho histórico de que los taoístas tomaron esta misma palabra, Camino (*dao*), para denominar su Absoluto e incluso lo divinizaron.

La Ley Moral o Camino atraviesa toda la obra de Confucio y no es otra cosa que la doctrina que Confucio enseñaba a sus discípulos. Esta doctrina, según los Clásicos, es transmitida a través de la tradición por el Cielo. Se le transmitió a Yao, Shun y después al rey Wen. Desde entonces pasaron seis siglos sin llegar a nadie hasta que pasó al mismo Confucio. Así se explica en las *Analectas*: “Desde el rey Wen yo soy el depositario de la tradición” (*Analectas*, 9: 5, Pérez Arroyo, 2002: 122). Este Camino es el elemento primordial de la tradición y este elemento es absolutamente religioso, ya que esta tradición es transmitida por el Cielo a través de rituales y la palabra. Por eso, en mi opinión, este es el Absoluto confuciano, un elemento que recorre la tradición china y que es la columna vertebral de las enseñanzas de Confucio. Un elemento, que para los filósofos a priori sería el más racional y el menos sagrado, sin embargo, por todo lo que he explicado es, para mí, el elemento más sagrado de la tradición.

Por otro lado, ahora se entiende mejor por qué he hecho tanto hincapié en que los que intentan quitar a Confucio su papel de transmisor dando mucha más importancia a su papel de innovador, aun diciéndolo él muy claro en las *Analectas* (*Analectas* 7:1, trad. Pérez Arroyo, 2002: 107), le hacen un flaco favor. El motivo de mi afirmación es porque creo que los que no le dan importancia al papel de transmisor a Confucio es que no han entendido bien el mensaje que tenía que transmitir. Ese mensaje era la tradición, la doctrina del Camino que el Cielo mediante su Mandato ha ordenado a muy pocos en la historia, solo los elegidos, que transmitan este mensaje. No creo que a Confucio le gustase más ser un innovador y no un transmisor de la tradición. No olvidemos que este mensaje de la tradición viene del Cielo y es totalmente sagrado. Ser un Vaso sacrificial

está al alcance de muy pocos seres humanos en la historia y él fue uno de esos pocos.³⁰¹
Un Vaso sin adornos, pero útil en su función.

La divinidad cambió con los Zhou. La doctrina o Camino que a través de la tradición el Cielo o el Señor de lo Alto transmitieron a los antiguos sabios no ha cambiado nada. La Ley o Camino es inmutable y no ha cambiado a lo largo de la historia. Por esta razón y por el motivo por el cual Kant dice que si Dios transgrede la normal moral, no puede ser Dios, me llevan a elevar al Camino a la categoría de Absoluto o elemento religioso más importante de la tradición confuciana.

Siguiendo con mi argumento, al hilo de la idea de Tu Wei-ming sobre que la religiosidad confuciana debe ser definida por el compromiso del individuo con su transformación última como acto comunal, quiero sugerir todavía otra aproximación con Kant. La transformación última se produce al seguir por Mandato del Cielo el Camino de la perfección moral. Pues bien, esto se asemeja al objetivo que tiene la Naturaleza en la obra *Filosofía de la Historia* de Kant, que nos es otro que la perfección moral de la sociedad como conjunto.

Me imagino que leyendo mi argumento se podrá decir que al comparar a Kant con Confucio estoy pecando de mirar la realidad china con parámetros occidentales. He tenido presente esto, pero hablo de cosas inmutables para Confucio, como la moral, adecuada a las costumbres de cada época, pero a fin de cuentas es la rectitud de conducta de siempre. Creo que Confucio creía que este Camino o Ley Moral era universal y no tenía límites espacio-temporales. Cuando afirmo esto, no lo afirmo influido por ciertos parámetros occidentales, pues en mi caso concreto, llevaba ya muchos años estudiando los textos confucianos antes de conocer las ideas de Kant, por lo cual sería difícil deducir que he estado influido por este último.

Sea el Camino, el Cielo o el Ritual, el elemento religioso primordial de la tradición o Absoluto confuciano, no sería suficiente para formar una religión, pues estos junto con los elementos religiosos de menor rango son los que dan forma a la totalidad. Lo que quiero decir, y repito la idea, es que el Absoluto por sí solo no es suficiente, a no

³⁰¹ Creo que mi argumento ha dejado claro por qué afirmo esto.

ser que esté acompañado de todo un conjunto de elementos que lo acompañen. Quizá Durkheim lo explica mejor cuando afirma lo siguiente: “Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad... el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión.” (Durkehim, 1982: 36).

En el *Justo Medio* se lee que el hombre superior se autoexamina cuando está solo. La razón es para eliminar sus defectos, que no son otra cosa que obstáculos que le impiden seguir el Camino. Según el pensamiento de Tu Wei-ming, la armonización de los sentimientos básicos de acuerdo con los estándares de la comunidad humana es una manifestación del Camino del ser humano tanto en el aspecto ético-religioso, como en el sociológico. De vital importancia es recordar que la unidad del hombre y el Cielo es un tema fundamental que subyace en todas las articulaciones filosóficas del *Justo Medio*. Lo subjetivo y lo objetivo se unen en el *Justo Medio* y, lo que es más importante para mi tesis, el Cielo y el hombre también. Las frases que hacen referencia al centro y la armonía de nuestros sentimientos y nuestras acciones en concordancia con los designios del Cielo salen a menudo a lo largo del *Justo Medio*.

El Mandato del Cielo es que los humanos debemos seguir nuestra naturaleza humana y lo más humano que tenemos es la moral, por eso debemos seguir el Camino. Esto es más o menos lo que explica el *Justo Medio* (*Justo Medio*, 1, Pérez Arroyo, 2002: 401). Sigue diciendo el texto que el Camino no debe abandonarse ni por instante. Si no, no sería el Camino (*Justo Medio*, 1, Pérez Arroyo, 2002: 401). El ser humano debe cultivar ese Camino, o sea, cultivar la naturaleza humana y moral que está en nosotros y esto se consigue con la enseñanza, bien a través de los textos,³⁰² bien a través de un maestro.³⁰³

Me gustaría hacer hincapié en las primeras frases del *Justo Medio*. Para mi tesis la atención hay que enfocarla en estos versos, porque son muy importantes para lo que quiero demostrar: según el texto el Mandato del Cielo ordena que sigamos su Ley, que no es otra que el Camino. Este no se puede violar ni transgredir, por eso dice el texto que no podemos apartarnos de él ni por un instante. Y se continúa leyendo en el texto

³⁰² De esta forma es como lo aprendió Confucio.

³⁰³ De esta forma es como lo enseñó Confucio.

que si nos apartamos de él, no sería el verdadero Camino. Me atrevo a decir que si el Cielo ordenara apartarnos del Camino, este no sería el Cielo verdadero. El verdadero Cielo jamás nos ordenaría apartarnos del verdadero Camino. Por eso reivindico la importancia del Camino.

Similar a Kant en el relato de Abraham, cuando dice que si Dios me ordena que mate a mi hijo es que este no es el Dios verdadero, porque me está pidiendo que transgreda la Ley Moral. Pero, mi objetivo no es demostrar las similitudes entre Kant y Confucio, sino demostrar que el Camino es el elemento religioso más importante de la tradición confuciana, porque es una ley divina ordenada por el Cielo, inmutable e inviolable y, a mi juicio, tan importante o más que el mismo Cielo.

El Camino como idea recorre toda la tradición china desde tiempos muy remotos.³⁰⁴ Posiblemente desde Yao y Shun, y sobre todo desde el rey Wen. Así lo expresa Confucio en las *Analectas*: “Desde el rey Wen yo soy el depositario de la tradición” (*Analectas*: 9:5, Pérez Arroyo, 2002: 122). Aquí Confucio aún no lo llama Camino y lo llama tradición, pero se refiere al mensaje que el Cielo le ha transmitido, a la ley que no se puede transgredir, al Camino.

Pero no siempre el Camino se ha entendido igual. Como explica Gardner, He Yan, cuya traducción de las *Analectas* era preeminente hasta la aparición de Zhu Xi, parecía comprender conceptos como el Camino en términos probablemente inspirados en las enseñanzas de Laozi y Zhuangzi. He Yan tenía un entendimiento con afinidades bastante fuertes con las enseñanzas del taoísmo clásico. Por ejemplo, en su comentario de los versículos de las *Analectas* 9: 4 o 11: 18, ve referencias al vacío taoísta. En esta última presenta a Yan Hui³⁰⁵ casi en la indigencia. Este a menudo es presentado en los escritos del Zhuangzi, como un sabio capaz de ayunar su mente, vaciándose de intelecto, reuniéndose en el vacío y convirtiéndose así en uno con el Camino (Gardner, 2003: 164-165). En mi opinión, este no es el Camino confuciano.³⁰⁶

³⁰⁴ Digo como idea porque esta es incluso anterior al término. Cuando se habla en los textos de transmitir la tradición se está haciendo referencia al Camino.

³⁰⁵ Discípulo que murió muy joven y por el cual Confucio tenía predilección.

³⁰⁶ Confucio decía que aprendía más con el estudio que con el ayuno. Por eso, afirmo que esto que se dice de Yan Hui está lejos del Camino confuciano.

Wing-tsit Chan explica que hasta Confucio, la deidad o Poder Supremo fue llamado *Shang-ti* (el Señor de lo Alto) y es concebido en un sentido antropomórfico. Pero Confucio nunca habló de *Shang-Ti*. En su lugar, hablaba de *Tian* (el Cielo) y muy a menudo. Chan, sin embargo, comenta que con Confucio el Cielo ya no es el más grande de todos los seres espirituales que gobierna, sino un ser supremo que solo reina, dejando a su Ley Moral para operar por sí misma, para que sea la que gobierne. Esta será la conducta. Es el Camino del Cielo (T'ien-tao), más tarde llamado el Principio del Cielo o de la Naturaleza (T'ien-li) (Chan, 1969: 14-18).

Estoy completamente de acuerdo con Chan en que Confucio no hablaba de *Shang-Ti* y sí del Cielo. Discrepo un poco con él en que el Cielo no gobierna, pues es el Cielo quien da su Mandato u orden para que se cumpla la Ley Moral o Camino. Un gobernante gobierna mediante leyes y el Cielo mediante su Mandato. Estoy completamente de acuerdo con Chan en que el Camino o Ley Moral va a adquirir una gran importancia, tanto o más que el mismo Cielo. Chan incluso afirma que será la Ley Moral la que gobierne. El Camino ocupa un lugar preeminente como el mismo Cielo. Pero, a diferencia de aquellos que intentan secularizarlo, este Camino es obligatorio, es un Mandato del Cielo y está impregnado de una raíz religiosa muy fuerte.

Algunos estudiosos podrían replicar preguntando que a qué Camino me refiero, al Camino del Cielo o al Camino de los humanos. Como he explicado más arriba, Tu Wei-ming intenta demostrar que la "mística" del *Zhong Yong* está de acuerdo con la tradición menciana del pensamiento confuciano y que puede ser entendido como el desarrollo de una visión ético religiosa de la inseparabilidad del Camino humano y el Camino del Cielo (Tu Wei-ming, 1989: 2-3). No hay que olvidar que Confucio no habla en los textos de dos caminos, eso es una invención posterior. Solo habla de un único y verdadero Camino.

El elemento que a priori parece más humanista por su carga moral, el Camino, es para mí el elemento más sagrado y religioso de la tradición. Si nos apartamos de él, no sería el verdadero Camino. Pero también, el verdadero Cielo jamás nos ordenaría apartarnos del verdadero Camino. Me atrevo a decir que si el Cielo ordenara apartarnos de él, este no sería el Cielo verdadero. Como he comentado más arriba, si el Cielo diese un Mandato a Confucio que contradijese el Camino o Ley Moral, tengo la sospecha de

que, igual que en el caso que plantea Kant con el sacrificio de Isaac, Confucio seguiría al segundo, al Camino. Por eso, reivindico la importancia del Camino como el elemento religioso más importante de la tradición confuciana.

CONCLUSIONES

Investigando la doctrina de Confucio a través de fuentes con muy dispar cronología, se va poco a poco esclareciendo el dilema que hay en torno a la religiosidad o no del confucianismo, y al carácter sagrado o no de su doctrina. Hoy día hay países dónde se adora y venera la estatua de Confucio. Pero, ¿tenía la doctrina de Confucio en su origen elementos sagrados?

Este es el problema que con la presente tesis he tratado de resolver. Seguidamente, a modo de conclusión, voy a presentar un resumen o síntesis de mi argumentación, a través de un breve recorrido por los principales puntos que la sustentan y que he desarrollado en este trabajo.

Para poder resolver adecuadamente el problema, es necesario primero comprender y soslayar diversas dificultades que han impedido muchas veces reconocer el carácter sagrado de la doctrina confuciana. En primer lugar, hay que aclarar la problemática que ha tenido la textualidad en la Antigua China. El texto de He Yan, que vivió nueve siglos antes que Zhu Xi, tuvo una gran influencia. He Yan concentra en su escuela las ideas filosóficas del taoísmo y del confucianismo. El comentario de He Yan sobre las *Analectas* ha sido estimado durante casi un milenio como el más apto, hasta que fue sustituido por el de Zhu Xi muchos siglos después. El texto de He Yan, con sus comentarios, estaba muy influido por el taoísmo y el budismo, y el texto de Zhu Xi, siglos después, también con sus comentarios, estaba muy mediado por la metafísica que regía en el siglo XII y por el budismo. Estos comentarios serán casi tan influyentes para la posteridad como el propio texto. Esto es muy importante para la presente tesis: tanto un texto como el otro, tanto los comentarios influidos por el budismo y el taoísmo, como los comentarios influidos por la metafísica del siglo XII, restaron religiosidad a los textos confucianos originales. Esos comentarios de ambos autores desplazaron el carácter sagrado de los textos en favor de un carácter más metafísico, con las injerencias del taoísmo y el budismo y mediatizados por el tiempo que les tocó vivir.

A finales de la dinastía Han los intelectuales indagaban más variedad de fuentes de inspiración. Los literatos centraban cada vez más su atención en el *Libro de los Cambios*, el *Laozi*, y las *Analectas*, intentando armonizar sus filosofías. He Yan era experto en las discusiones sobre el *Libro de los Cambios* y el *Laozi*, demostraba pasión por las teorías de los maestros taoístas y a su vez se entregaba con devoción a los textos de Confucio. He Yan manifestó que las enseñanzas taoístas y confucianas eran compatibles. Unos años más tarde, Wang Bi sostuvo un punto de vista parecido. A finales del siglo III enseñanzas taoístas y sobre todo budistas llamaron cada vez más la atención de los intelectuales chinos, en parte por cuestiones cosmológicas. Pero los textos canónicos de la escuela confuciana continuaron siendo leídos y reconocidos como importantes obras en la tradición cultural, y ellos continuaron valiendo como base para la selección en la función pública para muchos de los regímenes políticos de entonces. Pero, en general, no tenían la misma fuerte atracción para los intelectuales chinos que tiempo antes, porque comenzaron a preocuparse más por lo ontológico y metafísico. Los comentarios de He Yan de las *Analectas* fueron de una enorme influencia en la tradición confuciana, sobre todo hasta los primeros años del siglo XIV cuando fue desplazado en importancia por los comentarios de Zhu Xi.

Los comentarios de Zhu Xi sobre las *Analectas* y otros textos tuvieron un peso enorme para la posterior cultura china, porque estos textos con sus comentarios se utilizaron para superar las pruebas de acceso al funcionariado. Como indica Gardner, antes de asentarse la dinastía Song en el siglo X, los *Cinco Clásicos* siempre habían sido considerados como los textos autorizados en la tradición confuciana. Hacia el final de esta dinastía, estos *Cinco Clásicos* habían sido desplazados por los *Cuatro Libros*. La cuestión no fue solo el cambio de un conjunto de textos canónicos por otros, sino que un elaborado lenguaje de metafísica fue utilizado en la interpretación de los textos confucianos. La doctrina de Confucio, sostenida por este nuevo lenguaje, dio un giro filosófico muy distinto. Los intelectuales de la dinastía Song centraron su curiosidad sobre los *Cuatro Libros* releendo los textos con en el nuevo lenguaje metafísico, pero ninguno llegó tan lejos como Zhu Xi. Este reunió a muchos de los más importantes pensadores de la época, lo que queda patente en sus comentarios del canon confuciano.

Zhu Xi asume a través de toda su escritura, que el canon de los clásicos confucianos es un todo. En su intento de dar coherencia a la totalidad, fuerza los

comentarios profundizando en cosas psicofísicas, que harán que conceptos de antaño con carácter sagrado vayan mudando, poco a poco, ese carácter.

Aciertan Chan y Gardner cuando afirman que las interpretaciones de las enseñanzas de Confucio han variado radicalmente en los últimos 2.000 años. He Yan en su tradición, a pesar de la influencia del taoísmo y budismo, estaba inclinado a ser literal, mientras los neoconfucianos, representados por Zhu Xi eran mucho más subjetivos. En la dinastía Han hacían una interpretación literal, sin embargo en el neoconfucianismo los escritos confucianos eran interpretados en clave filosófica y subjetiva. La interpretación del Mandato del Cielo en la dinastía Han, hasta el siglo X, se interpretaba como el decreto de Dios que determina el curso de la vida de uno. Los neoconfucianos estudiosos de la dinastía Song, y especialmente Zhu Xi, llevaron a interpretar el Mandato del Cielo como "el funcionamiento de la naturaleza que hace que las cosas sean como son". Es esta última afirmación la que ha prevalecido, la que ha llegado hasta nuestro siglo. Se observa cómo elementos sagrados van perdiendo ese carácter con el paso del tiempo, por influencia neoconfuciana.

Por otro lado, es una realidad la problemática de la terminología y la dificultad que trae consigo el calificar algo de sagrado o religioso. Para ello, es imprescindible aclarar también el concepto "confucianismo" ya que en China se complica su interpretación al no derivar su término de la palabra "Confucio". La controversia o debate en China se complica aún más debido a intereses nacionalistas, sociales, políticos y de otra índole.

Otro problema importante también a tener en cuenta, ha sido la poca capacidad de ampliación del concepto de religión. Concepto que, aunque ha ido ampliándose con el tiempo, ha sido una de las causas de la poca apreciación de la dimensión religiosa del confucianismo. Tu Wei-ming, de hecho, alude a la definición restringida de religión, que requiere un elemento de trascendencia como alteridad teológica, y piensa que ella constituye también una razón importante del fracaso a la hora de apreciar esa dimensión religiosa de la tradición confuciana.

Por otro lado, es importante tener en cuenta la actual aversión de los chinos a la religión, pues tiene mucho que ver con las ideas comunistas. Marx dijo en 1844 que la

religión era el opio del pueblo y Mao dijo que la religión era una superstición feudal. No conforme con esto, en la Revolución Cultural se persiguió a los fieles de las distintas religiones. La religión en China no se percibe como en Occidente, pues en este país se ha percibido en períodos históricos contemporáneos como algo peyorativo, relacionado con la superstición. Este también es uno de los motivos por los que en el último siglo, no se ha asociado confucianismo con religión.

Resumo a continuación mi definición propia de religión: me quedo con la teoría de los que defienden que no existe una única definición, un criterio único, ni para abarcar a cada una de las religiones. Por lo tanto, al intentar aclarar los conceptos “sagrado” y “religión” se deduce que no es tarea sencilla, cualquier definición de religión sería insuficiente para aglutinar a todas. En segundo lugar, pienso que la religión es intrínseca al ser humano, desde tiempos remotos. Y en tercer lugar, a mi modo de ver, es bastante lógica y acertada la idea de religión de Durkheim cuando dice que es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas. Pero todavía tengo más afinidad con la idea de Streng sobre que la religión es un medio para la transformación última.

La doctrina de Confucio tenía un carácter sagrado, sobre todo en su origen y en su base, como queda patente en todos los elementos sagrados de los textos del canon confuciano, tanto de los *Cinco Clásicos*, como de los *Cuatro Libros*. En los *Cinco Clásicos*, de los que aprendió, recopiló, ordenó y estudió hasta la saciedad Confucio, hay abundantes referencias al Cielo, incluso a *Shangdi*, el Señor de lo Alto, que precedió al otro como divinidad. Son múltiples los ejemplos de estas referencias sagradas de los antiguos a la divinidad y a los Santos Sabios que influyeron en gran medida en Confucio. Hasta el punto que luego él diría que toda su doctrina procedía de estos. Hasta tal punto que Confucio confesaría que amaba esa antigüedad y que era la base de toda su doctrina. Todo esto demuestra en qué medida estos elementos sagrados y la religiosidad de la Antigua China estaban presentes en esta doctrina.

En los *Cinco Clásicos* abundan las alusiones al Cielo y al ritual y esto queda patente también en los *Cuatro Libros*: en *La Gran Enseñanza*, donde dice claramente que la virtud natural del hombre la recibe del Cielo. En *El Justo Medio*, donde hay abundantes referencias a la unión entre Cielo y virtud. En el *Mencio*, donde están

presentes las alusiones al Cielo y a su Mandato, y en las *Analectas* donde, en las conversaciones con sus discípulos, hizo referencia, a menudo, a su respeto, temor y creencia en el Cielo.

En los textos se muestran las actividades sagradas de los Shang y de los Zhou, pero no solo en los textos, también hay constancia de estas actividades en los yacimientos arqueológicos. La abundancia de rituales y prácticas adivinatorias de estas dinastías han quedado patentes en los huesos oraculares y en las vasijas rituales encontradas en los yacimientos. Pero, hay autores que desacralizan los rituales confucianos y hacen lo mismo con el Cielo confuciano. Olvidan las múltiples interpretaciones y funciones del concepto “Cielo”. Este concepto es multifuncional y algunas de estas funciones, entre otras muchas, son las de generador de virtudes y sancionador de la conducta humana. Esto se comprueba en las palabras de Confucio recogidas en los textos. Por lo tanto, una vez que se acepta que el Cielo tiene estas funciones, es más difícil aceptar las negativas respecto a que dicho Cielo no tiene carácter sagrado. Es importante esta aclaración porque los que están en contra de que el confucianismo es una religión ven el concepto de Cielo como una entidad cosmológica y naturalista. Y los que están a favor ven este concepto como una deidad más personal.

El mismo intento de desacralización ha existido con el ritual, pero estudiando los textos canónicos a fondo y teniendo en mente la interpretación que hace Fingarette del ritual, se demuestra que esto es difícil de asimilar.

Existen elementos suficientes en los textos del canon confuciano para afirmar que la tradición confuciana tiene carácter religioso. Algunos de estos elementos, tienen mucho peso en la tradición, otros no tanto. Para Fingarette el más importante de todos sería el ritual. Para Taylor el elemento elegido como Absoluto sería el Cielo. Mi propuesta ha sido el Camino. Para reivindicar el Camino como elemento más importante de la tradición, me he apoyado en Kant ya que también este autor daba mucha importancia a la parte moral. El concepto que Kant tiene de la religión, tiene semejanzas con la relación de Confucio con el Cielo. Para Kant, la religión consiste esencialmente en cumplir los deberes de la ley moral como mandatos de un legislador divino.

En el *Yijing* la frase que sale con más frecuencia es “La persistencia en el Camino es recompensada” y Confucio dice que ni por un instante nos es lícito apartarnos del Camino. El Camino es la conducta perfecta, la perfección moral, la decisión correcta en todas nuestras acciones, hacia donde debemos dirigir todos nuestros actos. En el *Zhong Yong*, o *Justo Medio*, Confucio dice que lo que el Cielo ordena se llama natural y el Camino consiste en seguir lo natural. Unos capítulos más adelante dice que el Camino no está lejos de los hombres.

Existen autores que asemejan esta Ley del Cielo o Camino de Confucio con la doctrina del deber de la que habla Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. Los separan diferencias muy importantes, pero es cierto que existen semejanzas: los dos eran rigurosos en grado máximo en sus costumbres y los dos eran muy escrupulosos en su conducta. Cuando Confucio dijo que el verdadero Camino no está lejos de los hombres se refería, a que lo tenemos en nuestro interior. Confucio dijo que lo que busca el hombre superior se halla en el mismo. Por eso dice que el que sigue sus propios principios no está lejos del Camino. Que el Camino confuciano lo tenemos impreso en nuestro interior no solo lo insinúa Confucio, algo parecido decía Kant sobre la ley del deber o ley moral.

Kant dice que la religión consiste en cumplir la Ley Moral en cuanto legislación divina. Esto es lo que vemos en la doctrina de Confucio. Según el *Justo Medio*, el Camino procede del Mandato del Cielo, dado que no consiste en otra cosa que en seguir la naturaleza dada al hombre por el Cielo. Confucio no desconecta la moral de la divinidad, por el contrario, tiene constantemente presente al Cielo cuando examina su conducta.

Estas semejanzas con Kant las he visto pertinentes para aclarar por qué me decanto por el Camino como elemento más importante de la tradición confuciana. Para Kant no es posible que se sostenga una religión sin su parte moral, parte muy primordial para este autor, que en sus textos se vislumbra que incluso es la única esencial en el fenómeno religioso. Esta interpretación de la religión es, a mi juicio, lo más parecido a lo que pensaba Confucio. Esta opinión de Kant queda patente en las clases magistrales sobre filosofía de la religión cuando comentó el famoso pasaje del sacrificio que Abraham quería llevar a cabo con su hijo.

La idea de Kant es que el contenido de cualquier revelación no puede contradecir los principios de la auténtica moralidad. Kant duda de que sea Dios mismo quien da esa orden a Abraham y piensa que posiblemente se trate de una trampa demoniaca. Esto lo piensa porque él no concibe a un Dios que contradiga los principios morales. Demuestra su fe en que la parte moral en las religiones es la más importante. Critica cualquier fe que no se oponga a la injusticia.

De manera similar piensa Confucio en cuanto a complacer al Cielo, por eso dijo a sus discípulos que él ya había orado lo suficiente. Para Confucio la recta conducta y la virtud es lo que más le agradaba al Cielo. Dicha moral es algo inviolable y es hacia donde debemos dirigir nuestros esfuerzos.

De esto se concluye, siguiendo a Kant, que una religión sin moralidad, no es suficiente para hablar de religión. Por eso, tal vez, Taylor añade además del Absoluto, la relación de este con los humanos, y añade el concepto de transformación final de Frederick Streng. Una transformación a un nivel superior de sabiduría y bondad, ya estaría más en concordancia con Kant y también con Confucio.

Pero una de las cuestiones que trata de demostrar la presente tesis es que, con el razonamiento de Kant, estamos ante un elemento tan importante o más que el Cielo para la tradición confuciana. Kant no puede concebir una divinidad sin moralidad o que transgreda los principios morales. Si uno saca conclusiones, deduciría que el Principio Moral o Ley Moral para Kant es, para la constitución de la religión, tan importante o más que el mismo Dios, ya que no reconocería este último sin el primero. Por lo que para Kant, la Ley Moral sería tan Absoluto o más que Dios.

Este razonamiento se adapta perfectamente a la realidad confuciana. En el confucianismo esa Ley Moral no es otra que el Camino, que es aquel que el Mandato del Cielo nos obliga. El Camino es la regulación de nuestra conducta a esa Ley Moral y por eso dice Confucio que no podemos apartarnos de ese Camino. El Camino es seguir la moralidad que el Cielo ha introducido en nosotros. El Camino es más importante que el mismo Cielo para que podamos hablar de religión, ya que es por él como los hombres se relacionan con el Cielo. En las *Analectas* la palabra Camino sale a menudo. Para

Confucio este Camino es sagrado y no se puede transgredir.

Todo estudioso del confucianismo concordaría conmigo en que Confucio tampoco creería en un Cielo que transgrediese el Camino. Yo creo firmemente que no, por las mismas razones que Kant no cree que sea Dios quien transgrede la Ley Moral cuando da la orden a Abraham para que mate a su hijo. Kant llegó incluso a insinuar que esta parte de la Biblia había sido una invención de los hombres.

El mismo Confucio creía que él tenía una misión en este mundo, o sea un Mandato del mismo Cielo, que era transmitir la tradición del Camino que recorrieron los Zhou y que el Cielo tiene reservado a los humanos. Este Camino, en mi opinión, es el Absoluto del confucianismo. Aunque, insisto en la idea de que ningún elemento por sí solo sería suficiente para dar forma religiosa a una tradición. Por el contrario, la unión de todos los elementos es lo que hace que la tradición sea lo que es. Al todo solo le da sentido la suma de las partes.

Frederick Streng define la religión como un medio para la transformación final. Sin transformación, la capacidad de la religión no llega a realizarse. Por su parte, Tu Wei-ming piensa que la religiosidad confuciana debe ser definida por el compromiso del individuo con su transformación última como acto comunal. Esto es el Camino del *Junzi*, el hombre superior, para intentar conseguir la perfección o transformación última. Como explica Adler, muchos estudiosos han encontrado que la definición de religión de Frederick Streng es especialmente adecuada para las religiones chinas (Adler, 2014: 6). Comenta Adler que en el caso del confucianismo, el objetivo de “Sabio” es el punto final de esa transformación.

Para Confucio seguir el Camino es una tarea sagrada para poder alcanzar el objetivo último, la transformación final de la que habla Frederick Streng, la sabiduría. Esta, para Confucio, es la meta que el Cielo quiere que consigamos. Y esta meta se consigue a través de una Ley Moral que en el confucianismo se llama el Camino. No se puede transgredir esta Ley, ni por el mismo Cielo. Es este el motivo por el cual, para mí, el Camino es un elemento más importante que el Cielo y, por lo tanto, más Absoluto que el mismo Cielo.

Mi título de tesis hace referencia al Camino, pues cuando digo “la doctrina de Confucio”, me refiero al Camino que Confucio enseñaba. La Ley Moral o Camino atraviesa toda la obra de Confucio. Esta doctrina, según los Clásicos, es transmitida a través de la tradición por el Cielo. Por eso, en mi opinión, el Camino es el Absoluto confuciano, un elemento que recorre toda la tradición china, la columna vertebral de las enseñanzas de Confucio. Un elemento, que para los filósofos, a priori, sería el más racional y el menos sagrado, sin embargo, por todo lo que he explicado es, para mí, el elemento más sagrado de la tradición.

En cualquier caso, ha quedado claro que son varios los elementos de la tradición confuciana que contienen este carácter religioso. A lo largo de estas páginas, ha quedado patente ese carácter de estos elementos. Lo importante de esta presente tesis, es que se ha demostrado que la suma de todos estos elementos tiene un peso suficiente, para afirmar que la tradición confuciana posee un carácter religioso y que la doctrina enseñada por Confucio contiene un carácter sagrado.

En la era Meiji en Japón se decía que el shito no era una religión. Al confucianismo no se sabe que le deparará el futuro. Si hoy en día el confucianismo estuviera institucionalizado como religión, posiblemente se acabaría el debate en torno a su religiosidad. Luego, que se le llame o no religión, parece que en última instancia, depende de si está incluido en el registro de religiones de su país y ser o no una institución parece que es la vara de medir de algunos estudiosos. Pero, hay ejemplos como la santería, a la cual algunos expertos en las ciencias religiosas la consideran religión y no está institucionalizada.

En cualquier caso, creo haber puesto de relieve que, en su esencia, el confucianismo debería ser considerado como una religión.

CRONOLOGÍA DINÁSTICA DE CHINA

Dinastía Xia ³⁰⁷	2205-1766
Dinastía Yin o Shang	1600-1100
Dinastía Zhou	1100-249
Dinastía Qin	221-206
Dinastía Han	206 a 220
Los Tres Reinos	220-265
Jin Occidental	265-316
Jin Oriental	317-420
Dinastía del Norte y del Sur	386-581
Dinastía Sui	581-618
Dinastía Tang	618-906
Cinco Dinastías	908-960
Dinastía Song	960-1279
Dinastía Yuan	1260-1368
Dinastía Ming	1368-1644
Dinastía Qing	1644-1911
República de China	1911-1949
República Popular China	1949...

³⁰⁷ Hasta la Dinastía Zhou son fechas aproximadas.

BIBLIOGRAFÍA

LOS TEXTOS CONFUCIANOS: LOS CLÁSICOS

- BERGUA, J.B. (2010). *Chu-King o Canon de la Historia*, Ediciones Ibéricas.
- BLOFELD, JOHN. (1982). *I Ching: el libro del cambio*. La tabla de esmeralda. Edaf.
- ELORDUY, CARMELO. (1984): *Romancero Chino*. Madrid. Editorial Nacional.
- GU, LIANG. (2011). *A Forgotten Book: Chun Qiu Guliang Zhuan*. Singapore: World Scientific.
- JENINNING, WILLIAM. (1891). *The Shi King, the Old "Poetry Classic" of the Chinese*. Sir John Lubbock's Hundred Books 11. London and New York. G. Routledge and Sons.
- KARLGREN, BERNHARD. (1948). "Glosses on the Book of Documents", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 20/21: 39-315.
- KARLGREN, BERNHARD. (1950a). *The Book of Documents, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 22: 1-81.
- KARLGREN, BERNHARD. (1950b). *The Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- LEGGE, JAMES, tr. (1879-85). *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*. 4 vols. Sacred Books of the East 3, 16, and 27-28. Oxford. Clarendon.
- LEGGE, JAMES, tr. (1893-95). *The Chinese Classics*. 2nd edition. 5 vols. Oxford. Clarendon.
- LEGGE, JAMES, tr. (1969). *I Ching: Book of Changes*. Ch'u Chai with Winberg Chai. Sacred Books of the East, 16. New York: Bantam.
- LYNN, RICHARD JOHN. (1994). *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press.
- MULLER, F. M. (1879): *The sacred books of the East*. London: Oxford University Press.
- MURRAY, JULIA K. (1908): *The Boocks of Odes*. Cranmer, L.-Byng. Dr. Kapadia S.A.
- RITISEMA, RUDOLF y SABBADINI, SHANTENA. (2007). *The Original I Ching Oracle*. Londres. Watkins.

WILHELM, RICHARD. (1977). *I Ching, El Libro de las Mutaciones*. Barcelona. Edhasa.

MILLER, HARRY. (2015). *The Gongyang Commentary on The Spring and Autumn Annals: A Full Translation*. New York: Palgrave Macmillan.

LOS TEXTOS CONFUCIANOS: LOS CUATRO LIBROS

AMES, ROGER T and ROSEMONT, HENRY Jr. (1998). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation. A New Translation Based on the Dingzhou Fragments and Other Recent Archaeological Finds*. Classics of Ancient China. New York: Ballantine.

BERGUA, J.B. (1969). *Confucio y Mencio: Los libros canónicos chinos*, Ediciones Ibéricas, 2ª edición.

BLOOM, IRENE. (2009). *Mencius*. Ed. Philip J. Ivanhoe. Translations from the Asian Classics. New York: Columbia University Press.

BROOKS, E. BRUCE AND BROOKS, A, TAEKO. (1998). *The Original Analects*, Columbia University Press.

COLLIE, DAVID. (1828). *The Chinese Classical Work Commonly Called the Four Books*. N.p: Mission Press; rpt., Gainesville, Fl.: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970.

GARDNER, DANIEL. (2007). *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*. Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett.

GILES, LIONEL. (1993). *The Book of Mencius*. Wisdom of the East Series. London: John Murray, 1942; Boston: Charles E. Tuttle.

LAU, DIN-CHEUK. (2004). *Mencius*. New York. Penguin Classics.

LAU, DIN-CHEUK. (1992). *Confucius: The Analects*. Hong Kong. Chinese University Press. 1992.

LEYS, SIMON. (1998). *The Analects of Confucius*. New York, USA. Editorial Edaf con acuerdo de W.W. Norton & Company.

PÉREZ ARROYO, JOAQUÍN. (2002). *Confucio. Los Cuatro Libros*. Barcelona. Paídos.

POUND, EZRA. (1969). *Confucius: The Unwobbling Pivot, the Great Digest, the Analects*. New York: New Directions.

PREVOSTI MONCLÚS, ANTONI. (2007). *Analectes de Confuci*. Barcelona, Fragmenta Editorial.

RAYMOND DAWSON. (2019). *Confucius: The Analects*. Oxford University Press.

WALEY, ARTHUR. (1938). *The Analects of Confucius*. New York. The Macmillan Company.

HUANG, CHICHUNG. (1997). *The Analects of Confucius*. Oxford: Oxford University Press.

OTROS TEXTOS Y ESTUDIOS

ADLER, JOSEPH. (2014). *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems*. Gambier, Ohio, EE.UU. Kenyon College.

ALLAN, SARAH, & COHEN, ALVIN P. (1979). *Legend, Lore and Religion in China*. San Francisco, Chinese Materials Center.

ALLAN, SARAH, and XING WEN. (2000). "Studies on Recently Discovered Chinese Manuscripts: Proceedings of International Conference [sic] on Recently Discovered Chinese Manuscripts," *Aurora Centre for the Study of Ancient Civilizations*, Beijing. Peking University.

ALLAN, S. (2007). "Erlitou and the Formation of Chinese Civilization: Toward a New Paradigm." *The Journal of Asian Studies*, Vo. 66, No. 2, May: 461-496.

ALONSO DOMÍNGUEZ, ÁNGEL. (2010). *El incremento de la religiosidad en China. Factores y consecuencias*. Conference: X Congreso Federación Española de Sociología (FES) Sociología y Sociedad en España.

AMES, Roger T. (1993). *Sun-tzu: The Art of Warfare. The First English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*. Classics of Ancient China. New York. Ballantine.

AMES, ROGER, T, W. DISSANAYAKE and T. KASULIS. (1994). "Self as Person in Asian Theory and Practice". *The Journal of Asian Studies*. Albany: State University of New York Press.

AMES, ROGER, T and DAVID L. HALL. (2001). *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press.

AMES, ROGER, T. (2011). *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong. Chinese University Press.

AMES, ROGER, T. (2014). "Collaterality in Early Chinese Cosmology: An Argument for Confucian Harmony (he 和) as creatio in situ". *Early China*: 37: 445- 470.

- ANDREINI, ATTILIO. (2005). "Cases of 'Diffraction' and lectio difficilior in Early Chinese Manuscripts". *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*. 59.1: 261- 91.
- ANGLE, STEPHEN C. (2012). *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*. Cambridge, UK. Polity Press.
- ANGLE, STEPHEN AND TIWALD, JUSTIN. (2017). *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*. Cambridge, UK. Polity Press.
- ARNAIZ, CHRISTIAN. (2004). "Confucianismo, budismo y la conformación de los valores en China y Corea". Grupo de Estudio del Este Asiático. Instituto Gino Germani.
- AT NUYEN. (2009). "La obligación moral y la motivación en la ética confuciana basada en roles". *Dao: un diario de filosofía comparativa* 8. 1: 1- 11.
- BARNARD, NOEL. (1978). "The Nature of the Ch'in 'Reform of the Script' as Reflected in Archaeological Documents Excavated under Conditions of Control." *Ancient China: Studies in Early Chinese Civilization*. Ed. David T. Roy and Tsien, Tsuen-hsuei. Hong Kong. Chinese University Press.
- BARRIOS, D. (2012). *Confucianismo*. (Online: última cons. 19/07/2017). Disponible en:<http://religionesydoctrinas.blogspot.com.es/2012/11/confucianismoelconfucianismo.html>
- BAUER, WOLFGANG. (2009). *Historia de la filosofía china*. Trad. Cast. Daniel Romero: Herder, Barcelona.
- BELLAH, ROBERT. (2006). Civil Religion: Term and Concept, *The Robert Bellah Reader*, ed. Robert N. Bellah and Steven M. Tipton. Durham, N.C.: Duke University Press.
- BERTHRONG, JOHN. (1994). "All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue." Albany: State University of New York Press.
- BEYER, P. (2007). "Religions in Global Society". *British Journal of Sociology*. Volume 58 Issue 2.
- BIANCO, LUCIEN. (1967). *Los orígenes de la revolución china, 1915- 1949*. Caracas. Editorial Tiempo Nuevo.
- BLOFELD, JOHN. (1981). *Taoísmo*. Mr. Ediciones.
- BLOFELD, JOHN. (1982). *El Libro del Cambio*. Edaf.
- BOTTON, F. (2007). *China: su historia y su cultura hasta 1800*. El Colegio de México.
- BOXER, C.R. (1953). *South China in the Sixteenth Century*, London. Hakluyt Society.
- BRELICH, A. (1977). *Prolegómenos a una historia de las religiones*, Historia de las Religiones. Volumen I. Las Religiones antiguas, Madrid.

- BREMMER, J. N. (2006). *La religión griega: Dioses y hombres: Santuarios, rituales y mitos*. Córdoba, Ediciones El Almendro.
- BRINDLEY, ERICA: (2009). “The Perspicuity of Ghosts and Spirits’ and the Problem of Intellectual Affiliations in Early China”. *Journal of the American Oriental Society*. 129. 2: 215-36.
- BRUCE, J. P. (1923): *Chu Hsi and his Masters, an Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*, Probsthain. Londres.
- BUCKLEY EBREY, PATRICIA. (2009). *Historia de China*, Editorial La Esfera de los Libros.
- CAO FENG. (2013). “Value and Limitations: Significance and Value of Excavated Texts for Intellectual History.” Tr. Jeffrey Keller. *Contemporary Chinese Thought* 44.4: 10-45
- CAO, FENG. (2017). *Daoism in Early China: Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts*. Tr. Callisto Se[a]rle et al. New York: Palgrave Macmillan.
- CARRINGTON GOODRICH, L. (1966). *Historia del pueblo chino*. México. Fondo de Cultura Económica.
- CERVERA FERNÁNDEZ, ISABEL. (1989). *El Arte chino (de la dinastía Yuan a la dinastía Qing)*. Madrid. Historia 16.
- CHAN, ALAN K.L. (2011). “Interpretations of Virtue (de) in Early China”. *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 134-50.
- CHAN, WING-TSIT. (1953). *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press.
- CHAN, WING-TSIT. (1963). *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press.
- CHAN, WING-TSIT. (1969). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press. cap: 1,2.
- CHAN, WING-TSIT. (1989). *Chu Hsi: New Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CHANG, I-JEN. (1993). “Kuo yü”. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley: 263–268.
- CHANG, WONSUK. (2009). “Reflections on Time and Related Ideas in the Yijing.” *Philosophy East and West* 59 (2): 216-229.

- CHENG, ANNE. (2002). *Historia del pensamiento chino*, Barcelona. España. Editorial Bellaterra. Colección: Biblioteca de China.
- CHENG, CHUN-YING. (1972). "On yi as a universal principle of a specific application for confucian morality". *Philosophy East and the West*. 22. 3: 269- 280.
- CHENG, CHUNG- YING. (2008). "The Yijing as Creative Inception of Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*. 35. 2: 201–218.
- CHENG, CHUNG-YING. (2011). "Preface: Unity of Heaven and Man in the Yijing." *Journal of Chinese Philosophy*. 38. 3: 333-334.
- CHENG, FRANÇOIS. (2016). *Vacío y Plenitud*. Madrid. Siruela.
- CHEN, M. E. (1973). "The Meaning of Te in the Tao Te Ching: An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism". *Philosophy East and West*. 457-470.
- CHEN, YONG. (2010). "El resurgimiento de la controversia en torno a la religiosidad confuciana china". *Estudios de Asia y África*. México. XLV. 2: 293-321. El Colegio de México.
- CHEN, YONG. (2012) *¿Es el confucianismo una religión?* El Colegio de México. México.
- CHEN, YONG. (2016). "El confucianismo popular y sus manifestaciones en las sociedades chinas contemporáneas". *Revistas Académicas. Estudios sobre China desde Latino América en conmemoración de los 160 años de la llegada de los chinos a Costa Rica*. 33. I Sección: Filosofía china.
- CHEN XUNWU. (2015). "The Value of Authenticity: Another Dimension of Confucian Ethics." *Filosofía asiática*. 25. 2: 172-187.
- CHILDE, VERE GORDON. (1976). *Nacimiento de las civilizaciones orientales*, Ediciones Península.
- CHING, JULIA. (1978). "Chinese Ethics and Kant", *Philosophy East and West*. 28. 2: 161- 172.
- CHING, JULIA. (1993). *Chinese religions*, New York, Orbis Books.
- CICERÓN, MARCO TULLIO. (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino*. Trad. Ángel Escobar. Madrid Editorial Gredos
- CLART, PHILIP. (2003). "Confucius and the Mediums: Is There a Popular Confucianism? *T'oung Pao*." 89: 1-38.
- COMTE, AUGUSTO. (2017). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián Marías. Alianza editorial.

- COOK, CONSTANCE A. (2006 a). "From Bone to Bamboo: Number Sets and Mortuary Ritual." *Journal of Oriental Studies*. 41.1: 1-40.
- COOK, CONSTANCE A. (2006 b). *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*. China Studies 8. Leiden: Brill.
- COOK, CONSTANCE A. and Zhao Lu, trs. (2017). *Stalk Divination: A Newly Discovered Alternative to the I Ching*. Oxford: Oxford University Press.
- COOK, SCOTT. (2012). *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*. 2 vols. Cornell East Asia Series 164-65. Ithaca, N.Y.
- COOPER, ARTHUR. (1978). *The Creation of the Chinese Script*, London: The China Society.
- CREEL, H.G. (1936). "On the Nature of Chinese Ideographs," *T'oung Pao*. 32: 85-161.
- CREEL, H.G. (1938). "On the ideographic element in ancient Chinese." *T'oung Pao*. 34: 265-294.
- CUA, ANTONIO S. (2009). *The Emergence of the History of Chinese Philosophy*. Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy. London & New York. Routledge.
- DE BARY, W. T. CHAN WING-TSIT y WATSON, B. (1960). *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York. Columbia University Press.
- DEEKER, WAYNE. (2013). *Mythbusting the Cult of Confucius*. Mill City Press.
- DENDO KIOKAI, BUKKYO. (2008). *La Enseñanza de Buda*. Tokyo. Kosaido Printing Co.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1995). *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Trotta.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2006). *Breve historia de las religiones*. Alianza.
- DOBLIN, ALFRED. (1946). *Pensamiento vivo de Confucio*. Losada.
- DO-DINH, P. (1964). *Confucio y el humanismo chino*. Madrid. Aguilar. S.A.
- DODDS, E. R. (2006). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- DUNSTHEIMER, GUILLAUME H. (1976). *Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han*, en *Las religiones constituidas en Asia y África y sus contracorrientes*, Volumen II. Francia. Editions Gallimard.
- DURKHEIM, E. (1913). *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine*. *Bulletín de la Société française de philosophie*.
- DURKHEIM, E. (1982). *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.
- DURKHEIM, E. (2002). *La educación moral*. Madrid: Ediciones Morata.

- ELIADE, MIRCEA. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid. Cristiandad.
- ELIADE, MIRCEA. (1981). *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama / Punto Omega 4ta. Edición.
- ELORDUY, CARMELO, (1976). *El humanismo político oriental* Biblioteca de Autores Cristianos.
- ELORDUY, CARMELO. (1977). *Comunismo y amor de Mo Ti*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- ENO, ROBERT. (1990). *The Confucian Creation of Heaven: philosophy and the defense of ritual mastery*. Albany. State University of New York Press.
- ERKES EDUARD. (1945). *Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-tse* Part I. Vol 8. Artibus Asiae.
- FAN LIZHU y NA CHEN (2017). *Confucianism as an Organized Religion. An Ethnographic Study of the Confucian Congregation*. Nova Religio.
- FAN, RUIPING. (2011). *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Chinese University Press.
- FAURE, S. (2003). *Dirigir según la escuela de Confucio*. Planeta.
- FENG, LI. (2013). *Early China. A Social And Cultural History*. Cambridge University Press.
- FENG, YOULAN. (1961). *A Short History of Chinese Philosophy*. Nueva York. Mcmillan.
- FENG, YOULAN. (1983). *A History of Chinese Philosophy*. Princeton University Press. Vol. 1.
- FENG, YOULAN. (1986). *A New History of Chinese Philosophy*. Beijing. Renmin Press.
- FENG, YOULAN. (1989). *Breve Historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- FILORAMO, G. Y BARBERO, V. (2001). *Diccionario Akal de las religiones*. Akal.
- FINGARETTE, HERBERT. (1972). *Confucius, The Secular as Sacred*, Harper Torchbooks.
- FISAC BADELL, TACIANA. (1995). *Mujeres en China*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- FOURNIER DE FLAIX, M. (1892). "Development of Statistics of Religion." *American Statistical Association* 3: 17.

- FREUD, SIGMUND. (2007). *El porvenir de una ilusión*, Obras completas, Volumen 21. España. Amorrortu Editores.
- FROESE, KATRIN. (2006). *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*. Albany. State University of New York Press.
- FROESE, KATRIN. (2008). "The Art of Becoming Human: Morality in Kant and Confucius." *A Journal of Comparative Philosophy*. 7. 3: 257-268.
- FROMM, ERICH. (1956). *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Psiqué.
- FUNG, YIU-MING. (2009). "The School of Names." In Bo Mou, *History of Chinese Philosophy*, 164-88.
- FURT, CHARLOTTE. (1983). "Intellectual change: from the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920." *The Cambridge History of China (Republican China 1912-1949)*, New York, Cambridge University Press: 322-405.
- GADAMER, HANS-GEORGE. (1975). *Truth and Method*. New York. Crossroad.
- GAN, SHAOPING & ZHANG LIN. (2009). "Human Dignity as a Right." *Frontiers of Philosophy in China*. 4.3: 370–84.
- GARCÍA NOBLEJAS, GABRIEL. (2007). *Mitología de la Antigua China*. Alianza.
- GARCÍA NOBLEJAS, GABRIEL. (2012). *China, Pasado y Presente de una gran civilización*. Alianza.
- GARDNER, DANIEL. (1990). *Learning to be a Sage*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- GARDNER, DANIEL, K. (1995). "Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-shen." *Journal of the American Oriental Society* 115: 598–611.
- GARDNER, DANIEL. (2003): *Zhu Xi's Reading of the Analects*. New York: Columbia University Press.
- GARDNER, DANIEL. (2014). *Confucianism: A Very Short Introduction*. Oxford. Oxford University Press.
- GELB, IGNACE J, (1976). *Historia de la escritura*. Alianza Editorial.
- GERNET, JACQUES. (1991). *El mundo chino*. Barcelona, Editorial Crítica.
- GILBERT, J. (1997). *Introducción a la sociología*. Cnile. Lom Ediciones..
- GILES, H. A. (1918). *Religions of Ancient China*. Religions: Ancient and Modern. Chicago: Open Court.
- GILES, H. A. (2010). *Confucianism and Its Rivals. Lectures Delivered in the University Hall of Dr. William's Library*. London. Nabu Press.

- GIRARDOT, NORMAN, J. (2002a). *Victorian Translation of China*. University of California Press.
- GIRARDOT, NORMAN, J. (2002b). "James Legge and the Strange Saga of British Sinology and the Comparative Science of Religions in the Nineteenth Century." *JRAS* 12.2: 155-65.
- GOLDEN, SEAN. (2012). *China en perspectiva*. Navas de Tolosa Bellaterra.
- GRAHAM, ANGUS CHARLES. (2013). "*El Dao en disputa*". México. Fondo de cultura económica.
- GRASSO, JUNE, CORRIN, JAY & KORT MICHAEL. (1991). *Modernization and Revolution in China*. New York, An East Gate Book.
- GRONDIN, JEAN. (2010). *Filosofía de la Religión*. Barcelona. Herder.
- GUILLERMAZ, JACQUES. (1970). *Historia del partido comunista chino*, Barcelona. Península.
- GUOWEI, WANG. (1917). "Study of the Ancestral Kings and Nobility Appearing in the Yin Oracular Inscriptions." 王國維《殷卜辭中所見先公先王考》，民國6年。
- HALL, DAVID and AMES, ROGER. (1987). *Thinking Through Confucius*. Albany. State University of New York Press.
- HANSEN, VALERIE. (2000). *The Open Empire: A History of China To 1800*. Norton.
- HARBSMEIER, CHRISTOPH. (1998). *Science and Civilisation in China*. Volume 7. Part I: *Language and Logic*, Cambridge University Press.
- HARO, VICENTE de. (2006). *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- HARRIS, G. L. (1966). *The Mission of Matteo Ricci, S.J.: A case study of an effort of guided culture change in China in the Sixteenth Century*. University of California.
- HARRIS, MARVIN. (1987). *El materialismo cultural*. Alianza Editorial.
- HINNELLS, JOHN R. (1998). *The New Penguin Handbook of Living Religions*. Penguin.
- HOLCOMBE, CHARLE. (1994). *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu. University of Hawai'i Press.
- HUANG, YONG. (2012). "Confucianism (in Religions of the World: A Cultural Introduction to the Making of Meaning)." Lawrence E. Sullivan, Fortress Press, 143-158.

- HUAZHANG. (1990). *Kongjiao Lun (On the Confucius religion)*. Hong Kong: The Confucius Academy of Hong Kong.
- HUGHES, E. R, Y K. HUGHES. (1950): *Religion in China*, Londres: Hutchinson House.
- IVANHOE, P. J. (2007). "Heaven as a Source for Ethical Warrant in Early Confucianism." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 6.3: 211-20.
- JAEGER, WERNER. (2004). *La teología de los primeros filósofos griegos*. S.L. Fondo de Cultura Económica de España.
- JAMBlico. (1991). *Vida Pitagórica*. Madrid. Etnos.
- JENSEN, LIONEL, M. (1997). *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, N.C., and London. Duke University Press.
- JIANG, QING. (2012). *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Daniel A Bell and Ruiping Fan. Princeton University Press.
- KAIZUKA, SHIGEKI. (2004). *Vida y pensamiento de Confucio*. Palma de Mallorca. J de Olañeta.
- KALTON, MICHAEL. (1988). *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning* by Yi T'oegye. New York. Columbia University Press.
- KANG, YOUWEI. (1905). *Yidali Youji . Oushou Shiyi Guo Youji*. Shanghai. Vol. 1.
- KANT, IMMANUEL. (1969). *Filosofía de la Historia* (compilación de varios escritos kantianos). México. Fondo de cultura Económica.
- KANT, IMMANUEL. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid. Alianza.
- KANT, Immanuel. (2000). *Clases sobre la filosofía de la religión*. Akal.
- KANT, IMMANUEL. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México F.C.E.
- KANT, IMMANUEL. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan, Puerto Rico. Pedro M. Rosario Barbosa.
- KEIGHTLEY, DAVID N. (1978). *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley, Los Angeles. University of California Press.
- KEIGHTLEY, DAVID N. (1989). "The Origins of Writing in China: Scripts and Cultural Contexts." *The Origins of Writing*. Ed. Wayne M. Serner. Lincoln: University of Nebraska Press. 171-202.
- KERBS, RAÚL A. (2006). "Paul Ricoeur en los límites del pensamiento kantiano: La

- Hermenáutica del testimonio”. *Discusiones filosóficas* vol.7 no.10 Manizales Jan./Dec.
- KIERKEGAARD, SOREN. (2005). *Temor y temblor*. Madrid, Alianza.
- KIM, NANNY. (2015). *La Antigüedad china y el período clásico de los Zhou*: Curso online Universidad de Heidelberg, Alemania:
<https://www.iae.u.net/course/view2.php?id=27>
- KIM, S. (2014). *Confucian Democracy in East Asia, Theory and Practice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- KIM, TAE HYUN and CSIKSZENTMILHALVI, MARK. (2014). *History and Formation of the Analects*, Olberding.
- KING, FAIRBANK, J. (1996). *China: una nueva historia*. Chile. Andrés Bello.
- KIRK, G.S, RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. (1994). *Los Filósofos Presocráticos*, Editorial Gredos.
- KLEIN, ESTHER SUNKYUNG. (2018). *Reading Sima Qian from Han to Song: The Father of History in Pre-Modern China*. Studies in the History of Chinese Texts 10. Leiden. Brill.
- KOH, YOUNG. (2003). “Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon.” *Korea Journal*. Vol. 43. N°4.
- KUEN LEE, YUN. (2002). “Building the Chronology of Early Chinese History.” *Asian Perspectives*. Volume 41. Number 1: 15-42.
- KUNG, HANS y CHING, JULIA. (1989). *Christianity and Chinese Religions*. New York. Doubleday.
- KUNG-KOAN, JUAN. (1964). *Confucio educador*. Madrid. Instituto San José de Calasanz-CSIC.
- KUPPERMAN, JOEL. (2004). “Tradition and Community in the Formation of Character and Self”. *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy and Community*. David Wong and Kwong-loi Shun. Cambridge. Cambridge University Press.
- LEGGE, JAMES, tr. (1891). *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. 2 vols. Sacred Books of the East 39-40. Oxford. Clarendon.
- LEMUS DELGADO DANIEL. (2014). “Confucianismo como humanidad: claves para complementar la modernidad.” *México y la Cuenca del Pacífico*. Vol. 3 Num.9. Universidad de Guadalajara.
- LEVI, JEAN. (2005). *Confucio*. Trotta.
- LEYS, SIMON. (2017). *El traje nuevo del presidente Mao*. Ediciones El Salmón.

- LI, CHENYANG. (2014): *The Confucian Philosophy of Harmony*. London/New York: Routledge.
- LO, P. W. K. (2009). "Human Dignity: A Theological and Confucian Discussion. Dialogue." *A Journal of Theology*. 48.2: 168–78.
- LOEWE, MICHAEL. (1969). *La China Imperial*, Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- LOEWE, MICHAEL. (2008). "The Concept of Sovereign." *The Cambridge History of China*. Online: 726-746: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243278.015>.
- MAKEHAM, JOHN. (1996). The Formation of *Lunyu* as a Book. *Monumenta Serica* 44: 1–24.
- MAKEHAM, JOHN. (1994). *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. Albany. Series in Chinese Philosophy and Culture. SUNY.
- MARTINELLI, FRANCO. (1974). *Historia de China*. Barcelona. De Vecchi.
- MARX, KARL. (1979). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en H. Asman y R. Mate. Sobre la religión. Salamanca, Sígueme: 93-106.
- MASINI, FEDERICO, (1993): "The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898." *Journal of Chinese Linguistics*. Monograph: 6
- MASPERO, HENRY. (2000). *El taoísmo y las religiones chinas*. Trotta
- MASPERO, HENRY. (2009). *China in Antiquity*. University of Massachusetts Press.
- MCLEOD, ALEXUS, (2012). "In the World of Persons: The Personhood Debate in the *Analects* and *Zhuangzi*." *Dao, A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 11 n° 4: 437-57.
- MENDE, ERLING VON. (1988). *La economía en La antigua China*. Barcelona. Plaza & Janés Editores.
- MICHAEL, FRANZ. (1986). *China Through The Ages, History of a Civilization*. Westview Press.
- MOORE, CHARLES ALEXANDER. (1976). *The Chinese mind: essentials of Chinese philosophy and culture*. Universidad de Hawai.
- MORENO GARCÍA. JULIA, (1992). *El Extremo Oriente, siglo XX*, Madrid. Siglo XXI Editores.
- NEEDHAM, JOSEPH and D. LESLIE. (1952). "Ancient and Mediaeval Chinese Thought on Evolution." *Proceedings of the National Institute of Sciences of India* 7: 1-18.

- NEEDHAM, JOSEPH. (1969): *Within the Four Seas. The Dialogue of East and West.* Londres. Madrid. Siglo XXI.
- NEEDHAM, JOSEPH. (1970). *China and the West. Mankind Evolving.* London, Garstone Press.
- NI, PEIMIN. (2014). "Seek You Will Find It; Let Go and You Will Lose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity." *Dao* 13: 173–98.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Parábola del hombre loco, La Gaya Ciencia.* Madrid. Austral.
- NIVISON, DAVID S. (1996). *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy.* Chicago. Open Court.
- NYLAN, MICHAEL. (2000). "Textual Authority in Pre-Han and Han." *EC* 25: 205-258.
- NYLAN, MICHAEL. (2001). *The Five "Confucian" Classics.* New Haven and London. Yale University Press.
- NYLAN, MICHAEL, AND WILSON, THOMAS A. (2010). *Lives of Confucius: Civilization's Greatest Sage through the Ages.* New York: Doubleday Religion.
- OTTO, RUDOLF. (1998). *Lo Santo.* Madrid. Alianza.
- PADILLA PINEDA, MARIO T. (2006). *Émile Durkheim: Estructura social y subjetividad*". Pachuca. Hidalgo.
- PAPER, JORDAN. (1995). *The Spirit are Drunk: Comparative Approaches in Chinese Religion.* Albany. State University of New York Press.
- PARK, M. y CHESLA, C. (2007). "Revisiting Confucianism as a conceptual framework for Asian family study." *Journal of Family Nursing*, 13. 3: 293-311.
- PÉREZ CORTÉS, SERGIO. (2008). *Una arqueología de los sueños: el atomismo antiguo Demócrito, Epicuro, Lucrecio.* Tramas, 29. UAM-X. México. PP. 155-187.
- PIKE, KENNETH LEE. (1947). *Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing.* Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- PIKE, KENNETH LEE. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behaviour.* Ed. The Hague: Mouton.
- PINES, YURI, (2002). *Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 b.c.e.* Foundations of Confucian Thought. University of Hawai Press, Honolulu.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos III: Fedro.* Madrid. Gredos.
- PLATÓN. (1999). *Diálogos IX: Leyes; Libros I- VI.* Madrid. Gredos.
- PLATÓN. (1999). *Diálogos VIII: Leyes; Libros VII-XII.* Madrid. Gredos.
- PLATÓN. (2007). *El Banquete.* Maxtor.

- PRECIADO, IÑAKI. (2006). *Tao Te Ching*. Madrid. Trotta.
- PREVOSTI MONCLÚS, ANTONI, DOMÉNECH DEL RÍO, ANTONIO JOSÉ Y PRATS, RAMÓN N. (2005). *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona. Editorial UOC.
- RICCI, MATTEO. (1953). *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*. Traducción del latín de Trigault por L J, Gallagher. Nueva York. Random House.
- REN, JIYU. (2000). *Rujiao Wenti Zhenglun Ji [Confucianism as a Religion Debate]*. Beijing: Religion and Culture Press.
- REN, JIYU. (2010). *The Marxist View of Chinese Philosophy and Religion*. Carine Defoort and Yvonne Schulz Zinda.
- ROHDE, ERWIN. (1942). *Psiche*. Summa. Colección Europa.
- RULE, PAUL. (1986). *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. London. Allen and Unwin.
- RULE, PAUL. (1972). "The Confucian Interpretation of the Jesuits" *Papers on Far Eastern History*. 6: 1-61.
- SCHWARTZ, BENJAMIN I. (1972). *Reflections on the May Fourth movement: a symposium*. East Asian Research Center, Harvard University.
- SCHWARTZ, BENJAMIN I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass., and London. Harvard University Press. Belknap Press.
- SHAUGHNESSY, EDWARD L. (1992). *Sources Of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley. University of California Press.
- SHI, HU, *The Chinese Renaissance*. (1933). The University of Chicago Press.
- SIGURDSSON, GEIR. (2017). "Transformative Critique: What Confucianism Can Contribute to Contemporary Educatio." *Studies in Philosophy and Education* 36. 2: 131-146.
- SIMA QIAN. (1994). *The Grand Scribe's Records I: the basic annals of pre-Han China*. Nienhauser W.H. Jr. Indiana University Press.
- SLINGERLAND, EDWAR. (2009). "Classical Confucianism (I): Confucius and the Lun-Yü". In Bo Mou, *History of Chinese Philosophy*. 107-36.
- SMART, NINIAN. (2000). *The World's religions*. Akal.
- SMITH, DAVID HOWARD. (1968). *Confucius*. London.
- SMIITH, WILFRED CANTWELL. (1963). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York. Macmillan.

- SPENCE JONATHAN D. (1999). *El gran continente del Kan (China bajo la mirada de Occidente)*. Madrid. Aguilar.
- SPIRO, MELFORD. (1966). *Religion: Problem of definition and Explanation: Antropological Approaches to the Study of Religion*. Londres. Michael Banton. Tavistock Publication.
- STRAUSS, LEVI. (1962). *El Totemismo en la actualidad*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- STRENG, FREDERIK. (1985). *Understanding Religious Life*. Belmont, California. Wadsworth Publishing Company.
- SUN, ANNA. (2013). *Confucianism as a world religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press.
- TAN, S. J. y TAMBYAH, S. K. (2011). "Generalized Trust and Trust in Institutions in Confucian Asia." *Social Indicators Research*. 103. 3: 357-377.
- TAN, CHARLENE. (2014). *Confucius*, Bloomsbury Academic.
- TAYLOR, RODNEY L. (1978). *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism*. Missoula, Mont. Scholars Press.
- TAYLOR, RODNEY L. (1986). *The Way of Heaven: An Introduction to the Confucian Religious Life*. Leiden. Brill.
- TAYLOR, RODNEY L. (1988). *The Confucian Way of Contemplation: Okada Takehiko and the Tradition of Quiet Sitting (Studies in Comparative Religion)*. Univ of South Carolina Press.
- TAYLOR, RODNEY L. (1990). *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany. State University of New York Press.
- TAYLOR, RODNEY L. (1998). "The Religious Character of the Confucian Tradition." *Filosofía Este y Oeste*. 48. 1: 80-107.
- TAYLOR, RODNEY L. (2003). *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism*. Rosen Publishing Group.
- TCHAO, YUN-KOEN. (1985). *El confucianismo*. Hyspamerica Ediciones Argentina, S.A.
- TILLICH, PAUL. (1958). *Dynamics of Faith*. HarperCollins.
- TILLICH, PAUL. (1963). *Christianity and the Encounter of the world Religions*. Columbia University Press.
- TILLICH, PAUL. (1984). *Teología sistemática: la vida y el espíritu*. Salamanca. Sígueme.

- THOMPSON, KIRIL. (1990). "The Religious in Neo-Confucianism." *Asian Culture Quarterly*. 15. 4: 44-57.
- TREADGOLD, DONALD W. (1973). *West in Russia and China*. Cambridge University Press.
- TU, WEI-MING. (1989). *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Suny Press.
- TU, WEI-MING & TUCKER, MARY EVELYN. (2003). *Confucian Spirituality*. Crossroad Pub. Company.
- TU, WEI-MING. (2012). *The embodiment of Faith in humanity*. Kindle Edition. The World & I Online.
- TUCKER, MARY EVELYN. (1990). *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630-1714)*. Albany. State University of New York Press.
- VANDERMEERSCH, LEON. (1967). "De Confucio a Mao." *Estudios Orientales*. II: 2.
- VARONA, LUIS. (2014). Tesis Doctoral: *Análisis de los "Libros interiores" del "Zhuang Zi" desde el eje del problema de la conciencia y la identidad*. Madrid. U.C.M.
- VARONA, LUIS y BUSTAMANTE, J. (2014). "Dos polaridades en la racionalidad práctica de la antigua China." *Razones para Con(vivir): Perspectivas de la Racionalidad Práctica*. Graciano González R. Arnaiz. Biblioteca Nueva: 163-190.
- V.V.A.A. (1994). *A Biographical Dictionary of Modern Chinese Writers*, Beijing, New World Press.
- V.V.A.A. (1979). *El Movimiento del Reino Celestial*. Taiping. Beijing Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- V.V.A.A. (1988). *La antigua China*, Barcelona. Plaza & Janés.
- V.V.A.A. (1988). *La Santa Biblia*. S.L. Alfredo Ortells.
- V.V.A.A. (1983). *The Cambridge History of China*, New York, Cambridge University Press.
- V.V.A.A. (2007). "Spiritual Study Life of Chinese Residents." ARDA. Association of Religions Data Archives.
- V.V.A.A. (2017). "Journal of Anthropological Archaeology." *EscienceDirect*. 48: 28-45.
- WACH, JOACHIM. (1944). *Sociology of religion*. Chicago, Ill. University of Chicago Press.

- WACH, JOACHIM. (1951). *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Hardcover.
- WACH, JOACHIM. (1966). *The Comparative Study of Religion*. New York. Columbia University Press.
- WAN HUNG, ANDREW TSZ. (2017). “Paul Tillich and Classical Confucianism on Religious Ethics 2”: *Paul Tillich and Asian Religion*.
- WATSON, BURTON. (2011). *Records of the Grand Historian: Sima Qian*. Columbia University Press.
- WATTS, ALAN. (2008). Madrid. *El camino del Tao*. Kairós.
- WAWRYTKO, SANDRA A. (1982). “Confucius and Kant: The Ethics of Respect”. *Philosophy East and West*. 32. 3: 237-257.
- WEBER, MAX. (1968). *The religion of China: Confucianism and Taoism*. New York. Free Press.
- WEBER, MAX. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- WEBER, MAX. (1993). *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, MAX. (1997). *Sociología de la religión*. Madrid. Istmo.
- WILSON, THOMAS. (2004). “Confucianism: The Imperial Cult.” *Encyclopedia of Religion*, Macmillan. 3: 1910-1916.
- WILSON, THOMAS. (2012). “Sacrifices to Confucius and Confucian ritual thought,” Collection of Western scholarship on Chinese history. Shanghai Classics Publishing House. Sacred Grounds.
- WILSON, THOMAS. (2014). “Spirits and the Soul in Confucian Ritual Discourse.” *Journal of Chinese Religions*. 42. 2: 185-212.
- WILSON, THOMAS. (2014). “Reading the Analects in the Sage’s Courtyard: A Modern Diner’s Guide to an Ancient Feast.” *The Analects: A Norton Critical Edition*, edited by Michael Nylan, Norton.
- XU, HONG. (1972). Documental: *La antigua China: La Dinastía desaparecida*. TVE 2. https://www.youtube.com/watch?time_continue=2289&v=_UAxb55GIbo
- XU, KEQIAN. (2018). “A Contemporary Re Examination of Confucian li and Human Dignity.” *Frontier of Philosophy in China*: 13. 3: 449–464.
- XUN, LU. (1972). *Cultura y sociedad en China*. México D. F. Editorial Grijalbo.
- XUNZI, (1987). *Xunzi*, trad. Kamenarovic, Ivan T. París. Les Editions du Cerf.

- YANG, C. K. (1961): *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religions and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press.
- YÁÑEZ SOLANA, MANUEL. (1997). *Confucio. Grandes Iniciados*. Madrid. M.E. Editores.
- YAO, XINZHONG. (1996). *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*. Brighton. Sussex Academic Press.
- YAO, XINZHONG. (2000). *An introduction to Confucianism*. Cambridge. Cambridge University Press.
- YAO, XINZHONG. (2001). *El confucianismo*. Madrid. Cambridge University Press.
- YAO, XINZHONG. (2003). *The Encyclopedia of Confucianism*. Routledge Curzon.
- YAO, XINZHONG & WEI-MING, TU (2010). *Confucian Studies: Critical Concepts in Asian Philosophy*. Routledge.
- YI PU, (1990). *El último emperador*. Madrid. Globus Comunicación.
- YU, JIYUAN. (2007). *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. London/New York. Routledge.
- YUAN-KANG, S. (2010). *The Isomorphism of Family and State and the Integration of Church and State: On the Differences between the Confucian Political Tradition and Democratic Politics*. Tian Yu, C. and Xueping, Z. Culture and Social Transformations in Reform Era China. Netherlands. Brill.
- ZHANG KAI. (1997). *Diego de Pantoja y China*. Beijing. Editora de la Biblioteca de Beijing.
- ZUBIRI, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid. Alianza.
- ZUFREY, NICOLÁS. (2015). Curso: *El Confucianismo en China*. Instituto de Altos Estudios Universitarios en Abierto. Área de Asia y Pacífico:
<https://www.iae.u.net/course/index.php>
[w.w.w. confucius2000.com](http://www.confucius2000.com).