

ción confuciana, entendió que el camino del saber no era otra cosa que «ir tras el corazón perdido» (*Mencio*, 6A, II).

Como tipo especial de aprendizaje, la tradición confuciana es conocida por estas tres características: (1) sus miembros son en su mayoría personas doctas o ilustrados intelectuales en un sentido amplio, lo cual revela que en el Aprendizaje Confuciano siempre se da preferencia al modo de vida virtuoso; (2) se comprometen a difundir e interpretar los clásicos, lo cual indica que el valor del confucianismo radica en un continuo proceso consistente en explayarse sobre los clásicos y promocionarlos; y (3) se esfuerzan por llevar a la práctica, política y éticamente, colectiva e individualmente, los principios contenidos en los clásicos, lo cual implica que la intención y meta del Aprendizaje Confuciano es transformar al mundo en el mundo.

ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA TRADICIÓN CONFUCIANA

La teoría religiosa de las siete dimensiones expuesta por Ninian Smart se ha convertido en un útil instrumento para los expertos en Estudios Religiosos en la exploración de la riqueza y profundidad de una determinada tradición. Smart piensa que aunque es difícil definir una religión podemos examinarla de manera útil en sus distintos aspectos o dimensiones, como la dimensión práctica y ritual, la emocional o de experiencia, la ética y legal, la doctrinal y política, la social e institucional y la material (Smart, 1989, 12-21).

«Confucianismo» significa literalmente la tradición y la doctrina de los letrados/eruditos. De hecho, es más que los valores de un grupo de personas. Contiene un programa sociopolítico, un sistema ético y una tradición religiosa. Funciona como una ideología subyacente y como un principio guía que impregna la forma de vida en China y determina las culturas de muchos otros países de Asia Oriental.

Las doctrinas confucianas se exploran e ilustran primordialmente en los clásicos confucianos; también se enriquecen, transforman y expanden en las manos de muchas generaciones de maestros y estudiantes confucianos. La interpretación de los principios confucianos cambia con el tiempo; podemos por tanto observar una serie de fases o etapas distintas en el proceso evolutivo confuciano. El confucianis-

mo fue la escuela de pensamiento y la ideología dominantes durante casi dos milenios, ejerciendo funciones tanto dinámicas como dogmáticas. Era dogmático en el sentido de mantener y fortalecer su dominio, pero era también lo suficientemente flexible como para adaptarse a diferentes medios y situaciones, configurándose y reconfigurándose constantemente y sintetizando nuevas ideas tomadas de otras escuelas. Es en lo esencial una tradición china que refleja básicamente la actitud china ante la vida y el mundo, aunque por supuesto se ha extendido también a otras naciones asiático-orientales y ha prosperado asumiendo una forma característicamente coreana y otra japonesa.

Un entendimiento adecuado del confucianismo pasado y presente dependerá de un examen a fondo de todas sus dimensiones, fases y formas así como de la interacción entre éste y su entorno social. Cada una de estas dimensiones es en sí misma una versión en miniatura de la tradición en su totalidad; contiene los principios fundamentales del confucianismo y al mismo tiempo refleja otras dimensiones a su manera propia. ¿Podemos distinguir entre las diversas dimensiones una que sea más importante que las demás y por la cual se pueda definir al confucianismo? Muchos modernos especialistas y estudiantes dedicados a los estudios confucianos han intentado responder a esta pregunta; sin embargo el confucianismo hace gala de una gran capacidad para cruzar las fronteras de las disciplinas tradicionalmente definidas en Occidente que ha hecho casi imposible que la variedad de su presentación se defina con claridad. Aun así, algunos de ellos han seguido argumentando que el confucianismo tiene sin duda algunas características especiales que sirven para diferenciarlo de otras tradiciones y para conservar su especificidad, y que sería posible definir el confucianismo en su relación con la ética, la política o la religión.

¿Un sistema ético?

La moral ha sido característica de la teoría y la práctica confucianas. Fue a partir del surgimiento del confucianismo cuando se produjeron y perfeccionaron diversos códigos de vida moral, normas de lo apropiado, pautas de conducta y directrices para la vida social y cotidiana. El confucianismo subrayaba, y tal vez hasta cierto punto sigue subra-

yando, la estructura básica de la sociedad y de la comunidad, para orientar la vida de las personas y definir sus criterios morales y su ideal ético en la mayor parte de Asia Oriental.

Considerando la posición fundamental de la moral en el confucianismo y la importancia de la ética confuciana para la sociedad, algunos expertos occidentales han concluido que la dimensión moral es tan esencial para el confucianismo que puede definirse éste como una forma de ética. Una serie de destacados estudiosos mantienen esta postura. Para ellos «el confucianismo... era esencialmente un sistema ético» (Needham, 1970, 24-5); «lo que se denomina 'confucianismo' en Occidente es... la tradicional forma de vida y el código de maneras de la nobleza china» (Zaehner, 1988, 370); y el confucianismo debería ser considerado solamente como «una serie de pautas de conducta» (Tu *et al.*, 1992, 40).

Como tradición moral, el confucianismo muestra tener muchos rasgos en común con los demás sistemas morales del mundo. Por ejemplo, la ética confuciana insiste en que hay que tener en cuenta tanto la motivación interna como el resultado externo al valorar una persona o su conducta. En este sentido es al mismo tiempo deontológica y consecuencialista. Confucio enseñó repetidamente que, aunque era importante observar estrictamente los rituales antiguos, lo era todavía más tener un corazón sincero y un espíritu devoto: «Pues si una persona carece de humanidad (*ren*) en su interior, ¿de qué vale celebrar rituales? Pues si una persona carece de humanidad en su interior, ¿de qué vale interpretar música?» (Lunyu, 3, 3). Confucio adoptó una visión holística de la persona y pensaba que si nos fijamos en cómo actuaba una persona y examinamos sus motivaciones y sus gustos, sería imposible que aquélla nos ocultase su verdadero carácter (Lunyu, 2, 10).

La moral confuciana gira en torno a las relaciones familiares, sobre todo la relaciones entre padres e hijos, entre hermanos mayores y menores y entre marido y mujer. En estas relaciones se pone el acento principal en que se cumpla con las responsabilidades de unos para con otros con un ánimo sincero y consciente. Sin embargo, la ética confuciana no se limita a la familia. Considera las virtudes familiares como piedra angular del orden social y de la paz del mundo. Es lógico que la familia sea la unidad básica de la comunidad humana y que

unas relaciones familiares armoniosas conducirán inevitablemente a una sociedad armoniosa y a un estado en paz: «Sólo con que cada uno amase a sus padres y tratase a sus mayores con deferencia, el imperio estaría en paz» (Mencio, 4A, 11). Para quienes son miembros de la clase dirigente, sus virtudes en los asuntos familiares son todavía más importantes para el país en su totalidad: «Cuando un gobernante siente profundo afecto por sus padres, el pueblo llano se tornará naturalmente más humano» (Lunyu, 8,2).

Teniendo en cuenta estos aspectos, algunos filósofos modernos creen que la manera en que estableció el sistema moral confuciano es semejante al de la ética de la verdad. Se dice incluso que la instrucción moral y la persuasión ética empleadas por Confucio y Mencio pueden «proporcionar una alternativa radical a los paradigmas aristotélicos y tomistas con mayor frecuencia utilizados» en Occidente (Nivison, 1996, 2). Como sistema de ética de la virtud, se dice que el confucianismo señala una solución para los problemas sociales que se originan en la carencia de virtudes y a la falta de voluntad para cultivar las virtudes. Con respecto a la carencia de virtudes, la solución confuciana es una especie de persuasión impuesta por normas de ritual/propiedad, mientras que para la denominada «debilidad de la voluntad» sigue la senda del cultivo de uno mismo y la educación.

Aun estando de acuerdo con todos estos argumentos, sigue en pie la siguiente cuestión: ¿basta estos argumentos para definir el confucianismo como un sistema ético? Es indudable que el confucianismo está orientado hacia la moral y que la ética es la parte esencial de su teoría. Pero 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. A este respecto son oportunos los comentarios de Henri Maspero:

El problema fundamental de la Doctrina de los Doctos en todas las épocas fue un problema de ética; y esto es probablemente lo que tantas veces ha conducido al juicio de que de que el confucianismo era sobre todo una moral, lo cual está lejos de ser exacto... 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. En realidad, el problema es el efecto que las acciones buenas

o malas del hombre (y especialmente los actos gubernamentales del soberano, en representación de la humanidad) tienen en el curso ordenado de los fenómenos naturales (el curso de los astros, los eclipses, los terremotos, las inundaciones, etc.) y en los asuntos humanos (muertes de soberanos, revoluciones, derrocamiento de dinastías, etc.).

(Maspéro, 1981, 71)

Es más, la ética confuciana no se refiere solamente a lo que entendemos por «cuestiones morales», sino también a la política, la religión, la educación, la psicología y la metafísica. Todos estos aspectos forman parte integrante de la ética confuciana. Como la moral está integrada en la religión y en la política, las virtudes morales se tornan esenciales tanto para el gobierno como para las actividades religiosas. Como la religión y la política forman parte de la moral, el ritual y la práctica religiosos son un modo de perfeccionamiento moral. Teniendo esto en cuenta hemos de decir que, 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.

¿Una ortodoxia oficial?

Como tradición de los letrados, el confucianismo se caracteriza por su profunda implicación en la política, inspirada por su ambición de traer el orden y la paz al mundo. Después de que el confucianismo alcanzara el predominio sobre todas las demás escuelas, la ética confuciana se fue convirtiendo gradualmente en un criterio para juzgar la conducta y las ideas, en una ortodoxia que orientaba el comportamiento, el pensamiento y la relación. Las exigencias morales y políticas del confucianismo cristalizaron en la forma de los «Tres Principios Rectores» (*san gang*) y las «Cinco Normas Permanentes» (*wu chang*), en los que se basaron los estados confucianos. Entre los tres principios que el confucianismo sostuvo y difundió, el primero y principal es la subordinación de un súbdito o ministro a su gobernante, a la que siguen la de un hijo a su padre y la de una mujer a su marido. Las Cinco Normas son en realidad cinco virtudes confucianas: humanidad (*ren*), rectitud (*yi*), ritual/convenciones (*li*), sabiduría (*zhi*) y fidelidad (*xin*), que se consideran tan per-

manentes e invariables como las leyes naturales, siguen siendo iguales en todas las épocas y guían y ordenan las demás virtudes. Estos principios y normas se tienen por esencia de la vida y lazos de la sociedad. De esta manera, el confucianismo amplió los límites de los códigos morales de los asuntos individuales a los ámbitos sociales y políticos, proporcionando no solamente un formato ideológico al estado sino también unos criterios para juzgar conductas y pensamientos a la autoridad.

Para destacar la función y el valor del confucianismo en la configuración y reconfiguración de la sociedad y la política, algunos estudiosos sostienen que el confucianismo no era otra cosa que la ortodoxia oficial del estado. Por ejemplo, al plantear la cuestión sobre lo que fue el confucianismo que tanto interesó a la sociedad en los últimos tiempos de la China imperial, Kwang-Ching Liu y sus compañeros estaban pensando evidentemente en que la respuesta era «una ortodoxia estatal oficial» (Liu, 1990, I, 53-100).

Confucio estaba profundamente interesado por las irregularidades políticas. Con el fin de traer la paz a los estados y restablecer el brillante Camino de los Antiguos en su época, prestó gran atención a las normas de lo apropiado. Una de sus preocupaciones era la discrepancia entre nombres y realidad, entre lenguaje y acción y entre derechos y deberes:

Si los nombres no son correctos (*zheng*), no se puede utilizar el lenguaje con fluidez. Si el lenguaje no es utilizado con fluidez, no se pueden llevar felizmente a término los asuntos... ritual/convenciones (*li*) y música no pueden prosperar... los castigos no se pueden imponer apropiadamente... entonces el pueblo no sabrá cómo comportarse.

(Lunyu, 13, 3)

Lo que Confucio trataba de argumentar aquí es que si un gobernante, un súbdito, un padre y un hijo no cumplen con sus obligaciones, abusan de sus derechos y deshonran los nombres por los cuales se les define. Para Confucio, éste es el comienzo del desmoronamiento del ritual/propiedad y la música y es una de las causas que acarrearán el desorden social y el caos político.

Al haber otorgado un papel destacado al gobernante en el restablecimiento del Camino de los Antiguos, Confucio raras veces insistió en la lealtad unilateral del súbdito o el ministro a aquél. Antes bien,

insistió en que la relación debe ser recíproca: «El gobernante debe emplear a sus súditos-ministros conforme a la norma de propiedad/convenciones (*li*), mientras que los súbditos-ministros deben servir a su gobernante con lealtad (*zhong*)» (*Lunyu*, 3, 19). Sin embargo, para servir a los objetivos del gobierno imperial, esta teoría de la «rectificación de nombres» se amplió y se interpretó, especialmente en la última parte de la historia de aquél, como un bastión conservador de un régimen autoritario en el cual la absoluta subordinación del súbdito-ministro al gobernante garantizaba una administración eficaz. De este modo, el confucianismo se convirtió más en un sistema de moral o en una escuela de pensamiento y el núcleo de la ortodoxia consistió en que toda persona, todo acontecimiento y todo asunto se ajustaran a lo que se requería de ellos.

En el pasado, la burocracia gubernamental y la erudición confuciana fueron casi idénticas durante un largo período: los funcionarios del estado eran elegidos examinando los conocimientos que poseía el candidato de los clásicos confucianos o reconociendo sus logros en el cultivo de las virtudes confucianas. Ya en la dinastía Han se empezó a utilizar un modo sistemático de seleccionar a los funcionarios de acuerdo con los principios confucianos; este sistema se desarrolló posteriormente hasta constituir una red de oposiciones para la función pública a escala regional, provincial y nacional. Por una parte, el confucianismo extrajo su energía de los estudiosos que adoptaban el Camino confuciano como la Verdad y el Aprendizaje Confuciano como un medio útil y eficaz de transformar la sociedad y traer la paz al mundo. En un contexto confuciano ideal, un erudito es un confuciano ostente o no un cargo y puede hacer lo que se espera de él sea funcionario o no. Por otra parte, muchos estudiosos consideraban que su mayor obligación era tener éxito en las oposiciones civiles y entrar a formar parte de la burocracia gubernamental. Hasta cierto punto, el que se pudieran o no reconocer los logros en el Aprendizaje Confuciano dependía del éxito en las oposiciones, como reza un proverbio: «Todas las demás carreras son inferiores, mientras que sólo el Saber [Confuciano] es superior (*wanban jie xiapin, weiyou dushu gao*)». Tal vez sea cierto que para muchos el Aprendizaje Confuciano no fue durante mucho tiempo más que un peldaño en el camino del éxito en la carrera de un individuo. El confucianismo pasó finalmente de ser una

doctrina ingeniosa a constituir un plan que no sólo daba cohesión a las realizaciones y al pensamiento de una elite social sino que además definía cómo debía conducir su vida cada individuo.

No hay duda de que el confucianismo funcionó como ideología oficial del estado durante la última parte de la historia de Asia Oriental, pero nuestras indagaciones acerca de la naturaleza del confucianismo como ortodoxia nos han llevado a una serie de cuestiones de otro orden. ¿Qué tipo de función ejerció la ortodoxia estatal en la vida del pueblo? William Theodore de Bary cree que, como tradición ortodoxa, el confucianismo era «un estilo de vida, una actitud mental, un tipo de formación del carácter y un ideal espiritual que elude una definición exacta» (De Bary, 1975, 24). Con el fin de elucidar sus funciones sociales, analiza los cuatro tipos de ortodoxia aceptados por el neoconfucianismo en la China imperial tardía: la ortodoxia educativa, la ortodoxia burocrática, la ortodoxia filosófica y la ortodoxia «liberal» (De Bary, 1981, 50-7, 188-194). La presentación en cuarteto de la ortodoxia confuciana traza una imagen clara de la manera en que el confucianismo actuó en la historia. Pero dado que las cuatro son muy diferentes no facilitarían nuestra tarea de definir el confucianismo, aun cuando estuviésemos de acuerdo en que se trataba de una ortodoxia sociopolítica.

Se plantearía una cuestión más importante si definiéramos el confucianismo como la ortodoxia del estado: ¿qué fue o qué es el confucianismo antes y después de constituir la ortodoxia del estado? El confucianismo no fue siempre una ideología dominante ni tampoco ha sido la ortodoxia del estado desde comienzos del siglo XX. Desde Confucio hasta mediados de la primera dinastía Han, el confucianismo no fue en modo alguno ortodoxo. Estuvo sometido a ataques, críticas y persecuciones. Desde la caída de la segunda dinastía Han (25-220) hasta la dinastía Song (960-1162), el confucianismo conservó su denominación de ideología estatal, pero en realidad su dominio del estado y de la vida social se limitaba a una esfera muy reducida a causa de la popularidad del taoísmo y del budismo. Desde principios del siglo XX hasta la década de 1980, el confucianismo perdió su predicamento sobre el estado y sobre la vida y el pensamiento del pueblo. Acusado de ser una fuerza reaccionaria y conservadora, fue objeto de las críticas y los ataques de muchos liberales e intelectuales comunis-

tas. No obstante, el confucianismo siguió existiendo y desarrollándose en todas estas épocas. El hecho de que haya sobrevivido a su posición como ortodoxia del estado demuestra que la «ortodoxia» no es su cualidad esencial.

La tercera cuestión relacionada con la definición del confucianismo como ortodoxia estatal es ésta: ¿fue una ortodoxia manipulada por un pequeño grupo de miembros de la elite social o una cultura compartida por una gran parte del pueblo? Desde un punto de vista histórico, el confucianismo existió como ortodoxia oficial y como cultura popular, siendo al mismo tiempo una tradición para eruditos-funcionarios y un sistema común de valores para campesinos, artesanos y comerciantes. Por una parte, el confucianismo se desarrolló a partir de la tradición *ru* y Confucio educó a sus alumnos para que fueran auténticos caballeros, para que se dedicaran al aprendizaje y al cultivo de los principios de los antiguos clásicos. Un gran número de maestros confucianos fueron destacados filósofos (*zi*) que amaban la sabiduría y pusieron su empeño en aclarar el secreto de la vida humana y natural, aunque «la palabra china que corresponde a filósofo denotaba apego de un grupo a la tradición más que amor individual por la sabiduría» (Dawson, 1963, 10). Por estas razones se dice que el confucianismo es «un círculo de académicos» y el modo de vida de un pequeño grupo de miembros de la elite social. Por otra parte, el confucianismo sí posee un carácter corriente que atrae a personas de toda condición. Sus teorías y prácticas fueron en un principio el fruto nuevo del libre pensamiento y la educación privada. Todos los discípulos de Confucio excepto dos precedían de familias de condición social inferior y Confucio era una persona muy «corriente» cuyos primeros años transcurrieron en la pobreza y que logró sus conocimientos mediante un duro aprendizaje. La mayor parte de sus conversaciones estaban llenas de humor y muchas de sus actitudes ante la vida eran típicamente chinas. De muchos estudiosos confucianos de generaciones posteriores se puede decir que eran medio confucianos y medio taoístas: en sus cargos se ocupaban de la administración mientras que fuera de ellos se concentraban en el cultivo de sí mismos, bien mediante el aprendizaje, el refinamiento y la educación, bien gozando de los placeres naturales y sociales.

Queda así claro que el confucianismo no es meramente una ortodoxia oficial. De otro modo no podríamos explicar adecuadamente

por qué se dice que el confucianismo es conservador y radical, retrógrado y progresista. Medido con arreglo a los valores modernos, tuvo en realidad su lado «bueno» y su lado «malo». Algunos estudiosos modernos sólo han visto o destacado uno u otro y con ése etiquetan el confucianismo. Por ejemplo, tras examinar la larga historia del confucianismo, Shryock comentaba que «el confucianismo es uno de los mayores logros de la mente humana; su noble código ético lo hace digno del respeto más profundo» (Shryock, 1966, 226). Esta opinión, sin embargo, no es compartida por otros. Para algunos, la ortodoxia confuciana fue producto de la historia y ha quedado totalmente obsoleta y es un obstáculo para el progreso. Un ejemplo temprano de esta opinión nos lo ofrece James Legge, destacado traductor e intérprete de los clásicos confucianos, que consideraba las enseñanzas de Confucio como la causa del atraso de China. Según Legge, «ha habido una tendencia a avanzar y mientras tanto Confucio ha estado tratando de llevar la nación hacia atrás» y, como Confucio y sus seguidores no tenían simpatía al progreso, Legge pensó que la influencia del confucianismo «menguará en lo sucesivo» (Legge, 1991, vol. 1, 108, 113). La divergencia misma de sus opiniones demuestra que la definición del confucianismo como ortodoxia oficial puede conducir sólo a una valoración parcial de la tradición.

¿Una tradición religiosa?

«Al historiador o fenomenólogo de la religión el confucianismo le ofrece una especie de caso extremo o límite en el cual los elementos sacros o religiosos son elusivos y constituyen un desafío a muchas de las generalizaciones admitidas» (Rule, 1986, xiii). Un problema que no se puede obviar en un panorama general del confucianismo es si hay que considerar a éste como una tradición religiosa y, en caso de que debamos entenderlo como una religión, cuáles podemos decir que son sus rasgos distintivos. Los intérpretes occidentales del confucianismo están en profundo desacuerdo a este respecto, 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 pro-

viene de la reestructuración del confucianismo a la luz de las propias convicciones religiosas o no religiosas de estos especialistas.

Si el confucianismo es o no una religión es algo que guarda una relación directa con la cuestión de cómo definir la tradición confuciana. Bajo la influencia de la definición cristiana de la religión, las anteriores generaciones de estudiosos occidentales lo juzgaron basándose en la doctrina cristiana, de manera que el confucianismo oscila entre lo religioso y lo agnóstico o entre el bien y el mal. Por ejemplo, «el confucianismo, que a los jesuitas les había parecido una maravillosa preparación para el Evangelio, era —incluso para Legge, su gran intérprete— un mal que había que erradicar» (Dawson, 1964, 25). En general, los expertos occidentales contemporáneos han ampliado su concepción de la religión, pero todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre los elementos religiosos de la tradición confuciana. Una serie de estudiosos occidentales contemporáneos evita meterse en todo tipo de cuestiones sobre la naturaleza religiosa del confucianismo, mientras que otros intentan defender sus propias opiniones. Sin embargo, dichas opiniones no han llegado en modo alguno a converger. Por comodidad podemos clasificarlos en dos grupos. Los miembros del primero mantienen una opinión diametralmente opuesta a los del segundo y tratan de dejar bien sentado que el confucianismo fue y es una religión. Por ejemplo, Rodney Taylor sostenía que:

Las interpretaciones que han intentado definir el confucianismo como una forma de humanismo desprovisto de carácter religioso no han captado el rasgo fundamental que persiste a lo largo de toda esta tradición. Yo mantengo que a lo largo de toda ella hay una línea, y que esta línea es religiosa... No nos equivoquemos, el confucianismo es un sistema ético y una enseñanza humanística. Es también, sin embargo, una tradición que contiene un hondo y profundo sentido de lo religioso; ninguna interpretación que ignore esta cualidad logra aprehender su rasgo esencial.

(Taylor, 1986b, 1-2)

El carácter del confucianismo como religión se examina en diferentes terrenos. Con respecto a la función tradicional y a la herencia cultural se considera al confucianismo como una religión porque «ha desempeñado un papel fundamental en las culturas de China, Corea y Japón como la principal enseñanza moral y religiosa en el núcleo

mismo de estas culturas » (Taylor, 1986a, 1). Con respecto al contenido de la tradición, se cree que es religioso porque tiene una marcada dimensión religiosa: las ofrendas y sacrificios a los antepasados, por ejemplo, han sido esenciales en las creencias confucianas (Smart, 1989, 110). Con respecto a su esencia metafísica última, se considera que el confucianismo es una religión debido a su entendimiento del Cielo y a «la relación de la humanidad con el cielo», que actúa a modo de un núcleo religioso en el que todo lo que fluye «forma parte del significado religioso» (Taylor, 1986b, 2).

Las opiniones del segundo grupo están igualmente marcadas, si no más, por el desacuerdo. Para algunos, el confucianismo no es una religión porque se centra en las relaciones interpersonales en vez de en la relación humana con Dios o con un Ser sobrenatural. Para otros es así porque Confucio es principalmente un maestro de moral y «por lo tanto se considera una equivocación clasificar su doctrina como una religión» (Giles, 1915, 67). Para otros, la razón es que el confucianismo carecía de un elemento sobrenatural y «no dependía de ninguna sanción sobrenatural» (Needham, 1970, 24-5). Max Weber concluyó que «el confucianismo era indiferente a la religión» y que «estaba totalmente ausente de la ética confuciana toda tensión entre naturaleza y deidad, entre exigencia ética e imperfección humana, conciencia del pecado y necesidad de salvación» (Weber, 1968, 146, 235). Muy insatisfecho con la valoración de Weber según la cual el confucianismo es tan racionalista que ha erradicado «todo residuo de anclaje religioso», Creel observó con acritud que «sería grato poder decir que los comentarios de Weber sobre Confucio y el confucianismo eran todos igual de perspicaces, pero por desgracia no es así» (Creel, 1960, 310).

Los expertos orientales en Estudios Confucianos no ofrecen resultados mucho mejores que sus homólogos occidentales, aunque sus divisiones se deben a razones muy diferentes de las de éstos. Una de las principales dificultades para definir el confucianismo como religión es que el término «religión» (*zong jiao*) tiene en chino una resonancia totalmente distinta a la que posee en las lenguas occidentales. Si en éstas el término «religión» contiene a menudo, junto con sus significados descriptivos, una implicación de «devoción, fidelidad o lealtad, conciencia, piedad, afecto o apego» (*The Oxford English Dictionary*, 2.ª ed., vol. 13, 569), en chino la palabra que alude a la religión sugiere

re primordialmente superstición. Habitualmente se considera una religión como una superestructura compuesta de supersticiones, dogmas, rituales e instituciones (Fung, 1961, 3). Por esta razón, «las cosas de la religión no eran grandemente apreciadas» en China, como observó Matteo Ricci hace siglos (Gernet, 1985, 16).

Históricamente se creyó en Occidente que se contribuía mucho más al conocimiento humano sobre el mundo y sobre nosotros mismos manteniendo una división entre lo secular y lo religioso (división instaurada por Platón) y realizando un compartimentación de las ciencias humanas como filosofía, ética, política, economía, educación y religión (compartimentación que tal vez se inició con Aristóteles). Para los antiguos chinos, sin embargo, estas divisiones son inapropiadas. Su visión religiosa del mundo no se distingue intencionadamente de su visión filosófica o política. Los términos que se utilizaban para aludir a esta visión del mundo, como *dao* (el Camino), *jiao* (doctrina o tradición) y *li* (principios o leyes) son sin excepción adecuados para denotar pensamiento filosófico, ideal político, normas éticas y prácticas religiosas. Raras veces se insisten de manera categórica en la distinción entre diferentes tradiciones; un individuo puede normalmente comprometerse con más de una doctrina. Teniendo presente este hecho, Eric Sharpe argumenta que «para hablar de sincretismo de pensamientos o líneas religiosas, y especialmente en cualquier debate acerca de 'las tres religiones de China', todo estudioso tendría que admitir que era posible que un chino se adhiriese a los tres sistemas al mismo tiempo» (Sharpe, 1994, 82).

Los chinos modernos emplean un término acuñado mediante la combinación de dos caracteres, *zong* y *yiao*, que originariamente significaban «ancestral» y «enseñanza/doctrina». En la concepción de los antiguos confucianos había dos tipos de enseñanzas. Las transmitidas desde tiempos antiguos por los sabios se considera que son nobles y ortodoxas y que animan a las personas a ser buenas y sinceras y a profesar amor filial a sus padres y antepasados. Cuando estas enseñanzas se corrompen o se utilizan mal se asocian a supersticiones que incluyen creer en milagros, poderes extraños, la reencarnación y demás. Se piensa que las doctrinas nobles son las de grandes sabios como Confucio, Lao Tsé (Lao Zi) y Sakyamuni el Buda, mientras que las enseñanzas depravadas eran visibles en el taoísmo popular, el budismo

popular y los cultos populares. Cuando la «religión» se identifica con las teorías y prácticas de éstos goza del respecto de pocos estudiosos. Esto explica quizá por qué en la época moderna sólo unos pocos especialistas como Kang Youwei (1858-1927) han defendido con entusiasmo el establecimiento del confucianismo como religión del estado; este intento causó una fuerte oposición y una severa crítica entre otros confucianos. Liang Qichao (1873-1929), por ejemplo, se opuso a todo intento de etiquetar el confucianismo como una religión porque pensaba que la «religión» es incompatible con las propias opiniones de Confucio y era contraria al racionalismo (citado en Yang, 1961, 5).

Aquí nos encontramos con que las definiciones del confucianismo han estado determinadas por las definiciones de la religión en general. «Es difícil definir la religión de una manera que satisfaga a todos... Es siempre una parte de la cultura general del pueblo que la profesa y al mismo tiempo es una interpretación de esa cultura» (Shryock, 1966, 223). Muchos estudiosos occidentales modernos han ido más allá de las viejas definiciones, en última instancia cristianas, de la religión, de manera que muchas tradiciones y culturas diferentes pueden acogerse a ella actualmente con comodidad. Durkheim rechazó diversas definiciones de «religión» populares en su época. Una de ellas caracterizaba la religión por lo sobrenatural y lo misterioso y otra por la relación con Dios como ser espiritual. Durkheim pensaba que «una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, cosas que se distinguen y prohíben, creencias y prácticas que unen en una única comunidad moral denominada Iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas» (Durkheim, 1961, 21-44). Paul Tillich consideraba la religión como «el estado de ser aprehendido por el interés fundamental» (Tillich, 1963, 4). John Bowker examinó las religiones en sus funciones sociológicas y antropológicas deduciendo que es una manera de «vencer limitaciones» y que expresa «actividades para encontrar caminos» (Bowker, 1973, viii). Frederick Streng define la religión como un «medio que conduce a la transformación definitiva» (Streng, 1985, 1-8). John Hinnels insiste específicamente en que hay unos peligros inherentes a la suposición de que siempre habrá un fenómeno definible y diferenciado que se pueda reconocer como «religión», ya que «la religión de la mayoría se

expresa a menudo principalmente a través de la costumbre y la práctica», lo cual le lleva a pensar que la naturaleza de la religión está en su costumbre y en su práctica (Hinnels, 1991, 12-13).

A la luz de esta extensión de lo que se entiende por religión, cada vez más estudiosos occidentales muestran tendencia a pensar en el confucianismo en términos de religión. En China continental, donde la tradición confuciana se define generalmente como un sistema ético feudal, la percepción del confucianismo también ha empezado a cambiar, como lo indica un grupo de artículos recientemente publicados en el cual una serie de destacados intelectuales confirma la estrecha relación que existe entre confucianismo y religión de una u otra manera (*Xinhua Wenzhai*, n.º 10, 1998, págs. 37-42). Está claro que estos nuevos intentos son diferentes de los realizados por sinólogos de viejas generaciones que entendían el confucianismo como una religión por sus semejanzas con el cristianismo. Hay estudiosos contemporáneos que tratan de demostrar que el confucianismo posee una naturaleza religiosa, es una tradición de carácter único que se diferencia de otras religiones de una u otra manera. Las indagaciones de esta naturaleza religiosa se centran por tanto en su peculiaridad.

Hay coincidencia en que la dificultad para definir el confucianismo como religión no radica en gran medida en sus prácticas y en que las prácticas que tanto aprecia, como el culto a los antepasados, el patrocinio de los sabios confucianos y los sacrificios ofrecidos al Cielo, no difieren mucho de las prácticas religiosas de muchas otras tradiciones del mundo. El meollo de la dificultad se halla en sus enseñanzas humanistas y en la interpretación racional del mundo y la vida. Hasta W. E. Soothill, que mencionó el confucianismo como una de las tres religiones de China, tuvo que recurrir a la complementaria unidad de las tres para compensar la «deficiencia del confucianismo en cuanto a que hace pocas previsiones o ninguna, más allá de un tranquilo estoicismo, para las exigencias espirituales de los seres humanos» (Soothill, 1973, xi-xix). ¿Hay en las doctrinas confucianas sobre materias filosóficas, éticas y sociales algún espíritu o valor religioso para que se pueda identificar un tipo claro de religiosidad?

Hans Küng cree que el confucianismo es una religión, una religión de sabiduría, diferenciable de otros dos tipos de religión del mundo y sin embargo relacionada con ellos. Según este autor, existen

tres Grandes Sistemas Río o religiones mundiales. El primer sistema río es de origen semita y procede de Oriente Medio; posee un carácter profético y se compone de «tres religiones abrahámicas», el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Desde Oriente Medio hasta el Valle del Indo encontramos el segundo gran sistema río de la religión. Es de origen indio y tiene un carácter místico. Tuvo su origen en la tradición india (Upanishads). Como reforma o adaptación de ésta hicieron su aparición otras tres religiones: el movimiento reformista de Mahavira, llamado Jina, el «conquistador», fundador del jainismo; el movimiento reformista de Gautama Buda que dio origen al budismo, y las religiones hindúes más recientes, ya sean monoteístas o politeístas. El tercer gran sistema río de la religión es de origen chino y se asocia con la figura del sabio; por tanto se cataloga como religión de la sabiduría e incluye el confucianismo, el taoísmo y parte del budismo chino. En este tercer sistema es la sabiduría de los doctos, Confucio, Lao Tsé y Buda, la que conduce al pueblo a la salvación (Küng y Ching, 1989, xi-xix).

Julia Ching define las religiones chinas como «religiones de la armonía» porque todas ellas están basadas en la idea principal de que «el Cielo y el ser humano son uno (*tianren heyi*)». Para ella hay dos clases de religión de la armonía; la primera se dirige a «una mayor armonía entre el orden divino y el humano, como en la filosofía taoísta, en el humanismo de Mencio y del neoconfucianismo y en la filosofía budista mahayana china, en especial del Ch'an (o Zen)». Teniendo en cuenta estos dos aspectos, Ching piensa que el confucianismo es «un humanismo abierto a los valores religiosos». Aunque reconoce que el interés principal de Confucio y el confucianismo concierne a los asuntos sociales y morales, Ching no está de acuerdo con que todos los humanistas sean «secularistas o al menos agnósticos religiosos» e insiste en que Confucio es un humanista de un género especial y que hay una profunda espiritualidad en sus enseñanzas morales, que son el cimiento del confucianismo (Ching, 1993, 6, 51, 52).

El confucianismo abarca una extensa variedad de deliberaciones doctrinales desde el puro humanismo hasta el espiritualismo último, pero hay en todas ellas un interés espiritual por el destino humano. Algunas personas, por lo tanto, se centran en indagar la dimensión religiosa del confucianismo en vez de distinguir si éste es una tradi-

ción religiosa o no (Tu, 1989a). En un libro recientemente publicado, titulado *Confucianism and Christianity*, este autor sostiene que lo distintivo del confucianismo como religión se halla en su enfoque humanístico de cuestiones religiosas tales como creencias, rituales e instituciones, y en su interés religioso por los asuntos seculares, el desarrollo individual, las relaciones familiares y la armonía social (Yao, 1996a). Hay más de un tipo de religión en el mundo. Las diferentes concepciones de la trascendencia, la inmanencia y la inmortalidad y los caminos que conducen a la eternidad manifiestan diferentes valores religiosos que subyacen a la variedad de religiones, ya teístas, ya humanistas, ya naturalistas. Una de las razones por las que algunos autores no han llegado a reconocer la espiritualidad confuciana es que el confucianismo ha sido examinado y juzgado con los criterios de un sistema teísta. Dentro de un marco teocéntrico se dice que el confucianismo, con toda seguridad, *no* es una religión ya que «no tiene sacerdotes, ni iglesia, ni biblia, ni credo, ni conversión, ni un sistema de dioses fijo. No se interesa por la teología ni por la mitología» (Ferm, 1976, 150). Sin embargo, si admitimos que existen diferentes tipos de religiosidad humana no nos resultará tan difícil ver que hay unos equivalentes confucianos de «sacerdotes, iglesia, biblia, credo, teología y mitología». Por ejemplo, hubo unas academias confucianas que funcionaron de una manera muy parecida a las iglesias cristianas. Matteo Ricci fue el primero en observar que estas Academias Confucianas (*shu yuan*) equivalían a las casas cristianas de predicación y que los confucianos se sentían también «impresionados por las similitudes entre las casas [jesuitas] de predicación y sus propias academias tradicionales» (*shu yuan*). E. Zürcher reparó también en que «la atmósfera de los *shu yuan* tenía algo de solemne y casi sagrado»: las reuniones comenzaban con una ceremonia en honor del fundador y de Confucio; las normas de conducta estaban codificadas con arreglo a una convención, que a menudo incluía himnos piadosos cantados por coros de niños (Gernet, 1985, 17-18).

Los diferentes enfoques examinados anteriormente sientan las bases para nuestra propia visión de lo peculiar del confucianismo religioso. Como religión, el confucianismo tiene incluso un carácter especial. La columna vertebral de las doctrinas confucianas 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 (Yao, 1996a, 31-33). Al analizar y extender estas tres dimensiones de la armonía, el confucianismo desarrolla una doctrina sistemática y única de la religiosidad humana. Es ésta una especie de humanismo, pues se concentra en la solución de problemas seculares e insiste en la perfectibilidad humana. Sin embargo, el confucianismo no es humanista en el sentido normal de este término, ya que no acaba en la satisfacción de las necesidades humanas ni rechaza la búsqueda del Absoluto espiritual. Aunque sostiene una diferente concepción de lo que se puede considerar «espiritual», el confucianismo sí que posee un sentido común de la naturaleza fundamental de la experiencia personal de lo sagrado y del compromiso personal con el Fundamento. Es pues una religión humanista, una tradición humanista que manifiesta anhelo espiritual y disciplina en sus clásicos, su credo, sus prácticas y sus instituciones y que conduce a un destino religioso que responde a preocupaciones humanas esenciales. Estas preocupaciones se expresan a través de compromisos individuales y comunitarios y se revelan en los deseos de transformar el yo y la sociedad según su visión moral y política. El confucianismo es un tipo de humanismo que busca la sacralidad en una vida normal y sin embargo disciplinada o, en palabras de Paul Rule, es «una religión secular, que pone el acento en lo mundano y con todo apela a valores trascendentes contenidos en el concepto de 'cielo'» (Rule, 1986, 31). Al relacionar lo secular con lo sacro, lo humanístico con lo religioso, el confucianismo hace gala de una interpretación única de lo Fundamental y de la trascendencia y abre un camino distintivo hacia la eternidad humana.

El confucianismo es una religión humanista porque la interpretación y concepción confucianas del Fundamento, del poder inmanente, de la trascendencia, del mundo, la vida y la muerte guardan relación con su exploración de la naturaleza y el destino humanos y se basan en ella. La vida humana tiene sentido y es inapreciable, no sólo porque es una manera de realizar el destino humano sino también porque es la única manera de tender un puente entre esta vida y el más allá, entre lo limitado y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno, como bien ilustra Confucio en su respuesta a las preguntas de cómo servir a los seres espirituales y cómo entender la muerte: «Si

todavía no sois capaces de servir a los humanos, ¿cómo podríais servir a los seres espirituales? Si todavía no entendéis la vida, ¿cómo podríais entender la muerte?» (*Lunyu*, II, 12).

Como humanismo religioso, el confucianismo se caracteriza por su fe en el Cielo (*tian*) y en el Mandato del Cielo (*tian ming*) y por su creencia en que la humanidad puede alcanzar la perfección y estar a la altura de los principios celestiales. Insiste en que los humanos tienen su misión en el mundo. Pero también insiste en que esta misión no se puede realizar a menos que hombres y mujeres hayan hecho lo posible para cumplir con sus obligaciones éticas y morales, a partir de lo cual se desarrolla una interpretación única de lo moral como lo trascendental y de lo secular como lo sagrado. El confucianismo subraya la importancia de la consciencia y el cultivo de uno mismo como el camino que conduce a la «trascendencia». La transformación de uno mismo no se entiende nunca como aislamiento del yo respecto de los demás y de la sociedad. Antes bien, está estrechamente relacionado con el orden humano y con el natural, es conscientemente ejercitado en forma de acción social y política y, en un talante optimista, se encamina a la armonización del mundo mediante cambios. Es en este sentido como Tu Wei-ming señala que «la cuestión de ser religioso es esencial para nuestra apreciación de la dimensión interior del proyecto neoconfuciano» y que la religiosidad de neoconfucianismo debe ser definida desde el punto de vista de los esfuerzos individuales por tomar parte en «la transformación fundamental de uno mismo como acto comunitario» (Tu, 1985, 135).

Como religión humanista, el confucianismo tiene también un carácter específico en su racionalismo. Según Max Weber, «para juzgar el nivel de racionalización que una religión representa podemos valernos de dos criterios primarios que están relacionados entre sí de varias maneras. Uno es el grado en que la religión se ha despojado de la magia; el otro es el grado en que ha unificado sistemáticamente la relación entre Dios y el mundo y por tanto su propia relación con el mundo» (Weber, 1968, 226). Según la primera medida, el confucianismo está casi desprovisto de toda creencia en la magia, como se demuestra en el hecho de que apenas hay constancia de que Confucio hablara de «prodigios, poderes mágicos, desorden y espíritus» (*Lunyu*, 7, 21). Según la segunda medida, el racionalismo confuciano

se revela en su insistencia en que el Cielo es la fuente última de las virtudes humanas, en que el Mandato del Cielo se puede conocer mediante la consciente indagación de uno mismo de su propia naturaleza o la del mundo o ambas, y en que el cumplimiento del Mandato del Cielo no es otra cosa que el hecho de emprender el cultivo de uno mismo y la extensión de sus virtudes a los demás y al mundo.

Y, como religión racionalista, el confucianismo no insiste en la trascendencia como liberación desde fuera. Le preocupa el destino humano, pero esta preocupación se basa —y es a su vez apoyada por ella— en la creencia en que son posibles la sabiduría y la perfectibilidad de cada individuo, posibilidad que es visible en la mejora cotidiana desde el punto de vista de la calidad moral y del progreso social. El confucianismo no extiende un cheque en blanco a quienes están ansiosos por abrazar una esperanza eterna. Es plenamente consciente de la imperfección de los individuos humanos y de la limitación de la realidad social. En consecuencia, advierte repetidamente que la perfectibilidad no pasará de ser una mera posibilidad a menos que cada individuo participe en un proceso de aprendizaje y práctica que durará toda su vida, y se mantenga constantemente sujeto a la autodisciplina y a la educación. Para el confucianismo, la vida es en realidad un proceso de continuo cultivo y transformación de uno mismo que conduce a la trascendencia, 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. Es en este proceso, en el que participan tantas personas de tantas generaciones, donde el confucianismo adquiere su fuerza, energía y vitalidad.

LOS CLÁSICOS CONFUCIANOS

Como doctrina de los doctos, el confucianismo puede muy bien ser descrito como una tradición de libros en el sentido de que adopta los textos sagrados de los antiguos como fuente de valores e ideales. Hay acuerdo en cuanto a que los clásicos confucianos contienen el núcleo de las doctrinas confucianas, la raíz de las escuelas y subescuelas confucianas tardías y el manantial de donde brotan todas las corrientes