

CONFUCIO Y EL FIN ETICO DEL INDIVIDUO

INTRODUCCION

Se asiste en nuestros días al desarrollo de un hecho de carácter transcendental para el Oriente en el terreno intelectual. La filosofía de China, encerrada tras las murallas de su vasto imperio, se ha esparcido por Occidente reclamando el puesto que le corresponde en el pensamiento mundial.

Es un hecho que tuvo su origen hace tres siglos, pero que se vive con intensidad desconocida desde los comienzos del presente, y que va ensanchando sus proporciones al crecer el número de pensadores extranjeros que se preocupan de los problemas variados que presenta la filosofía china.

“...La filosofía china, lo mismo que la griega y la india, representa uno de los aspectos originales del pensamiento humano...”¹. Por eso es necesario que esa filosofía —esencialmente humana— pase a ser estudiada a la luz de la mentalidad que la informa para poder profundizar en su incorporación al gran mundo intelectual.

* * *

El pensamiento actual baraja diversos puntos de vista de la filosofía tradicional china. Lin Yutang se plantea el problema de los mundos de Oriente y Occidente en el campo de la filosofía. El Occidente de especulación abstracta y el actual materialismo, y el Oriente más humano en su pensamiento. Separa los dos campos, pero no nos presenta la síntesis de una filosofía mundial como pudiera esperarse del planteamiento del problema.

Para Lin Yutang la contribución peculiar de la filosofía china es precisamente la desconfianza de una filosofía sistemática². Por otra parte la postura que mantuvo éste por muchos años no respondía a la realidad de este problema³.

¹ René Grousset, *Historia de China* (Barcelona: Luis Caralt, 1944) Traducción del original francés por Fabricio Valserra, pág. 28.

² Lin Yutang, editor, *The Wisdom of China and India* (New York) Random House, 1942) páginas 567-576.

³ Lin Yutang, *The Importance of Living* (New York: Reynal and Hitchcock, Inc., 1937). Véase su nuevo viraje ideológico en su libro *From Pagan to Christian* (New York and Cleveland: World Publishers, 1959).

El Oriente y el Occidente se deben acercar sin romper los moldes de su estructura natural, y la filosofía china no debe ser sustituida por una filosofía extraña. Deben más bien buscarse los puntos que son de valor universal dejando al margen las características peculiares de cada pensamiento.

Es cierto que la corriente materialista moderna no puede concordar con la filosofía tradicional china, pero no es menos cierto que otras interpretaciones relativistas, platónicas, o racionalistas, están, las más de las veces, fuera del marco filosófico a que se pretenden adaptar.

Fung Yu-Lang, resumiendo su pensamiento en el artículo "Chinese Philosophy and a Future World Philosophy", se propone trazar dos paralelas entre el confucianismo y el platonismo, y el taoísmo y cierto aspecto de la filosofía kantiana, para aportar algo esencial a la futura filosofía del mundo.

Establece cuatro diferentes grados de conocimiento en el individuo y cuatro diferentes esferas de vida: la inocente, la utilitarista, la moral, y la trascendente. Las dos primeras "...son productos del hombre en cuanto hombre, mientras que la moral y la trascendente pertenecen al hombre como debe de ser"⁴.

Usando la terminología kantiana de "cruzar el linde" entre lo conocido y lo imposible de conocer, concluye: "Si China puede hacer una contribución hacia una filosofía mundial, será el secreto abierto de los valores más altos en la vida diaria, en adición al método de "cruzar el linde" por medio de la razón"⁵.

A una interpretación en sentido platónico de la doctrina de Confucio parece adherirse John K. Shryock, aun sin las salvedades de asignarla a un confucianismo posterior, cuando afirma:

Confucio enseñó una doctrina filosófica que ha sido interpretada como similar a la teoría de las ideas de Platón. El llama Cielo al principio único que es fundamento del Universo. La realidad de un objeto depende del grado en que realice lo que el Cielo había determinado que fuera. Un príncipe o un padre tenía solamente realidad en cuanto se acomodara a lo que el Cielo había decretado que debía ser un príncipe o un padre⁶.

Si analizamos la posición de la escuela de los Yü, en sus orígenes doctrinales, nos parece que no puede admitirse esta compara-

⁴ Fung Yu-Lan, "Chinese Philosophy and a Future World Philosophy", *The Philosophical Review* 6 (Noviembre 1948) pág. 546. Para una visión más amplia del pensamiento de Fung Yu-Lan en este punto, y su interpretación en la doctrina de Confucio, puede consultarse *The Spirit of Chinese Philosophy* (London: Kegan Paul, 1947) Traducción del original chino por E. R. Hughes, páginas 19-23.

⁵ Fung Yu-Lan, "Chinese Philosophy and a Future World Philosophy", *The Philosophical Review* 6 (Noviembre 1948) pág. 549.

⁶ John K. Shryock, "Confucianism", *China* (Los Angeles: University of California, 1946) pág. 247.

ción por haber una barrera esencial entre el problema del mundo ideal de Platón —que se desarrolla en un sentido netamente ideológico y real por participación— y el confucianismo que asienta sus bases en el terreno moral.

El hecho en la escuela confucianista no participa de la idea. Lo más que puede apuntarse —y esto es real— es que la perfección en toda su amplitud tiene un ejemplo en el Cielo.

Recordemos que las ideas platónicas son subsistentes, eternas e inmutables; que son entre sí coordinadas y subordinadas, y no meras formas de nuestra mente como categorías kantianas. Recordemos asimismo que la idea del Bien es la suma abstracción por encima de la cual está Dios.

Hay, con el simple recuento de estos hechos, sólidas razones para desechar una interpretación esencialmente platónica de la escuela de los Yü en sus orígenes, pues no aparece en su pensamiento sino un mero orden moral que está determinado por el Cielo —en el que tiene su fundamento— sin salir de su órbita ética.

Fun Yu-Lan rectifica en el terreno moral sus paralelas con el siguiente cambio:

Digo que en un aspecto el taoísmo es kantiano, pero en otro aspecto no lo es. En ética, o como Kant dice metafísica de la moral, concuerda él perfectamente con los confucianistas, especialmente en su teoría del imperativo categórico y su fondo metafísico...⁷.

Pero de nuevo, si repasamos las fuentes del tradicional confucianismo, tenemos que confesar que el imperativo categórico kantiano no aparece. Un deseo de perfección para alcanzar la superioridad moral con la que el hombre completa su personalidad no debe confundirse con el imperativo kantiano.

Niega Kant que la ley natural sea una participación de una ley superior, y que el hombre pueda ligarse con un vínculo moral no impuesto por sí mismo. Sostiene por el contrario que la ley natural únicamente debe tener su origen y valor en el dictámen de la razón autónoma, y que la voluntad no puede admitir ningún precepto que no dimane de la propia razón si quiere conservar incólume su libertad.

Hay un divergencia esencial entre la moral kantiana y la confucianista que declara: “Lo que el Cielo nos ha conferido se llama naturaleza humana; lo que está en armonía con la naturaleza se

⁷ Fung Yu-Lan, “Chinese Philosophy and a Future World Philosophy”, *The Philosophical Review* 6 (Noviembre 1948) pág. 543.

llama ley moral; la regulación de esta naturaleza se llama instrucción”⁸.

Otras interpretaciones de la escuela confucianista en general, o de la filosofía de Confucio en concreto, irán apareciendo en el transcurso del trabajo. No dejemos con todo de apuntar una característica pronunciada en algunos autores a considerar a Confucio y a toda la escuela de los Yü como propulsores de una filosofía estoica o agnóstica⁹. La respuesta a esta doble teoría se basa en nuestro mismo trabajo. En su decurso se podrá ir apreciando la diferencia esencial entre la doctrina de Confucio y el estoicismo y agnosticismo. Baste por el presente decir con Shryock que “...es imposible para un agnóstico, un materialista o un ateo ser un confucianista ortodoxo”¹⁰.

Finalmente notemos la existencia de otras tendencias modernas, que apoyándose en principios confucianistas, ensanchan su pensamiento con una filosofía propia. Así por ejemplo construye su “Filosofía de la vida” Chen Li-Fu.

Los sistemas que modernamente sobrepasan el modelo confucianista ordinariamente se han extendido por los campos del materialismo o del positivismo, especialmente en su forma pragmática, con la deformación consiguiente del pensamiento tradicional. La afluencia de pensadores chinos a universidades extranjeras constituye a nuestro modo de ver uno de los factores originarios de esta tendencia.

Los hechos referidos pueden mostrarnos el papel que juega el confucianismo en el mundo intelectual. Al mismo tiempo nos plantean problemas de trascendencia. El gran problema de la filosofía mundial, basado en la misma naturaleza del hombre e interpretado según el carácter específico del mismo, tiene que ser resuelto así en la filosofía china.

⁸ *La doctrina del Justo Medio*, I, I. James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas.

⁹ Stephan C. Y. Pan dice: “...La doctrina moral y ética de Confucio puede ser comparada quizás a la ética de Platón y de los estoicos”. “A Brief Survey of Confucius’ Political Philosophy”, *The New Scholasticism Review* 2 (Abril, 1938) pág. 155.

Por su parte Arnold Silcock añade: “Confucio era un agnóstico, y la suprema importancia que dio a la tradición, al orden, y a la rectitud, finalmente se desvirtuó entre sus seguidores en un mero respeto por la edad, los ritos y un buen parecer. No “perder la faz” llegó a ser esencial, y de aquí nació un indebido miramiento por la persona, y una irracional insistencia en el valor de la apariencia vacía de sentido”. *An Introduction to Chinese Art and History* (London: Faber and Faber Limited, 1947) pág. 60.

¹⁰ John K. Shryock, “Confucianism”, *China* (Los Angeles: University of California, 1946) pág. 244.

El confucianismo puede encuadrarse en las líneas de una doctrina sólidamente racional y eminentemente social y humana, espiritua- lista y democrática, de equilibrio, universal y pacifista ¹¹.

Pero nuestra atención en este trabajo no va a dirigirse a la filosofía confucianista o neo-confucianista como tal, sino va a centrarse en la misma doctrina de Confucio para tratar de aportar nuevos puntos de vista en un sentido de interpretación de la filosofía tradicional china.

Es impresionante el hecho mismo de la vitalidad de una filoso- fía presentada por un hombre que enseñaba una moral a primera vista de alcance simple. Sin embargo el mismo testimonio del tiem- po nos demuestra que la doctrina de Confucio es algo más que unos consejos morales carentes de sentido sistemático y filosófico.

* * *

En el marco histórico de la dinastía Chou y en el estado feudal de Lu —actual Shantung— nació Confucio en el año 551 antes de nuestra era. La familia Kung era originaria del estado de Sung, de donde había emigrado tres generaciones antes del nacimiento de Confucio.

Aproximadamente a los treinta años de edad comenzó a acep- tar discípulos. Su vida se desarrolló en diferentes estados. Visitó Sung, Cheng, Chu, etc., después de haber ejercido los cargos de jefe del granero público de Lu y ministro de justicia. Su ausencia del estado de Lu se prolongó por espacio de unos doce años, y final- mente volvió a él para dedicar sus últimos cinco años al estudio. Allí murió en 479 antes de nuestra era.

Conviene recordar, por el influjo que ejerció este hecho en el deseo moralizador de Confucio, que el estado interno del Imperio había palidecido de su brillante esplendor, y que las guerras civiles entre los señores feudales eran frecuentes, con la consecuencia de tributos, ruinas y desórdenes de todo género. Este estado de cosas se acentuó en el reinado del emperador Yü, 782-770 antes de nues- tra era, que en su pasión empujó el Imperio por un pronunciado declive. El estado de Ch'iu creció en poder, adquiriendo gradualmen- te el control de los otros estados feudatarios. El mismo Confucio actuó en una conferencia de paz entre los estados de Lu y Chi como introductor de embajadores.

Confucio se dio cuenta del ruinoso estado del Imperio, y supo aplicar el remedio moralizador que origina su ética. Tiene ésta la consistencia de un sistema. Prescinde de la especulación metafísi-

¹¹ Se-Tsien Kao, *La filosofía política y social del confucianismo* (Buenos Aires: Editorial Poblet, 1945) Traducción del original francés por Adolfo Enrique Jascavevich, pág. 301-305.

ca. Sin embargo nos parece inexacta la postura de los que le atribuyen un rompimiento con toda metafísica¹². Nadie pretenderá demostrar que Confucio especuló en el terreno de la ontología como tal, pero, a nuestro parecer, nadie podrá asimismo probar que tuvo intento de separarla de la filosofía moral. La razón que funda nuestro aserto se basa en la misma doctrina de Confucio.

Admite la existencia de un Poder Supremo, fundamento de todo lo creado, y director de todas las operaciones. Su filosofía es moral, y por tanto se extiende dentro del campo del ente creado e intelectual, sobre la base de moralidad que exige la misma naturaleza humana, sin olvidar la noción de libertad, que da valor a todos los hechos del individuo.

El punto que pretende estudiar nuestro trabajo, y que juzgamos como quintaesencia de la filosofía de Confucio, es el problema moral del individuo, que servirá para extender su doctrina al terreno de la ética social. E. R. Hughes nota acertadamente sobre este tema: "...No fue solamente conservador, sino que fue revolucionario, rindiendo al pueblo chino el inestimable servicio del descubrimiento del individuo en la sociedad, y proclamando una ética individual bajo los Cielos"¹³.

La fuente de su enseñanza es la antigua tradición china, como lo declara él mismo: "Soy solamente transmisor y no creador, creyendo y amando a los antiguos..."¹⁴.

Vemos que el concepto de la ética social es inherente al genuino pensamiento confucianista, pero sin embargo este nos parece hijo de una convicción profunda de una filosofía individual. Al ocuparnos en el estudio de ésta, pretendemos analizar el pensamiento de Confucio con relación al fin del individuo. El juicio lo establecemos sobre su postura filosófica. Por postura entendemos la actitud adoptada sobre el problema desde el punto de vista del pensamiento. Y por ética individual los principios morales y las relaciones del hombre en cuanto es individuo, prescindiendo por tanto de que sea miembro de cualquier sociedad, doméstica, civil o internacional.

La filosofía china es netamente humana, y por tanto estudia al individuo en la gran familia humana. El hombre no puede aban-

¹² Dice H. G. Creel: "Esta separación de la moralidad y la metafísica fue tal vez la mayor realización de Confucio. Esto facilitó a su ética sobrevivir, mientras que la antigua religión sufrió las mayores modificaciones, y atraer por su propia suficiencia racional aun a los más escépticos..." "The Master Who Lighted the Way of China", *The New York Times* (Agosto, 28, 1949) Magazine Section, pág. 16.

¹³ E. R. Hughes, "The Great Tradition of the Chinese People", *The Dublin Review* 2 Quarter (1948) pág. 5.

¹⁴ *Analectas*, VII, I; James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas.



Retrato de Confucio por el artista Wu Tao-tzu de la dinastía T'ang
(618-906)

donar su naturaleza, es miembro de la humanidad, es un ser esencialmente social. Nuestro estudio —precisamente porque pretende señalar la ruta de esta filosofía social— se ocupa del individuo como tal, y valora su importancia en el pensamiento de Confucio.

Un nuevo aliciente nos impulsa a un estudio desde este punto de vista del individuo en la ética de Confucio: la importancia que en todo el campo de la filosofía moderna alcanza la noción del individuo.

La filosofía comunista, y toda la escuela estatólatra moderna, rebaja la posición del mismo a la dependencia absoluta del estado. La escuela eudaimonista reduce su campo de acción en el individuo —mediante el utilitarismo o el hedonismo— al hecho de la felicidad personal. El sistema perfeccionista establece el culto a la vida en sus diversas fases, biológica, estética o humanista. En una palabra, la filosofía moral depende en sus líneas fundamentales del valor que se conceda al individuo.

Por esta misma razón es de una actualidad ineludible el problema del valor de la persona en el sistema de Confucio y su relación con la nueva ideología del partido comunista chino. H. G. Greel ya apuntaba sobre este particular hace años:

Un docto americano aseveró en 1938 que el confucianismo era todavía “la máxima fuerza individual intelectual” en China. Más recientemente un intelectual chino del partido izquierdista publicó un ensayo en el que pinta a Confucio no como mero alentador de las ideas revolucionarias, sino como fomentador de la rebelión armada en favor del pueblo; sobre esta base muchos comunistas chinos proclaman a Confucio como un antepasado espiritual de su movimiento¹⁵.

Es común entre los que quieren interpretar la doctrina de Confucio en sentido comunista aducir un largo pasaje de *Liki* en el que se presenta la fraternidad universal¹⁶ e interpretarlo como un ideal semejante al orden nuevo que el comunismo profetiza después de la lucha final. Esta interpretación, aun desde el punto de vista de un mero análisis del texto, está rechazada por autorizados sinólogos¹⁷. Pero además de esta dificultad de interpretación del texto en sentido comunista, se presenta la imposibilidad de concordancia

¹⁵ H. G. Creel, “The Master Who Lighted the Way of China”, *The New York Times* (Agosto, 28, 1949) Magazine Section, pág. 18.

¹⁶ *Liki*, VII, I, 1, 2, 3. S. Couvreur, editor (Ho Kien Fou: Imprimerie de la Catholic Mission, 1913) Texto chino con doble traducción francesa y latina y, notas.

¹⁷ Un estudio sobre el presente pasaje puede verse en la obra de Miles M. Dawson, *The Basic Teaching of Confucius* (New York: The New Home Library, 1942) Apéndice, páginas 298-305, en donde se presentan dos interpretaciones.

con toda la doctrina de Confucio sobre los derechos individuales, la familia, las clases sociales, etc.¹⁸.

A pesar de esta interpretación de algunos, el mismo partido comunista está en abierta lucha contra la doctrina de Confucio. Y lo están demostrando abiertamente los Guardias Rojos, entre otros. Es significativo el hecho de que un propagandista americano del supuesto bienestar comunista en China, ya en 1945 cuando la zona de ocupación estaba reducida al Yenan, apuntara:

Los enemigos ideológicos del comunismo son Confucio y los otros sabios de la antigua China, o más aún los que hoy en día ensalzan su antigua sabiduría como verdad eterna por la que el pueblo chino ha de ser gobernado...¹⁹.

Encuadrado nuestro problema del fin que atribuye Confucio en su pensamiento al individuo en este marco de la filosofía actual, podremos fácilmente comprender el sentido de la filosofía confucianista en este choque violento de ideologías tan encontradas²⁰.

La proyección hacia el futuro de un pensamiento chino tradicional en sus líneas fundamentales, y basado en la solidez que puede presentar una ética que se apoye en los incommovibles cimientos de la naturaleza humana, está vinculada de una manera particular al punto que estudiamos.

* * *

El presente estudio está dividido de la siguiente forma: Presentamos primero un análisis de los problemas fundamentales para la solución del problema del individuo, como son la naturaleza hu-

¹⁸ Resumamos con Se-Tsien Kao nuestra idea: "...K'ang Yu-Ui (1852-1927) corifeo de la escuela ha hecho de Confucio un "fundador de religión", y un "emperador sin corona", y en su principal obra filosófica, titulada *El Libro de Ta-Tong*, ha trazado un programa que, para llevar a la práctica ese ideal, prevé, entre otras cosas, la abolición de las divisiones actuales existentes entre las naciones, y la organización de un gobierno universal y de gobiernos locales de base democrática y republicana; pero además requiere la abolición de la familia, del matrimonio en su forma actual, y de la propiedad privada, la organización colectiva del trabajo y la explotación nacional de la riqueza. Este programa es similar al comunista. Fue concebido hace más de cuarenta años, mucho antes de la revolución soviética, y no es preciso decir que sus pretendidas reivindicaciones rebasan la letra y deforman el espíritu del texto a que nos referimos. Además en muchos puntos de capital importancia es radicalmente opuesto al Confucianismo". *La filosofía política y social del confucianismo* (Buenos Aires: Editorial Poblet, 1945) Traducción del original francés por Adolfo Enrique Jascalevich, pág. 278.

¹⁹ Stein Gunther, *The Challenge of Red China* (New York: Whittlesey House, 1945) pág. 245.

²⁰ Puede verse la interpretación que Fung Lu-Lan presenta de una filosofía china en el mundo moderno en su libro *A Short History of the Chinese Philosophy* (New York: The Mac-Millan Company, 1948) páginas 332-342.

mana y la ley natural, el Ser Supremo, la perduración de una vida futura.

Siguiendo la trayectoria de la naturaleza humana, pasamos a estudiar el sentido de la perfección personal, y concretamos la doctrina de Confucio en su idea del hombre superior.

Finalmente —y como punto de partida para la filosofía social— señalamos la idea central del individuo y sus proyecciones sociales.

FUNDAMENTOS DEL PROBLEMA

En el umbral mismo del problema ético del fin del individuo en cualquier filosofía se plantea el problema de la naturaleza humana. La naturaleza humana es la base común en todos los individuos, sobre la que han de levantarse los principios morales de todo sistema.

Siendo, pues, la naturaleza humana en el orden de realidades el fundamento de nuestro estudio, vamos a pasar a considerarla en la doctrina de Confucio. La formulación de este problema, sobre el que se basa una ética individual, podría presentarse en nuestro caso escuetamente del siguiente modo: ¿Cuál es el valor constitutivo de la naturaleza humana en el pensamiento de Confucio?

Wieger propone su solución de un modo neto: “El punto fundamental de la ética de Confucio es la *rectitud nativa*: 人之生也直 el hombre nace recto con propensión al bien, sin inclinación al mal...”²¹.

Quiere apoyar su pensamiento sobre un texto de las *Analectas de Confucio*, en el que el Maestro afirma, según su traducción: “El hombre ha nacido en rectitud”²².

No obstante, este argumento pudiera parecer menos probable, ya que aun desde el mismo punto de vista de traducción, quizás haya que inclinarse por la interpretación de Legge: “El hombre ha nacido para la rectitud”²³. Además la supresión de la inclinación al mal que sostiene Wieger no parece concordar con toda la doctrina de Confucio, que tiende a la perfección del individuo. Si el hombre naciera sin propensión alguna al mal, no parece posible que construyera un sistema para apartarle del mal moral y hacerle alcanzar la rectitud²⁴.

²¹ Leo Wieger, *Controversiae* (Sien Hsien: Typis Missionis Catholicae, 1934) pág. 43.

²² *Analectas*, VI, XVII. James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas.

²³ Conf. Edición Legge, y su nota al pasaje que comentamos de las *Analectas*.

²⁴ Juan Antonio Eguren en su trabajo inédito *De perfectione morali ad mentem Confucii* sostiene la misma posición que nosotros apuntamos aquí. Ya en

El gran problema de la bondad o malicia de la naturaleza humana se propuso más concretamente en la escuela confucianista con la doctrina de Mencio y Hsüntse. El primero afirma la bondad, mientras que Hsüntse se inclina por la posición contraria²⁵.

Confucio admite que la naturaleza tiende al bien, pero siendo al mismo tiempo susceptible de una lucha de pasiones que le inclinan al mal. Establece su principio de universalidad de naturaleza en estos términos: "Por naturaleza se puede decir que todos los hombres son lo mismo; pero por sus hábitos llegan a ser completamente diferentes"²⁶. Nos hablará, no obstante, de diversos grados de sabiduría o de inclinación a la virtud —accidentes naturales que informan en diverso grado a los individuos— pero su posición sobre la universalidad de naturaleza queda establecida.

Es lógico que la naturaleza sea igual en todos los individuos, pues proviene de un mismo origen: "Lo que el Cielo nos ha conferido se llama naturaleza humana..."²⁷. Es además el fundamento sobre el que se alza la perfección que debe edificar el individuo:

Solamente el individuo que posee la más entera sinceridad que puede existir bajo los cielos, es el que puede ajustar las grandes relaciones invariables del género humano, establecer las grandes virtudes fundamentales de la humanidad, y conocer las operaciones de transformación y desarrollo del Cielo y de la tierra; ¿Tendrá este individuo acaso cualquier otro ser o cualquiera otra cosa fuera de sí mismo de quien dependa?²⁸.

Admitido y razonado por Confucio este principio de la naturaleza, da un paso más, necesario para establecer una filosofía moral.

Este principio tiene una norma directiva que le rige, ya que al ser creado por el Poder Supremo debe tender hacia algún fin. Esta

prensa este artículo, vemos publicado el trabajo de Eguren en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (1966). Véase p. 24-25.

²⁵ Se-Tsien Kao, no obstante la admisión de la diversidad de términos empleados en los autores, pretende conciliarlos con la interpretación de una esencia única. *La filosofía política y social del confucianismo* (Buenos Aires: Editorial Pöblet, 1945) Traducción del original francés por Adolfo Enrique Jascalevich, páginas 66-89.

²⁶ *Analectas*, XVII, II.

²⁷ *La doctrina del Justo Medio*, I, 1. James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas.

²⁸ *La doctrina del Justo Medio*, XXXII, 1. Puede aclararse más este texto al compararlo con la traducción de Cheng Lin, diferente sólo en la forma: "Solamente los que han obtenido una absoluta sinceridad para consigo mismo, pueden cumplir fielmente las grandes relaciones de la sociedad humana, emplear todas las cosas según su propia naturaleza, y entender plenamente el desarrollo y crecimiento en el universo, ¿de dónde puede un hombre derivar tal conocimiento, sino de su propia naturaleza?" *The Four Books* (Shanghai: The World Publishers, 1948) Traducción inglesa del original chino, rectificada y editada con una introducción.

transición de la naturaleza a la ley que la gobierne, es presentada por el Maestro con lógica claridad. La ley natural recibe el nombre de *Tao*.

En el lenguaje ordinario el término *Tao* tiene múltiples significaciones. Notemos algunas de las principales: camino, ley, norma, regla, deber, justicia, orden, estado o condición de vida...

"...En suma, el *Tao* es un poder regulador de la vida humana: es la ley de la vida social"²⁹.

Mencio nos presenta el pensamiento de Confucio en estas frases:

Se dice en el *Libro de Poemas*:

"El Cielo al producir el género humano le dio sus facultades y relaciones con sus leyes. Estas son las invariables reglas de la naturaleza que todos deben tener y todos aman esta admirable virtud".

Confucio dijo: "El autor de esta oda conoció ciertamente el principio de nuestra naturaleza". Podemos, pues, ver que cada facultad y relación debe tener su ley, y, puesto que son reglas invariables que todos deben tener, consecuentemente aman esta admirable virtud³⁰.

Esta ley es inherente a la naturaleza humana, y por tanto necesaria e inseparable: "La ley moral no se puede dejar un instante"³¹. Se dice en *Los Anales de los Emperadores*:

"...El gran Soberano Señor había conferido aun a la gente vulgar un sentido de moralidad, acomodándose al cual mostraran su naturaleza invariablemente recta..."³².

La ley natural es el camino para el perfeccionamiento moral, y consiguientemente ocupa la base fundamental en un sistema que construye la filosofía de la perfección.

Una visión de esta ley puede ser la del doble aspecto dinámico y estático de que nos habla Se-Tsien Kao. El aspecto estático in-

²⁹ Se-Tsien Kao, op. cit., pág. 140. Esta traducción del término *tao* en la doctrina confucianista como *ley natural* o *poder regulador de la vida humana* es la admitida por los sinólogos.

³⁰ *Obras de Mencio*, VI, p. I, VI, 8. James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas. Mencio se refiere a un pasaje del *Libro de Poemas*, parte III, III, VI.

³¹ *La doctrina del Justo Medio*, I, 1. En el mismo libro se dice: "La ley moral que el hombre superior persigue, se extiende a lo ancho y a lo largo, y aun es secreta. —El hombre y la mujer ordinarios, aunque ignorantes, pueden participar de su conocimiento; pero su alcance completo no es conocido ni aun por el más sabio..." XII, 1, 2. El Maestro testifica: "La ley natural no está apartada de los hombres. Cuando los hombres siguen un camino que está lejos de las indicaciones comunes de la conciencia, no se puede considerar este camino como ley natural". Ibid. XIII, 1.

³² *Anales de los Emperadores*, VII, III, II, James Legge, editor, *The Chinese Classics* (London: Henry Frowde, Oxford University Press. Reimpreso en China, Hongkong: The London Missionary Society's Printing Office, 1939) Texto chino con traducción inglesa, notas, introducción e índices.

tegrado por el *justo medio* o equilibrio, y el aspecto dinámico que constituye un esfuerzo para alcanzar este *justo medio* mediante la moderación de las pasiones. Esta interpretación es una reducción sistemática de los hechos que aparecen en la doctrina del Maestro³³.

Los últimos constitutivos de la ley natural ocuparán nuestro estudio, cuando consideremos en concreto el fin del individuo.

* * *

Al dejar establecidos los principios de una ley natural que regula la naturaleza humana conferida por el Cielo, se presenta lógicamente el problema del Poder Supremo. Conviene, pues, que establezcamos el valor que Confucio da en su filosofía al Principio de toda naturaleza, y las relaciones que establece con El. Por otra parte la experiencia histórica nos demuestra que está vinculada la trayectoria moral de cualquier filosofía al valor que se dé a esta realidad. Los que no admiten la dependencia de la naturaleza humana de un Poder Supremo, establecen como fin de su sistema independiente al mismo individuo bajo diversos aspectos.

El proceso del problema que vamos a tratar puede formularse en estos términos: Existencia de un Poder Supremo y discusión sobre su Personalidad.

Es innegable que Confucio profesaba abiertamente la creencia en un Poder, al que llama *T'ien*, y que se traduce ordinariamente por la palabra *Cielo*. En muchos casos este término no puede reducirse al cielo material como consta de la comparación de citas. Anotemos aquí algunas que prueben nuestro aserto: "...El Cielo me ha dotado de la virtud que poseo..."³⁴. "La vida y la muerte tienen sus determinadas circunstancias; las riquezas y honores dependen del Cielo"³⁵. "Por consiguiente el que es virtuoso recibirá el destino del Cielo"³⁶.

³³ Conf. Se-Tsien Kao, op. cit., páginas 141 y ss. Esencialmente nos parece acertada esta división, aunque, a nuestro modo de ver, el aspecto que Se-Tsien Kao llama dinámico es la parte integrante de la misma ley natural en todos los individuos, mientras que el estático constituye la perfección de la misma ley. Son, pues, dos estadios diferentes más que dos aspectos de una misma realidad. Puede darse el caso del individuo que cumpla el aspecto dinámico de la ley natural —esfuerzo constante para alcanzar la armonía o el equilibrio— y que todavía no haya alcanzado el *justo medio*. El mismo Confucio dijo: "Perfecta es la virtud que se ajusta al *justo medio*. Raros son los que la practican por mucho tiempo". *La doctrina del Justo Medio*, III.

³⁴ *Analectas*, VII, XXII.

³⁵ *Analectas*, XII, V.

³⁶ *La doctrina del Justo Medio*, XVII, 5. Se refiere aquí Confucio al destino de gobernar el imperio.

Las citas en este sentido podrían multiplicarse indefinidamente. Comparémoslas con alguna en la que la misma palabra *T'ien* se emplea con significado de cielo material. "...Dondequiera que lleguen los barcos y los carruajes, dondequiera que penetra la potencia del hombre, donde quiera que el cielo cubre con su sombra y sustenta la tierra..."³⁷.

Se observa que el alcance de este último texto se limita al firmamento, mientras que en los anteriores se indican acciones inmateriales.

El significado de la palabra *T'ien* es muy amplio, y puede traducirse —siempre teniendo en cuenta el contexto— como cielo material, Cielo o Poder del Ser Supremo, lugar del Ser Supremo, acción natural, día, estaciones... No es, pues, extraño que se use esta palabra para designar el Poder Supremo —el que confiere al hombre la naturaleza.

El punto de divergencia se origina al analizar este Poder *T'ien*. Algunos autores afirman que se trata de una fuerza impersonal que, junto con el hombre y la tierra forma el tríptico indestructible de la filosofía de Confucio. Otros por el contrario le asignan la personalidad, resultando por tanto el concepto del Dios uno.

Pasemos a analizar este punto por el interés que ofrece tanto para la comprensión de toda la filosofía de Confucio, como para el estudio del fin del individuo en concreto.

Comunmente se admite que en la remota antigüedad el pueblo chino profesaba la creencia en un Dios verdadero —*Shang Ti*— diverso del término impersonal Cielo —*T'ien*. El problema se agudiza por la razón que aduce Miles M. Dawson, después de citar uno de los famosos textos en que aparece clara la idea del Dios personal: "...¡Y bueno es el Gobernador Supremo, el Supremo Señor! El no odia a ninguno de los hombres..."³⁸. Son escasos los pasajes de los clásicos confucianistas, en los que aparece el término *Shang Ti* que puede ser traducido con toda exactitud por Supremo Señor o Dios. Se prodiga sin embargo el término *T'ien*, Cielo³⁹.

³⁷ *La doctrina del Justo Medio*, XXXI, 4.

³⁸ *Libro de Poemas*, p. II, IV, VIII. James Legge, editor, *The Book of Poetry* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino y traducción inglesa.

³⁹ Dice Miles M. Dawson: "La semejanza del uso de las palabras —una en forma singular y otra en plural— al "Jehovah" y "Elohim" de los hebreos es digna de notarse. La anterior cita cristiana, y aun digna de Cristo en espíritu ocurre en una de las odas del *Shi King*. En el mismo libro se encuentran los únicos pasajes de todos estos clásicos que afirman que Dios ha hablado a algún hombre. Hay tres de ellos, de los que éste es el único de aplicación general: 'Dijo Dios al emperador Wen: No seas como los que rechazan esto y se adhieren a aquello, cuyas voluntades fáciles obedecen al viento que sopla'. *The Basic Teaching of Confucius* (New York: The New Home Library, 1942) páginas 293-294. El último texto que cita es del *Libro de Poemas*, p. III, I, VII. Hemos seguido la traducción de Legge. Es de notar que en toda la oda aparece la co-

Aparecen los dos términos *Shang Ti* y *T'ien*, designando el Dios personal y el Poder Supremo. Respecto al significado intrínseco y a la relación de ambos, veamos lo que dice Latourette con una proyección histórica del problema:

Originariamente *T'ien* y *Shang Ti* eran probablemente distintos, *T'ien* quizás significando la morada celeste, o la ciudad de los muertos, y *Shang Ti* con un significado más teístico personal. Si hemos de creer en los oráculos, *Shang Ti* era el término más usado bajo los Shang para denotar el Ser Supremo. Hay una conjetura, sin embargo, para creer que la idea del Ser Supremo entró con los Chou. Bajo los Chou, *T'ien* tiende a suplantarlos —posiblemente porque las tendencias racionalísticas estaban entonces despersonalizando el concepto del Poder Supremo. Finalmente *T'ien* y *Shang Ti* prácticamente se funden. *T'ien* o *Shang Ti* dominaba sobre los dioses y los hombres y era el origen del mandato por el que se regía la cabeza del estado⁴⁰.

Después de haber apuntado las dos teorías —de personalidad y Poder abstracto— y el aspecto histórico del hecho que nos ocupa, pasemos a examinar las razones que se ofrecen por ambas partes, y finalmente a establecer nuestra posición.

Unas palabras de Giles en su libro *A History of Chinese Literature*, pudieran dar pie a la interpretación en sentido impersonal:

Confucio indudablemente creía en un Poder, invisible y eterno, al que él vagamente denomina Cielo: "El que ha ofendido al Cielo no tiene a quien rogar". "Yo no murmuro contra el Cielo", etc. Sin embargo, su mayor comentador, Chu Hsi, ha explicado que por Cielo se significa un "Poder Abstracto", y esa interpretación es aceptada por confucianistas hoy en día. Al mismo tiempo, Confucio objetó tenazmente discutir lo sobrenatural, y sugirió que nuestros deberes son para con los que viven más que para con los muertos⁴¹.

Al basarse en los comentarios de Chu Hsi tiene que apoyar su fundamento más que en el mismo estudio de las fuentes confucia-

municación con el Soberano Señor, cuyo Nombre llega a repetirse diez veces. Conviene apuntar también que en la primera oda del mismo libro aparece la palabra *Shang Ti* cuatro veces, y junto con la cita anterior es uno de los pasajes que demuestra con más claridad la idea de un Dios personal. Es significativo que en la primera oda se encuentren las frases "decretos del Cielo", "camino del Cielo", "la gran Inteligencia del Cielo", etc., significando la voluntad del Cielo. Para la explicación del significado de "Cielo", "Dios", "Providencia", puede verse la obra citada de M. M. Dawson, páginas 248-298.

⁴⁰ Kenneth S. Latourette, *The Chinese, their History and Culture*² (New York: Macmillan Company, 1943) v. I, pág. 71.

⁴¹ Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (New York: D. Appleton and Company, 1909) pág. 23.

nistas primitivas en un comentador que vivió muchos siglos después del Maestro (1130-1120), debiendo añadirse la dificultad que origina la misma posición de Chu Hsi al ser juzgado modernamente de los modos más encontrados. Muchos le colocan como propulsor del materialismo en la filosofía confucianista ⁴².

La segunda razón que pudiera aducirse es la admisión de la interpretación impersonal por confucianistas modernos. Notemos en este punto que una gran parte de los que admiten esta interpretación siguiendo a Chu Hsi, se inclina más a defender la corriente materialistas que a conservar una ortodoxia en la antigua tradición confucianista. Por tanto no parece admisible esta teoría como argumento de autoridad confirmatoria. Además aparece la misma dificultad que hemos notado al comentar el argumento que pudiera apuntarse en favor del comentario de Chu Hsi.

Giles presenta la dificultad de que Confucio no quisiera discutir lo sobrenatural. A nuestro modo de ver, esto no significa argumento positivo alguno contra la personalidad o impersonalidad del Poder Supremo. Es una mera abstención de discutir sobre un tema delicado. Ya que trataremos de propósito este punto, baste ahora con lo indicado.

La última razón apuntada —los deberes para con los muertos— no parece ser en modo alguno contra la personalidad del Ser Supremo. Suponiendo que Confucio urgiera más los deberes para con los que viven que para con los muertos, no indica esto sino que en su orden ético quiso que prevalecieran los principios que deben perfeccionar al hombre. Por otra parte, nadie negará el lugar importantísimo que asigna el Maestro a los deberes para con los muertos.

E. R. Hughes parece establecer su posición sobre el problema en las siguientes líneas:

...*T'ien* es una voluntad benéfica, pero en la principal tradición china no está personalizado... Aun a veces, como en ciertos pasajes de las Escrituras, *T'ien* es invocado como "*Shang Ti*" (Regulador del Cielo); pero la sensibilidad china para con la sublime imparcialidad del *T'ien* les ha hecho claramente cautos para

⁴² Este punto se ve resumido con claridad por Latourette: "...Los eruditos de Occidente se han dividido sobre el significado de la filosofía de Chu Hsi con respecto a una creencia teística. Algunos mantienen que tendió hacia el materialismo, o al menos hacia una despersonalización de la concepción china del *T'ien*. Otros declaran que Chu Hsi dio a los *li* los valores morales de personalidad y que, mientras elimina todo antropomorfismo físico en su imagen del *T'ien*, tuvo puntos de vista que se inclinan esencialmente hacia el teísmo. Cualesquiera que hayan sido las creencias personales de Chu Hsi, el efecto de su enseñanza parece haber sido dar vigor a las tendencias agnósticas en el confucianismo. Si él concedió al *T'ien* cualidades personales, fue en términos tan abstractos que, para la inmensa mayoría, aun de los eruditos, llegó a ser poco más que la ley impersonal". Op. cit., v. I, pág. 263.

atribuir demasiada personalidad a la Ultima Realidad y Voluntad que vela sobre el Universo...⁴³.

El autor citado para formular su conclusión del Poder impersonal del *T'ien*, pone el fundamento en la trinidad del poder benéfico: Cielo, Tierra y Hombre. Notemos que si aparece la idea del Cielo operando juntamente con la Tierra en los libros confucianistas, se muestra como una Voluntad Superior que gobierna al hombre, como hemos podido advertir en los textos ya citados. Por eso el Emperador o *T'ien Tzu* —Hijo del Cielo— es el representante de *Shang Ti* o Señor del Cielo⁴⁴.

Respecto a la dificultad de que una precaución por atribuir demasiada personalidad al Poder Supremo haya influido en el pensamiento chino para despersonalizarlo, podemos presentar el hecho —supuesta la distinción histórica notada más arriba— de que usaron dos palabras diversas; y cuando usaron solamente la palabra *T'ien* aparecen modificaciones esenciales en su empleo.

Apuntadas las principales razones que pudieran ofrecerse para negar o reducir la personalización del Poder Supremo, y discutidos los argumentos, notemos algunas posiciones que se presentan por el lado contrario.

Louis Tournier resume su pensamiento en estas frases, que reproducimos en su integridad:

¿Qué es exactamente el Cielo (*T'ien*)? ¿Es el cielo material de las estrellas y planetas, o el Espíritu Superior (*Shang Ti*) que habita el Cielo, el Dueño y Soberano universal?

Bien sé que algunos escritores materialistas chinos, especialmente entre los más recientes, dan la explicación materialista. Para ellos la materia es eterna y la palabra Cielo no designa otra cosa.

Pero resulta muy difícil, y aun imposible en presencia de los textos, numerosos y oficiales, admitir esta explicación.

“En todas las épocas —dice el P. Wiegner— la identidad del Sublime Soberano *Shang Ti* con el Cielo *T'ien* fue afirmada solemnemente como cosa incontestable y admitida por todos. Cuando se habla de su ser se le llama Cielo; cuando se habla de su gobierno, se le llama Soberano” (Collection des rudiments, Textes philosophiques, t. I, páginas 11, 12, 39).

Se dirá también con ese paralelismo balanceante que afecta a la frase china:

“El Cielo ha visto sus crímenes, el Señor Soberano los ha castigado”.

⁴³ E. R. Hughes, “The Great Tradition of the Chinese People”, *The Dublin Review* 2 Quarter (1948) pág. 7.

⁴⁴ “El rito esencial del sacrificio confucianista es doble: una oración solemne pronunciada por el Hijo del Cielo ante el Soberano Señor, *Shang Ti*, y un holocausto de animales...” Se-Tsien Kao, op. cit., pág. 287.

Ocurre como en francés que los poetas emplean la palabra Cielo hablando de Dios.

Para el pueblo la palabra Cielo (*T'ien*), que es de estilo muy elevado, se cambia en "Señor del Cielo", *Lao T'ien Ye*, etimológicamente "abuelo", "anciano", como para nosotros la palabra francesa Señor (*senior*) ha sido substituída en el primitivo sentido de ancianidad, por el de superioridad⁴⁵.

Aparece que la idea de una misma realidad, bajo diversos aspectos, puede tener un fundamento sólido para ser admitida. Si la consideración de los textos arroja el doble significado de Regulador del Poder en concreto, o Gobierno en abstracto, ésta podría ser la solución del problema. Pero antes de anticiparla, resumamos el pensamiento de Se-Tsien Kao:

El confucianismo primitivo profesa con firmeza la existencia de un Dios único, al que denomina "Supremo Dominador" o "Soberano Señor": *Shang Ti*. Esta fe en Dios es tradicional en la antigüedad china, y el estudio de fidedignos documentos remonta a una época inmemorial el culto tributado al Dios verdadero⁴⁶.

Después de haber notado las dos posiciones, pasemos a resolver el problema. Conviene advertir que éste está planteado por nosotros de un modo definido. Prescindimos de cuestiones más secundarias, que nos llevarían lejos de nuestro intento. Así por ejemplo, no pretendemos solucionar aquí el problema cronológico del comienzo del uso de las palabras *Shang Ti* y *T'ien*; y aun la discusión del hecho histórico de una derivación en sentido impersonal de la idea del Ser Supremo no entra en el marco de nuestro problema⁴⁷. Estudiamos solamente la postura de Confucio respecto al Ser Supremo. Y más concretamente, indagamos el valor y la personalización que Confucio da al Poder que gobierna sobre todas las criaturas.

Presentemos primeramente algunos de los textos en los que aparece la palabra *T'ien*. Nuestros argumentos se van a basar en ellos.

Dice Confucio en las *Analectas*: "...Quien ofende al Cielo no tiene a quien rogar"⁴⁸. "...Hay un Cielo que me conoce"⁴⁹. "Si el

⁴⁵ Louis Tourcher, "L'esprit religieux des chinois", *Etudes*, t. 125 (1910) página 790. Esta cita puede completarse con estas palabras de B. S. Bonsall: "...En su literatura clásica los chinos encuentran un Ser personal apropiado para gobernar los poderes morales del Cielo. El término no expresa el significado completo de la idea del Dios cristiano, pero no es indigno que sea adoptado para tal uso". *Confucianism and Taoism* (London: The Epworth Press, 1934) pág. 34.

⁴⁶ Se-Tsien Kao, op. cit., pp. 285-286.

⁴⁷ Sobre la autenticidad de los *Escritos Antiguos*, conf. Lin Yutang, editor, *The Wisdom of China and India* (New York: Random House, 1942) páginas 699-706.

⁴⁸ *Analectas*, III, XIII, 2.

⁴⁹ *Analectas*, XIV, XXXVII, 2.

Cielo quiere que perezca esta causa de la verdad, yo, un hombre mortal, no tendría tal relación con esa causa...⁵⁰.

En otros pasajes del mismo libro se dice: "...El Cielo va a usar de nuestro Maestro como de una campana con badajo de madera"⁵¹. "La muerte y la vida tienen su determinado tiempo; las riquezas y los honores dependen del Cielo"⁵².

En *La Doctrina del Justo Medio* aparece la misma idea: "Por eso el Cielo, en la producción de sus cosas, es cierto que será generoso con ellos, según sus cualidades..."⁵³. Y refiriéndose a la conformidad que debe tener el hombre superior con lo que el Cielo depara a cada uno, dice: "...No murmura contra el Cielo..."⁵⁴. En otro pasaje: "La sinceridad es el camino del Cielo..."⁵⁵.

Citemos algunos textos del *Libro de Poemas* sobre el mismo pensamiento:

"...Y que hace mucho tiempo una fortuna próspera nos envió el Cielo lo prueban nuestras colmadas mieses..."⁵⁶. "...Brotó su grandeza del indulgente Cielo..."⁵⁷.

Sobre lo mismo se insiste en los *Anales de los Emperadores*. Con claridad se afirma: "...El camino seguido por el Cielo es el de bendecir a los buenos y hacer a los malos miserables..."⁵⁸. "...El bien o el mal no pueden venir a los hombres erróneamente, sino que el Cielo les envía miseria o felicidad según su conducta"⁵⁹.

Podríamos seguir añadiendo citas de los diversos libros clásicos que convienen en la misma idea, pero las apuntadas son suficientes para atestiguar esta realidad. Un examen atento de los textos citados en los que aparece la palabra *T'ien* arroja luz para conclusiones definitivas. En todos estos pasajes se advierte que no puede tratarse de un Poder abstracto, pues requiere inteligencia. Se habla en términos de conocimiento, permisión, voluntad, determinación, sanción, sinceridad, todo lo cual implica exclusión de la impersonalidad, y más concretamente la noción de Providencia. Un Poder abstracto no puede actuar según las debidas circunstancias concretas si no es dirigido por una Inteligencia. Por otra parte se ve excluida en Confucio la admisión del casualismo, como lo demuestran los textos, en los que se asigna al Cielo y no a la casualidad el poder de guiar, de determinar o de sancionar.

⁵⁰ *Analectas*, IX, V, 3.

⁵¹ *Analectas*, III, XXIV.

⁵² *Analectas*, XII, V, 3.

⁵³ *La Doctrina del Justo Medio*, XVII, 3.

⁵⁴ *La Doctrina del Justo Medio*, XIV, 3.

⁵⁵ *La Doctrina del Justo Medio*, XX, 18.

⁵⁶ *Libro de Poemas*, p. IV, III, II.

⁵⁷ *Libro de Poemas*, p. IV, III, IV. Este texto se refiere al emperador T'ang.

⁵⁸ *Anales de los Emperadores*, p. IV, III, 2.

⁵⁹ *Anales de los Emperadores*, p. IV, VI, 2.

Pasemos a analizar el segundo argumento que presentamos para poder formular con certeza la identidad de significados en las dos palabras *T'ien* y *Shang Ti*, aun connotando diferentes aspectos de una realidad. Podemos citar diversos textos de Confucio, o admitidos por él en su interpretación, en los que aparece el nombre de *Shang Ti*. Con lo que se concluirá que Confucio admitía la existencia de este Poder personal.

El mismo Confucio en el *Liki*, recordando la historia de los antiguos, dice de los sabios: "...Daban el sustento necesario a los vivos y sacrificaban a los muertos; ofrecían sacrificios a los espíritus y al Soberano Señor..."⁶⁰ en el mismo libro, hablando de las ofrendas se dice: "Solamente el sabio es capaz de hacer una ofrenda al Soberano Señor..."⁶¹. Y el Maestro, a propósito de los antiguos emperadores de las tres dinastías, dice: "...Y no presumieron usar sus juicios privados sirviendo al Soberano Señor..."⁶².

En *La Doctrina del Justo Medio* repite: "Con los sacrificios al Cielo y a la Tierra servían al Soberano Señor..."⁶³. Y en *La gran Ciencia*: "En el *Libro de Poemas* se dice: 'Antes de que los soberanos de Yin hubieran perdido la confianza del pueblo, podían hablar con el Soberano Señor...'"⁶⁴.

Precisamente en este *Libro de Poemas* —que estimaba Confucio como algo esencial en el pensamiento tradicional— es donde se desarrolla con más claridad la idea del Ser Supremo⁶⁵. Entre los textos que se pueden citar escojamos algunos significativos.

Acerca del emperador Wen:

"...El emperador Wen gobernó bien cuando estaba en la tierra, ahora mueve su espíritu cerca del Soberano Señor"⁶⁶.

⁶⁰ *Liki*, VII, I, 9.

⁶¹ *Liki*, XXI, I, 6.

⁶² *Liki*, XXIX, 52.

⁶³ *La Doctrina del Justo Medio*, XIX, 6.

⁶⁴ *La gran Ciencia*, X, 5. James Legge, editor, *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company) Texto chino con traducción inglesa y notas.

⁶⁵ Las *Analectas* nos transmiten una conversación de Confucio con su hijo en la que encarece la importancia del *Libro de Poemas* hasta el punto de decir: "...Si no has aprendido las Odas, no serás capaz de tratar con nadie..." XVI, XIII, 2. Esta colección de poemas, como anota Bonsall, "...es de un valor inapreciable por la luz que arroja sobre la vida china de aquellos lejanos días". *Confucianism and Taoism* (London: The Epworth Press, 1934) pág. 14. Al mismo tiempo, a Confucio debemos la preservación de estos poemas; y algunos le presentan como el colector de "Las Trescientas". (Conf. Giles op. cit. páginas 12-21). Este mismo autor resume el pensamiento de la antigüedad china, transmitido por el *Libro de Poemas*, en estas líneas: "La idea del Ser Supremo se revela completamente en las Odas... Tiene aparentemente forma de hombre, pues leemos un pasaje sobre sus huellas... Conforta al afligido. Está libre de error. Su camino es difícil de seguir. Es ofendido por el pecado. Puede ser aplacado por el sacrificio..." op. cit. pág. 20.

⁶⁶ *Libro de Poemas*, p. III, I, I.

En la siguiente década se dice:

“...El Soberano Señor, agradado, acepta su sacrificio...”⁶⁷. Y también: “Adversa es ahora la providencia del Soberano Señor...”⁶⁸.

Estas citas de los libros de la antigua tradición demuestran que el Ser Supremo era reconocido como una realidad innegable, y Confucio no cambió esta doctrina al trasmitirla a sus discípulos.

Es este precisamente el punto de convergencia con otro argumento que podemos presentar. Parece que si el Maestro hubiera disentido de la antigua doctrina o hubiera aminorado su valor en un punto esencial, hubiera dejado testimonio de su nueva enseñanza. Pero este testimonio no aparece en sus obras, mientras que por el contrario nos afirma, como ya hemos notado, que él es un transmisor de las doctrinas antiguas⁶⁹.

Al acabar de estudiar el problema de la personalización del Ser Supremo en la doctrina de Confucio, podemos esquematizar su trayectoria de esta manera: Confucio creyó en un Ser Supremo, que actúa y dirige todas las cosas. A este Ser en el uso ordinario le llamó Cielo —*T'ien*— designando su esencia y poder soberano. Al considerarlo como Supremo Gobernador le llamó Soberano Señor —*Shang Ti*— siguiendo la doctrina tradicional, aunque los textos que nos hablan en esta forma son escasos. Es cierto que la personalidad no está definida con la nitidez que a veces se busca, sin embargo no puede negarse su admisión.

* * *

La concepción elevada que estos antiguos realmente tuvieron de Dios, tan cuidadosos de usar su Nombre o de atribuirse un conocimiento de El que el hombre mortal no puede adquirir, y de las cualidades requeridas para darle culto, se indica en este texto del *Liki*: “Solamente el sabio puede sacrificar a Dios” (XXI, I, 6)⁷⁰.

⁶⁷ *Libro de Poemas*, p. III, II, I.

⁶⁸ *Libro de Poemas*, p. III, II, X.

⁶⁹ *Analectas*, VII, I. Puede verse también Wieger, op. cit., pág. 42. Y confirmando nuestro argumento podemos presentar estas palabras de Se-Tsien Kao: “...los principios y preceptos religiosos del Confucianismo no fueron editados ni prescritos por Confucio. Toda su doctrina se remonta a los antiguos emperadores y a sus sabios ministros, que creían en Dios y le rendían culto. El mérito de Confucio fue el de conciliar a esa fe y a ese culto, juntamente con otras verdades, y transmitirlo todo a la posteridad...” op. cit. pág. 284.

⁷⁰ Dawson, *The Basic Teaching of Confucius* (New York: The New Home Library, 1942) pág. 295. El confucianismo, estrictamente hablando, no es una religión como tal, sino una doctrina por la que se llega al Ser Supremo y a las relaciones con El, con regulación de ritos, sacrificios, etc. Es, sin embargo, una base sobre la que puede construirse una religión. Pueden consultarse sobre este punto: Latourette, op. cit., v. II, páginas 132-143; Se-Tsien Kao op. cit., pág. 285; Shryock, op. cit., pág. 244. Solamente presentamos estas referencias como un

El último fundamento que vamos a estudiar brevemente, y sobre el que se apoya asimismo el problema ético del individuo, es el de la sucesión de otra vida, que es complemento y fin de la presente.

Confucio ha sido tachado de agnóstico por su posición con respecto a los que pueda extenderse más allá de la vida presente. El razonamiento empleado para sostener esta opinión se basa principalmente en una frase del mismo Maestro, respondiendo sobre la manera de servir a los espíritus y sobre la muerte: "...Si no eres capaz de servir a los hombres ¿cómo puedes servir a los espíritus?... Si no sabes lo que es la vida ¿cómo sabrás lo que es la muerte?"⁷¹.

Confucio ciertamente con esta respuesta quiere evitar una explicación sobre un punto de tanta importancia. Ahora bien, esta frase de Confucio más que una aserción positiva, parece un mero refulso para evitar entrar en la discusión del hecho.

...Del mismo modo que Sócrates renuncia a las investigaciones de los filósofos jónicos sobre el origen del mundo, Confucio —sin ser en manera alguna agnóstico— se niega a escrutar el misterio del destino, a discurrir sobre los espíritus y a "hablar de los prodigios". "Lo que se sabe, decir que se sabe. Lo que se ignora, decir se ignora —profesaba. Si nada sabes de la vida ¿qué puedes saber de la muerte?"⁷².

Ya que Confucio no quiso especular concretamente sobre el futuro del hombre, conviene que analicemos algunos hechos que nos pueden mostrar su pensamiento tanto sobre el alma humana en sí misma, como sobre su estado después de la muerte.

El *Liki* es el libro que nos presenta los pasajes más claros sobre la idea de Confucio. Comenzando por los constitutivos del hombre, aparecen con claridad dos, llamados alma racional y alma sensitiva:

El hombre está formado por la acción combinada del Cielo y de la tierra, concurriendo los dos principios constitutivos de los cuerpos; por la unión del alma sensitiva y del alma racional...⁷³.

Al presentar el problema de la muerte —principio de separación entre el alma y el cuerpo— Confucio dice:

...La inteligencia es la principal facultad del alma racional; el vigor de los sentidos es la principal facultad del alma sensitiva.

mero ejemplo, pues éste es un punto tratado por gran parte de los autores que escriben sobre Confucio y su doctrina.

⁷¹ *Analectas*, XI, XI. Véase la nota de Legge, en la que apunta alguna explicación dada a este texto.

⁷² René Grousset, *Historia de China* (Barcelona: Luis Caralt, 1944) Traducción del original francés por Fabricio Valserra) pág. 30.

⁷³ *Liki*, VII, III, I.

Unir el alma sensitiva y el alma racional es la mayor enseñanza. Todos los que viven necesariamente mueren. Los muertos vuelven a la tierra. Los que retornan a la tierra se llama *kwei*. Los huesos y la carne caen al suelo y ocultándose se convierten en tierra de los campos. Pero el espíritu sube a lo alto y adquiere una gloriosa brillantez...⁷⁴.

El mismo Confucio dice: "...El cuerpo y el alma sensitiva descienden a la tierra, el alma racional queda en lo alto..."⁷⁵. Y en otro pasaje: "...Está decretado que los huesos y la carne vuelvan a la tierra. En cuanto al alma, puede ir por todas partes, puede ir por todas partes..."⁷⁶.

Esta doctrina concuerda perfectamente con la que se expresa en el *Libro de Poemas* sobre la vida futura: "...ahora mueve su espíritu cerca del Soberano Señor"⁷⁷.

La creencia en la perduración de la vida es la que basa la unión con los difuntos, y ésta es de capital importancia en la tradición china. Confucio la considera como uno de los principios de la piedad filial: "Recordar el alma del difunto es testimonio del mayor afecto, y el corazón añade oraciones y acciones de gracias a los espíritus tutelares..."⁷⁸.

Concluyamos con dos citas de especial interés en este punto de nuestro estudio. Se dice sobre el mismo Maestro: "Hizo sacrificios a los muertos como si estuvieran presentes. Hizo sacrificios a los espíritus como si estuvieran presentes"⁷⁹. Y él nos dice: "...Servían a los muertos como les hubieran servido en vida; servían a los difuntos como si hubieran continuado viviendo entre ellos"⁸⁰.

Estos dos últimos textos han dado pie a algunos autores para sostener la idea de que Confucio profesaba el agnosticismo, pues no dice que estuvieran presentes los difuntos a los sacrificios, sino más bien "como si estuvieran presentes". Este argumento carece de valor si se examinan las otras citas presentadas, y aun tomadas las

⁷⁴ *Liki*, XXI, I, II, 1. En esta misma obra se nos explica con claridad el término *kwei* en este pasaje: "...Cuando se habla de la muerte de todas las cosas se llama disolución; cuando un hombre muere, se dice *kwei*, estar en estado glorioso..." XX, 4.

⁷⁵ *Liki*, VII, I, 7.

⁷⁶ *Liki*, II, II, III, 13.

⁷⁷ *Libro de Poemas*, III, I, 1.

⁷⁸ *Liki*, II, II, I, 22. Textos como el presente se repiten con frecuencia en los libros confucianistas; de una manera particular en el *Liki*, en donde se desciende a toda clase de detalles en los sacrificios.

⁷⁹ *Analectas*, III, XII.

⁸⁰ *La Doctrina del Justo Medio*, XIX, 5. Sobre este problema de la inmortalidad, puede consultarse Dawson op. cit., páginas 271-280. El autor presenta textos y resuelve alguna dificultad que pudiera surgir.

dos últimas exclusivamente. En ellas sólo se quiere encarecer el espíritu con que se ha de honrar a los difuntos⁸¹.

Queda, pues, suficientemente establecida la posición de Confucio con respecto a la perduración de la vida del alma racional. El problema sin embargo, se ha debatido con vigor siempre, por no querer el Maestro entrar en la discusión de estos puntos, como ya hemos notado.

Wieger establece su juicio sobre Confucio con respecto al valor del alma, en estos términos:

...Engañado por el imperfecto animismo tradicional, no conoció el verdadero valor del alma humana; y por tanto Confucio, como todos los Yü, tiende a la formación del hombre animal un poco más perfecto que los demás animales, pero no esencialmente distinto, para el uso del Estado, como Mencio explica más de propósito⁸².

Aunque Confucio no conoció perfectamente el valor del alma, y el animismo tradicional mezclara en sus conceptos supersticiones, la teoría de Wieger no puede admitirse si se analiza a la luz de la doctrina confucianista. Hemos notado que aparece repetidas veces en los textos la diferencia esencial entre el hombre y las otras criaturas, especialmente después de la muerte. Si el hombre no fuera esencialmente diferente de los animales y no tuviera otro fin diferente, no se explica toda la doctrina de Confucio sobre la inteligencia y la virtud. Es un hecho patente que Confucio no especuló sobre el alma y sobre la vida. Su enseñanza se circunscribe al campo de la perfección moral.

⁸¹ Latourette confirma el mismo pensamiento al notar: "En general se ha supuesto que el bienestar o desgracia del muerto dependían de los que vivían..." op. cit. vol. II, pág. 144. Y después de enumerar algunas razones que movían a algunos a dar culto a los antepasados, concluye: "...Probablemente la mayoría, sin embargo, se movió por una creencia más o menos vigorosa de que, por medio de los ritos prescritos, el muerto era beneficiado e inducido a prestar su ayuda a los vivos".

⁸² Wieger, op. cit., pág. 46. Es de notar que Wieger al fijarse en las supersticiones con que los antepasados eran frecuentemente honrados y al presentar los errores que tenía la doctrina del animismo primitivo, extiende infundadamente sus conclusiones en el terreno de la vida futura. Es cierto que la teoría de las dos almas, si se consideran como tales —principios diversos, de la vida racional una, y de la vida sensitiva y vegetativa la otra— es errónea. Es cierto asimismo que la sanción en la otra vida no está explícitamente declarada en la doctrina clásica, etc. Pero sin embargo la doctrina de la perduración sin límites del alma racional después de la muerte no parece ser restringida en los libros tradicionales como aparece en la explicación de Wieger, op. cit., páginas 14-23. Baste por el presente con los textos citados para conocer la mente de Confucio sobre este problema del que por otra parte no nos habla con claridad.

La razón histórica que parece explicar su posición es admitida ordinariamente, y se funda en el temor del Maestro de sumir en el error a sus discípulos en puntos tan esenciales.

* * *

Resumamos con brevedad los problemas estudiados, y nos encontraremos de lleno en el punto central de nuestro trabajo.

Confucio profesa que la naturaleza del hombre viene del Cielo, y que el mismo Cielo le ha puesto una norma por la que rija sus acciones, conforme a la moral fundamental.

Conoce al Ser Supremo —aunque no trata de indagar positivamente sobre su esencia— y acata la ley de Providencia con que dirige a todas las acciones.

Finalmente, admite un futuro —sin agnosticismo alguno— y se abstiene de hablar de él. Quiere enmarcar su doctrina filosófico-moral dentro de la esfera de la perfección que el Cielo desea del individuo al darle una norma de rectitud.

El problema del fin que Confucio asigna al individuo como tal —sin salir de su plano natural— está claramente delineado al llegar a este punto de nuestro estudio.

(Continuará)

Taipei, Taiwan

CARLOS DEL SAZ-OROZCO