

CONFUCIO Y EL FIN ETICO DEL INDIVIDUO

(Continuación) *

Entrando ya en el núcleo mismo del problema que nos ocupa, presentaremos el fin que Confucio asigna al individuo.

Hemos resuelto la dificultad racionalista de la creación de un sistema moral autónomo, sin más dependencia que la razón humana. Conociendo Confucio este doble aspecto que es inseparable en su sistema moral —en último término participación del Cielo— y prescindiendo con un silencio explicable de presentar el fin que ha de seguir a esta vida, delimita con nitidez su doctrina teleológico-moral.

No recusa que el hombre esté destinado a una felicidad perfecta. Por el contrario, como hemos probado, admite la perduración de la vida y un estado glorioso. Tampoco presenta un estudio sobre el objeto necesario y suficiente, o sobre la esencia metafísica de la felicidad para llegar a conclusiones que quizás hubiéramos deseado. Su doctrina se mantiene dentro de un estado que pudiéramos llamar natural —siempre que entendamos este término en el sentido explicado—. Va a proponer el programa que cada individuo debe seguir según la ley moral grabada en su naturaleza por el Cielo. Sin determinar que su fin sea absolutamente último, presenta nada más que la noción de fin como tal, es decir, la razón por la que debe moverse el individuo.

Teniendo, pues, presentes estas ideas, podremos juzgar a Confucio desde el punto de vista que le corresponde, y evitaremos tacharle de agnóstico o fundador de cierta moral humana exclusivamente perfeccionista.

El individuo tiene su origen en el Cielo —prescindiendo del problema genético de su creación—. Posee un alma racional y espiritual, y un cuerpo. Y como consecuencia innata, dos tendencias: el impulso al bien moral y la tendencia material al mal. Asentado con seguridad todo esto, Confucio toma pie para presentar la razón por la que el individuo debe moverse: el deseo de la perfección.

(*) Cfr. Boletín A. E. O. III, 1967. pp. 67-91.

Es cierto que la perfección no es el único fin que Confucio asigna al individuo; es necesario añadir la renovación moral del pueblo, y la adquisición del supremo bien¹. Pero el perfeccionamiento individual es el fin primario, del cual se deriva todo lo demás, y el que por tanto nosotros pretendemos estudiar por atañer al individuo como tal.

En frase vigorosa Confucio establece su doctrina sobre este punto: "Desde el Hijo del Cielo hasta el hombre ordinario, todos deben considerar el perfeccionamiento de la persona como raíz de todas las demás cosas"².

Vamos, pues, a asistir al proceso que exige esta perfección, camino en sana filosofía moral para la adquisición del fin último del individuo.

Antes de entrar en la esencia de esta perfección, séanos permitido delinear la postura de los que quieren aminorar el pensamiento de Confucio con una filosofía propia sobre el fin personal. Este claroscuro de la enseñanza de Confucio y las interpretaciones posteriores no admisibles, puede verse como muestra en este pasaje de Chen Li-Fu:

El hombre, mientras se esfuerza perpetuamente por un fin más alto, no puede sino preguntar: ¿Cuál es absolutamente el ideal más alto de la vida? Sin embargo no hay una filosofía de la vida que sea universal. No es posible refutar a otras escuelas filosóficas con el establecimiento de la propia. Es menos complicado establecer la nuestra, y esto es discutir sobre la vida desde el punto de vista de la vida.

De este modo, en la búsqueda de nuestro ideal último, está perfectamente legitimado que no traspasemos la esfera del hombre; porque el ideal de esta vida está encerrado dentro de ella. Quizás el hombre esté formado por Dios, o según el brahmanismo, vomitado de la boca de Brahma, o arrojado desde otro mundo, pero puesto que somos hombres, hablemos solamente desde este punto de vista. Considerar la existencia humana como medio para un fin más alto, otro mundo, o, como Nietzsche y los evolucionistas, considerar la evolución hacia el superhombre del universo, es salir de nuestro propio camino y perder nuestro fondo. Confucio dijo: "Si no sabes lo que es la vida, ¿Cómo puedes conocer lo que es la muerte?..."³.

¹ Conf. Se-Tsien Kao, op. cit., pág. 290.

² *La gran Ciencia*, texto de Confucio, 6.

³ Chen Li-Fu, *Philosophy of Life* Philosophical Library, New York, 1948, páginas 59-60. Notando otra idea de este autor en la misma obra, veremos la disparidad completa con el pensamiento de Confucio en este respecto: "La concepción de Dios o de deidad es el producto complejo del impulso religioso del hombre y del incitamiento filosófico. Por consiguiente contiene una interpretación religiosa y filosófica. La actitud filosófica es de razón, y filosófica-

Advirtamos que en este pasaje —insinuado con carácter relativista— se asientan dos presupuestos en los que parece pudiera descansar su peso confucianista: la independencia del hombre, y la falta de sentido filosófico si se quiere traspasar la esfera del mismo.

Confucio atestigua que el hombre, procediendo del Cielo, es dirigido por El según la ley natural. Por tanto no puede prescindirse de esta realidad, como ya hemos notado.

Además Confucio no rehusa afrontar el problema de un fin superior del hombre precisamente por ser hombre y porque salirse de la vida sería salirse de su esfera, sino más bien edifica un programa filosófico-doctrinal más reducido, sin excluir un fin superior —en el que cree personalmente— y menos considerarlo como pérdida del fondo filosófico.

Esta perfección que marca Confucio no puede reducirse a una mera satisfacción natural que constituya un principio diferencial entre el hombre y los demás animales, sino a un cumplimiento moral esencial a todo individuo por la misma razón de ser hombre. El esfuerzo de todo individuo por alcanzar la perfección está ejemplarizado en la persona del emperador, que debe servir de modelo: “El primer cuidado del Soberano será el de su propia virtud...”⁴.

Es necesario que el individuo se perfeccione moralmente. La ley moral marca los principios de virtud, y el pleno cumplimiento de estos principios desemboca en la perfección. Esta ley moral en último término descansa en la ley del Cielo.

“...Ten la fidelidad y la sinceridad como primeros principios, y tiende continuamente hacia lo que es recto...”⁵

Es un proceso de perfección contrario al socialista, que clama por la restauración de la sociedad para restaurar al hombre. Confucio más humanamente, y más filosóficamente, señala al individuo un ideal de perfección, del cual dependerá el bienestar familiar, social, y aun la paz del mundo entero⁶.

* * *

mente hablando, la suposición de la deidad es solamente uno de los caminos para explicar el principio del universo: un objeto del entendimiento...” p. 112.

⁴ *La gran Ciencia*, X, 6.

⁵ *Analectas*, XII, X, 1.

⁶ Eguren en su trabajo inédito *De perfectione morali ad mentem Confucii* desarrolla esta misma idea. Concluye acertadamente: “...Los socialistas profesan la restauración de la sociedad para la restauración del hombre; sin embargo Confucio, ajustándose completamente a los sanos principios, exigía del hombre la perfección personal para poder conseguir la salvación de la sociedad”. Puede consultarse también Se-Tsien Kao, op. cit., pág. 53.

Vamos a pasar al estudio de los constitutivos intrínsecos de la perfección, fin próximo del individuo y raíz de la solución ética del problema de la sociedad humana. Seguiremos el método de análisis de los textos clásicos.

En dos grandes estadios —correspondientes a las dos facultades de entendimiento y voluntad— se encierra la esencia de la perfección del hombre en la doctrina de Confucio: el conocimiento de la verdad, y la adhesión a ésta. Estos dos constitutivos dan origen al control que cada uno ha de tener de su persona, y que en último término regula la perfección:

“...El control de sí mismo y la conformidad con la moralidad es la perfecta virtud...”⁷

Al primero de los elementos —el conocimiento de la verdad— está vinculada una mayor o menor participación del bien comprendido. Veamos el gran papel que el Maestro le hace jugar en la edificación del perfeccionamiento individual.

“La gran ciencia enseña a ilustrar la virtud esclarecida, a renovar el pueblo y descansar en la más alta excelencia.”⁸

La importancia del conocimiento como fundamento de la perfección personal, y aun como principio de irradiación social, aparece por la estructura del proceso. Confucio presenta un hecho histórico de los antiguos que quisieron ilustrar la virtud y ordenar sus estados:

Investigando las cosas, obtuvieron el conocimiento completo. Obtenido el conocimiento completo, sus pensamientos fueron sinceros. Siendo sus pensamientos sinceros, fueron rectos sus corazones. Siendo rectos sus corazones, fueron sus personas perfeccionadas. Siendo perfeccionadas sus personas, sus familias fueron reguladas. Siendo sus familias reguladas, sus estados estuvieron gobernados con rectitud. Estando sus estados gobernados con rectitud, todo el Imperio estuvo tranquilo y feliz.⁹

El fundamento de la perfección por parte de la inteligencia está en el conocimiento de las verdades morales y no meramente ontológicas. Si Confucio condiciona la perfección al conocimiento, no pretende tener por más perfectos a los que más han profundizado en una verdad que en nada atañe al orden moral, y que, estando fuera de él, no tiende a producir una realidad práctico-mo-

⁷ *Analectas*, XII, I, 1.

⁸ *La gran Ciencia*, texto de Confucio, 1.

⁹ *La gran Ciencia*, texto de Confucio, 5.

ral¹⁰. Es necesario que el conocimiento sirva de base para que la voluntad se adhiera al bien moral. No se trata, pues, de un conocimiento estéril, del que Confucio nos dice:

“Aprender sin pensar es labor perdida. Pensar sin aprender es peligroso.”¹¹

Y recalcando la necesidad de un conocimiento serio —origen de la perfección moral— concluye:

Cando conoces una cosa, dí que la conoces. Cuando no la conoces, admite que no la conoces: éste es el verdadero conocimiento.”¹²

Al Maestro no se le oculta que, aun desde el punto de vista psicológico, el conocimiento es diverso en los diferentes individuos. Establece varias categorías de hombres en el terreno de la perfección —como estudiaremos— y éstas están vinculadas al conocimiento de la verdad del orden moral¹³. Pero todos deben conocer lo que es bueno para abrazarlo sinceramente con la voluntad y alcanzar la perfección:

“...Hay un camino para obtener la sinceridad con uno mismo; si un hombre no entiende lo que es bueno, no obtendrá la sinceridad consigo mismo.”¹⁴

Se-Tsien Kao resume lo que se requiere por parte de la inteligencia para alcanzar la perfección en estos actos: estudiar con el fin de aprender todo lo bueno, interrogar, meditar, distinguir el bien del mal¹⁵.

Acabemos, pues, el estudio de este primer constitutivo de la perfección moral, concluyendo que Confucio presenta un vasto campo intelectual al individuo en donde pueda trabajar seriamente, sin salirse de la esfera ética. Su doctrina sobre el particular es amplia,

¹⁰ *Analectas*, VI, XXV; VII, 27.

¹¹ *Analectas*, II, XV.

¹² *Analectas*, II, 17.

¹³ Podíamos apuntar aquí el problema de las diferencias intelectuales por el mismo hecho del nacimiento, según se presenta en las *Analectas*, XVI, 9, y en *La doctrina del Justo Medio*, XX, 9. Esto sin embargo nos desviaría a discusiones sobre las diferencias accidentales connaturales, los hábitos, el tipo llamado genio, etc. Sin duda Confucio no pretendió abordar estos problemas de moderna controversia. Como hemos notado, considera la naturaleza humana éticamente uniforme en su esencia. Por tanto estos grados de inteligencia, que dependen de la misma constitución individual, no se oponen a la esencia del hombre como tal.

¹⁴ *La doctrina del Justo Medio*, XX, 17.

¹⁵ Se-Tsien Kao, op. cit., páginas 89-93.

y aparece repetidas veces en las *Analectas*, *La doctrina del Justo Medio*, y *La gran Ciencia*. En suma, aborrece el saber por saber —una ciencia que hoy en día llamaríamos de enciclopedia— y estimula siempre al conocimiento de la verdad, al que concede un puesto importante en su sistema del perfeccionamiento moral.

* * *

Puesto este fundamento intelectual para poder distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, Confucio introduce al individuo por el camino de la perfección en el estadio más íntimo de la moralidad, la voluntad.

“Si la voluntad se sienta sobre la virtud, no habrá práctica de maldad”.¹⁶

Este estadio de la voluntad presenta la adhesión al bien conocido, y como consecuencia lógica un esfuerzo por adquirirlo, dominando las pasiones. En nuestra opinión no son dos constitutivos diversos de la perfección, sino uno en dos estados sucesivos. Si la voluntad se adhiere al bien, empleará los medios para obtenerlo, y precisamente estos medios son la moderación de los afectos. Esta moderación, pues, está en último término puesta por la voluntad, según los dictámenes de la recta razón. Por eso dice el Maestro:

“...No mires lo que es contrario a la moral; no escuches lo que es contrario a la moral; no hables lo que es contra la moral; no cometas lo que es contra la moral.”¹⁷

La firmeza de voluntad está condicionada a una sinceridad absoluta, que por su parte es necesaria para obtener el fin de la perfección propia:

“...Por consiguiente el hombre superior debe velar sobre sí mismo cuando está solo.”¹⁸

Y la práctica de la sinceridad no es sino una réplica de la voluntad al principio que gobierna el entendimiento en punto de tanta importancia.¹⁹

La razón por la que el individuo debe emplear su voluntad en obtener la verdad presentada por el entendimiento es por ser ésta el bien supremo para el hombre, es decir el ideal de perfección. Si

¹⁶ *Analectas*, IV, 4.

¹⁷ *Analectas*, XII, I, 2.

¹⁸ *La gran Ciencia*, VI, 2.

¹⁹ Se dice en *La gran Ciencia*: “El hombre superior debe hacer sus pensamientos sinceros”. VI, 4.

queremos recoger una frase gráfica que represente esta idea, oigamos de nuevo a Confucio:

“La virtud es más necesaria al hombre que el agua misma y el fuego...”²⁰

* * *

Una vez que la voluntad se ha adherido al bien, sucede el segundo estado de que hablábamos: la moderación de los afectos internos para alcanzar la armonía completa. Supone un esfuerzo personal, un perfeccionamiento indicador de actividad. Este esfuerzo repetido da origen a un hábito que hace al individuo obrar con facilidad en el terreno de la perfección. Se trata de la rectificación de la vida afectiva.

Lo que significa “el cultivo de la persona depende de la rectificación del corazón” es que si un hombre está bajo la influencia de la pasión será incorrecto en su conducta. Lo mismo ocurrirá si está bajo la influencia del terror, o bajo la influencia de una consideración de cariño o de tristeza y pena.

Cuando el corazón no está presente, miramos y no vemos, oímos y no entendemos, comemos y no apreciamos el gusto de lo que comemos.²¹

El texto citado nos presenta el programa moral que ha de llevar a la práctica la voluntad para lograr la rectificación no solamente de los actos, sino del mismo principio productivo de éstos. Si logra el individuo dominar su vida interior —la vida pasional e intelectual— hasta el grado de obrar solamente lo que es recto, ha llegado a la perfección.

Hay que distinguir dos estados, el equilibrio y la armonía. El primero supone la carencia de movimientos pasionales. El segundo la moderación de los mismos, que depende de la voluntad. Este estado de armonía está basado en la ley natural, y resulta del cumplimiento perfecto de la misma. A éste debe tender el individuo

²⁰ *Analectas*, XV, XXXIV.

²¹ *La gran Ciencia*, VII, 1, 2, 3. Aquí traducimos el carácter 心, literalmente, corazón. Es necesaria una pequeña explicación del sentido que queremos darle. Se trata del dominio de la propia vida afectiva o, más ampliamente, de la rectificación del hombre interior. Legge lo traduce al inglés con la palabra *mind*, de amplio significado, que puede indicar a misma inteligencia, deseos, aficiones, voluntad, etc. Se-Tsien Kao usa el término *corazón* en un sentido también amplio denotando los sentimientos propios. Cheng Lin en su traducción inglesa emplea la misma palabra, *heart*. Eguren da en latín la palabra *animus*. Todas estas traducciones no difieren esencialmente.

para alcanzar la perfección personal y la influencia moral en el mundo social²².

Es en la mente del Maestro el verdadero estado de perfección: "Perfecta es la virtud que se acomoda al justo medio"²³. El justo medio o estado de armonía aparece en todas las ocasiones de la vida del hombre perfecto. Es el estado del que no se sobrepasa de lo que es recto en ninguna de las dos direcciones; por falta de virtud o por un mal entendido derroche de ella²⁴.

No se trata de una pasividad carente de virtud, y conformadiza con un buen pasar moral. Se indica precisamente la amplitud del justo medio que se encuentra en todas las acciones, siempre que éstas se hagan con un fin moral. Por eso es un estado de perfección, y por eso mismo es difícil su práctica.

"El hombre superior obra en concordancia con el curso del justo medio. Aunque quizás sea desconocido de todos y desestimado del mundo no siente pesar. El sabio es solamente capaz de realizar esto."²⁵

Se advierte claramente que la naturaleza ha de ser la base de toda perfección individual. Sobre ésta descansa en cuanto que el perfeccionamiento depende de la adhesión al bien, y el hombre nace para perfeccionarse.

Aparece, pues, una filosofía de la perfección esencialmente humana. Se levanta sobre los mismos fundamentos del hombre como tal, y está regulada por la virtud de la humanidad. Anota acertadamente Grousset sobre el pensamiento del Maestro:

²² Se dice en *La doctrina del Justo Medio*: "Cuando no hay movimientos de placer, ira, tristeza, o alegría, puede decirse que se está en estado de equilibrio. Cuando esas pasiones han sido despertadas y actúan en su debido grado, sobreviene lo que puede llamarse estado de armonía. Este equilibrio es la gran raíz de los actos humanos y esta armonía es el camino universal.

Existan los estados de equilibrio y armonía perfectamente y prevalecerá un orden feliz en el universo, y todas las cosas se desarrollarán y florecerán". I, 4, 5.

²³ *La doctrina del Justo Medio*, III. La misma idea, y casi con las mismas palabras, aparece en las *Analectas*, VI, XXVII.

²⁴ Insiste Confucio en la dificultad de lograr esta armonía continuada: "Conozco cómo no se anda por el camino del justo medio: El inteligente va más allá de él, el necio no lo alcanza. Conozco cómo no se entiende el camino del justo medio: Los hombres de talento y virtud ven más allá de él, y los depravados no lo alcanzan". *La doctrina del Justo Medio*, IV, 1.

²⁵ *La doctrina del Justo Medio*, XI, 3. El grado de perfección que supone el justo medio puede verse en estas frases: "Por consiguiente el hombre superior honra su naturaleza virtuosa, y mantiene una constante inquisición y estudio de las cosas, buscando elevarla hasta el término en su amplitud y grandeza, hasta el grado de no omitir ninguno de los más delicados y mínimos puntos que abraza, y levantarla a su gran altura y esplendor, de tal manera que siga el curso del justo medio..." *La doctrina del Justo Medio*, XXVII, 6.

El "confucianismo" se resume en la noción del *jen*, noción que implica a un mismo tiempo un sentimiento de humanidad hacia el prójimo y el de una dignidad humana hacia sí mismo, en una palabra: el respeto de sí mismo y de los demás con todas las virtudes secundarias que implica este ideal, como magnanimidad, buena fe y buenas obras. En las relaciones exteriores, el *jen* se traduce en la vigilancia constante de sí mismo, por medio del respeto a los ritos y a una figura formal que no hace más que poner de relieve la delicadeza de los sentimientos....²⁶

En este pasaje el autor explica los dos sentidos de esta virtud de la humanidad. El primero —el sentido restringido— designa el amor a los demás hombres como el mismo Confucio lo afirma²⁷. En su sentido lato la virtud de la humanidad es la recta razón que constituye al hombre en su ser y le sirve de norma de perfección. Junto con la justicia es colocado por Se-Tsien Kao como constitutivo de la ley natural²⁸.

Finalmente examinemos otro elemento que completa la perfección del individuo en la doctrina de Confucio: los ritos. Son éstos algo extrínseco a la persona en cuanto que se relacionan con actos externos, sin embargo modelan en cierto grado la perfección interna. Están íntimamente relacionados con el carácter del individuo, relacionándole con sus semejantes.

²⁶ René Grousset, op. cit., pág. 30.

²⁷ *Analectas*, XII, XXII, 1.

²⁸ Se-Tsien Kao, op. cit., pág. 156. Este autor divide la virtud del *jen*, o humanidad, en los siguientes integrantes: dominio, ciencia o prudencia, valor sacrificio, vigilancia, gravedad y diligencia. Nos parece acertada su interpretación, en la que aparecen como los dos constitutivos de la ley natural, las virtudes de humanidad y equidad. Se dice en *La doctrina del Justo Medio*: "La benevolencia es el elemento característico de la virtud de la humanidad, y la gran práctica de ella está en amar a los que tienen relación con uno. La justicia es la conformidad de las acciones con lo que es recto, y la gran práctica de ella está en honrar a los dignos...", XX, 5.

Por su parte Chen Li-Fu dice: "... Benevolencia, conocimiento y valor son las tres virtudes categóricas, y son independientes, promoviéndose mutuamente. Psicologicamente hablando, la benevolencia pertenece a la sensación y a la emoción; el conocimiento pertenece a la inteligencia; el valor a la voluntad. La emoción, la inteligencia y la voluntad justas, independientes entre sí, promoviéndose mutuamente, constituyen el proceso por el que el *Tao* y el *Teh* son cumplidos". *Philosophy of Life*, Philosophical Library, New York; 1948, pág. 73. Este autor encuentra el fundamento para establecer su doctrina de las tres virtudes categóricas en estas palabras de *La doctrina del Justo Medio*: "...Conocimiento, magnanimidad, y valor son las tres virtudes universalmente unidas." XX, 8. De todas maneras, es esencial en la doctrina de Confucio que la justicia pertenezca a la ley natural, como constitutivo de la misma. De ahí su encarecimiento y preponderancia. Psicológicamente la benevolencia no pertenece a la sensación, sino que está puede ser una manifestación de la benevolencia.

Los ritos eran las reglas manifestativas de la moralidad, establecidas por los antiguos sabios, como se nos refiere en el *Liki*²⁹. Señalando algunas de las ideas que encierra la palabra *li*, podríamos enumerar las siguientes: ritos religiosos, ceremonias civiles, decoro, urbanidad, cortesía, decencia, deber, orden social, honestidad moral, costumbre, buenas costumbres, regla de conducta... "En filosofía —anota Couvreur— designa una de las cuatro virtudes

仁 義 禮 智 que Mencio (VI, I, 6) dice que son innatas en el corazón de todos los hombres 人 皆 有 之 . Es la virtud

que él define 恭 敬 之 心 el sentimiento natural del respeto"³⁰.

Son, pues, los ritos o reglas de honestidad, algo más que meras ceremonias —aunque éstas a veces puedan servir de exponente de las normas de moralidad. Son algo que va modelando el carácter individual y social del hombre.

El Maestro dijo: El respeto sin reglas de honestidad se convierte en trabajoso alboroto; el cuidado sin reglas de honestidad se convierte en insubordinación; la franqueza sin reglas de honestidad se convierte en rudeza.³¹

La extensión de estas reglas es vastísima. No hay campo de la vida moral del individuo que no se manifieste por ellas. De aquí que los ritos sean la expresión —y al mismo tiempo cierta norma— de perfección individual³².

Delineada la doctrina de la perfección personal, Confucio señala diversas categorías de individuos según su participación efectiva. Así, hablando de la virtud, dirá: "Los que la conocen no son

²⁹ En muchos pasajes aparece esta idea. Se puede escoger como significativo el siguiente: VIII, I, 2. Esta obra no es sino una explanación de las memorias del decoro y ceremonias, en donde se desarrolla exhaustivamente todo lo referente a los ritos. Es, con todo, solamente una de las que integran el tríptico dedicado a los ritos *li*: *Chou-li*, *I-li*, y *Liki*.

³⁰ *Liki*, edición Couvreur, v. I, introducción, pág. ix. Conf. Se-Tsien Kao, op. cit., páginas 169-170.

³¹ *Analectas*, VIII, II, 1.

³² Dice el *Liki*: "Los ritos sirven para formar al hombre. Conducen a la más alta perfección. La más alta perfección es la virtud en el más alto grado..." VIII, I, 7. Dawson, en su obra *The Basic Teaching of Confucius*, trata con acierto el problema de las reglas de honestidad, encuadrándolo en el título de relaciones humanas generales. Divide el decoro que regula las reglas de honestidad en: dignidad en la cortesía, en el comportamiento, en la conversación, en la conducta, en el ejemplo, en el dominio sexual. Páginas 98-136.

iguales a los que la aman, y éstos no son iguales a los que se deleitan en ella”³³.

A través de su enseñanza aparecen los siguientes estados manifestativos de la virtud: El hombre vulgar, el discípulo de la sabiduría, el hombre superior, y el hombre sabio. Si el hombre tiende a la perfección moral necesariamente deberá hallarse en alguno de los tres estados últimos. Si por el contrario se desvía de ella, pertenece a la categoría del hombre inferior³⁴.

El hombre inferior prescinde en su conducta del cumplimiento de la ley moral y de las enseñanzas de los sabios³⁵. La razón de tal proceder se basa en el egoísmo³⁶. Una consecuencia natural de apartarse de la virtud —por buscar el mero placer o el provecho— es la degradación consiguiente a la que se inclina, y por la que se diferencia esencialmente en el plano de la perfección del hombre superior³⁷.

En la dirección positiva de la naturaleza humana, buscando la perfección, se presenta un estado sumo, más ideal que real: el hombre sabio por excelencia. El grado de perfección que requiere en la mente del Maestro se puede apreciar por sus mismas palabras:

³³ *Analectas*, VI, XVIII.

³⁴ Advirtamos que esta cuádruple división se ve expresada en diversos términos, y no exclusivamente en los notados. Se-Tsien Kao añade un estadio más. Procede de la siguiente forma: hombre vulgar, discípulo de la sabiduría, sabio, perfecto, y santo. Op. cit., páginas 97-110. Eguren por su parte dice sobre esta interpretación: “Esta división tal vez encuentre fundamento en la ulterior evolución de la doctrina confucianista, pero no parece que está bastante fundada, si se examinan solamente la enseñanza del Maestro, en la que se desearía hallar las características propias del hombre perfecto. En efecto, el texto que presenta Kao para confirmar la descripción del hombre perfecto 賢人 está

tomado de Suntu 荀子, que enseñó en el siglo III antes de nuestra era.

Por tanto, razonablemente Couvreur traduce 賢人 y 君子 con la misma palabra latina: *vir sapiens*: 賢人 *Analectas*, IV, XVII; XIV, XXXIX;

荀子 IV, V; IV, XI... Por lo que a nadie extrañará que coloquemos a los hombres en ésta cuádruple división”. *De perfectione morali ad mentem Confucii*, inédito. La razón que nos mueve para establecer nuestra división es la misma que presenta Eguren siguiendo a Couvreur. El significado que damos al término *hombre superior* es el que se expresa en algunos autores con la palabra *sabio*. Este término los empleamos nosotros para expresar el ideal supremo de perfección: el sabio por excelencia o sapientísimo.

³⁵ *Analectas*, XVI, VIII, 2.

³⁶ *Analectas*, IV, XVI.

³⁷ *Analectas*, XIV, XXIV.

“No me ha sido posible ver un hombre sabio; si puedo ver un hombre superior me daré por satisfecho.”³⁸

El ideal del sabio se ve expresado ordinariamente cuando habla de algunos de los antiguos gobernantes que rigieron al pueblo con leyes avaladas por la misma pureza de su vida. Supone este grado una amplitud natural recibida del Cielo, y una tendencia hacia la virtud extraordinarias. El sabio tiende a hacer partícipes de su virtud a todos los hombres, pues su posición en la sociedad es de suma trascendencia moral³⁹.

En la práctica ordinaria —Confucio tendía a formar un sistema esencialmente práctico— el ideal de la perfección está centrado en un grado de adquisición posible para todos los individuos. La formación del hombre superior no es sino una forma de presentar este ideal. De él nos ocuparemos en el próximo capítulo.

La cumbre de la perfección supone un camino, y éste es el de los discípulos de la sabiduría. Es el primer estadio —y necesario— para alcanzarla. Ponerse en camino de perfeccionamiento significa para el Maestro no ceder en las elevadas miras morales. Y no es digno del nombre de discípulo de la sabiduría sino el que es capaz de ofrecer su propia vida en cumplimiento de su deber, teniendo como lema la rectitud⁴⁰.

(Continuará)

Taipei, Taiwan

CARLOS DEL SAZ-OROZCO

³⁸ *Analectas*, VII, XXV.

³⁹ *La doctrina del Justo Medio*, XXXI, 1. *Analectas*, VI, XXVIII; XIV, XIII. Muchos son los pasajes que se pudieran aducir para confirmar la idea de perfección que Confucio concede al hombre sabio.

⁴⁰ *Analectas*, XIX, I.