

LA RELIGION DE CONFUCIO

Varios indianistas, y entre ellos Von Glasenapp, han hablado del budismo como de una religión atea. De un modo análogo algunos sinólogos se refieren al agnosticismo de Confucio.

Max Weber que, como muchos otros, contrapone, y no sin razón, su doctrina a la del taoísmo, lo considera como un racionalista del orden, autor de una ética social casi enteramente desprovista de toda metafísica y casi totalmente ajena a toda religión.

Para comprender, pues, en qué sentido fue racionalista Confucio y en qué medida merece el calificativo de "agnóstico", debe empezarse por explicar en qué consiste precisamente esa ética social.

Toda la vida china estaba dominada en la época de la dinastía Chou por el ritual: desde el nacimiento a la sepultura el individuo marchaba a través de una espesa selva de ritos; desde la roturación de los campos hasta la coronación del Emperador, la Sociedad se guiaba por un ceremonial solemne y minucioso. Este ritual representaba, como lo ha mostrado Granet (*La pensée chinoise*, pp. 389 ss.), la estructura y las funciones del Universo y de la Sociedad. Confucio, que se preocupó ante todo por restituir y preservar el sistema ritual de los primeros Chou, no se contentó, sin embargo, con la literalidad del mismo, sino que elevó su particularidad histórico-cultural al nivel de la universalidad ética.

El ritual y, junto con él, la música y la poesía, que le eran inseparables, se convierten, gracias al maestro K'ong, en instrumentos y vehículos de moralidad. "Con los poemas suscita sentimientos, con los ritos indica a cada uno el papel que le corresponde, con la música promueve la unidad" (*Analectas* VIII, 8).

El ritual tenía un papel tan fundamental en la Sociedad china de aquella época que aún el lenguaje debe ser considerado básicamente como un aspecto del mismo. En efecto, el acto de nombrar las cosas equivale a representar simbólicamente su esencia. Pero, según sea la esencia de una cosa, será nuestra relación con ella; por lo cual la raíz de toda conducta desviada debe buscarse en un error de denominación. De ahí la importancia que tiene para Confucio "la rectificación de los nombres", que es el aspecto más importante de la restitución del ritual en el nuevo espíritu ético. Cuando Chong Yu pregunta a Confucio por la primera disposición que tomaría si se le confiara el gobierno de un Estado, éste contesta: "En primer lugar, sería preciso rectificar los nombres". Y después explica: "Quiero decir con esto que el sabio se abstiene de lo que no conoce. Si no se rectifican los nombres, el lenguaje no será claro; si el lenguaje no es claro, no se cumplirán los deberes" (*Analectas* XIII, 3).

Obrar moralmente significa, pues, para Confucio, obrar de acuerdo con el propio nombre: "Cuando el duque Ching del Estado de Ch'í le preguntó sobre las características del buen gobierno, contestó: "Que el príncipe sea príncipe; el ministro, ministro; el padre, padre; el hijo, hijo" (*Analectas* XII, 11). De esta manera, se produce una armonía en el hombre y en la sociedad.

Obrar moralmente quiere decir, pues, según anota Máspero (Cf. Chow Yih-Ching, *La philosophie chinoise*, Paris 1961, p. 13), crear en el hombre y en la sociedad una armonía que produciría, a su vez, la armonía de la naturaleza y del universo.

Ahora bien, tal correspondencia entre lo humano y lo cósmico implica en Confucio la idea del Cielo (T'ien), o sea, de un Dios supremo que establece y custodia el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad.

No se trata de un Dios creador, pero sí de un Señor justo y providente, guardián supremo de todo cuanto existe, cuya noción aparece en la religión popular, al menos desde los primeros tiempos de la dinastía Chou.

Confucio supone su existencia. Lo concibe como un Ser inteligente: "El que conoce es el Cielo" (*Analectas* XIV, 35), y justo: "Si he obrado mal, que el Cielo me repruebe. Al Cielo, que me conoce, me remito" (*Analectas* XVI, 23).

Sin embargo, aparte de esto, Confucio se niega a toda clase de especulación teológica y rehuye absolutamente cualquier discusión sobre lo divino y lo sobrenatural. Desde este punto de vista, como desde otros varios, su posición resulta análoga a la de Sócrates: Dios aparece como un postulado del orden cósmico y, sobre todo, del orden moral, pero, de hecho, nada se puede saber sobre él.

Podría hablarse, entonces, de un agnosticismo o de un cuasi-agnosticismo, pero es importante hacer notar que se trata, más que nada, de un agnosticismo metódico. En efecto, Confucio, como Sócrates, considera que los problemas de la conducta humana y de la sociedad son tan graves y urgentes, que toda especulación teológica o metafísica resulta un lujo inadmisibles.

Ni Confucio ni Sócrates niegan, en principio, la posibilidad de conocer algo sobre Dios: lo que pretenden es establecer que, para resolver los problemas que más profundamente nos interesen, no necesitamos tal conocimiento.

"Chung Yu le preguntó cuál era el modo más adecuado de tratar a los espíritus y divinidades. No puedes tratar adecuadamente a los espíritus y divinidades —dijo Confucio— antes de que sepas tratar adecuadamente a tu prójimo. Cuando aquél le preguntó acerca de la muerte, la respuesta fue: No se puede saber qué es la muerte antes de saber qué es la vida" (*Analectas* XI, 12).

"La China de los Chou no cuenta menos dioses, grandes, medianos y pequeños, menos espíritus, benignos o malignos, que la Grecia de nuestras mitologías o el panteón de la América precolombina: La Madre del Sol, el Conde del Viento, el del Río, el Amo de la lluvia y el del trueno, los dioses de los cinco elementos —madera, fuego, tierra, metal, agua—, sin contar los ecos, los fuegos fatuos y toda clase de demonios (los kuei), entre los cuales los de las epidemias, que regía la muy ilustre y poderosa Dama del Occidente, la Si Wang Mu" (Etiemble, *Confucius*, 1966, p. 27).

Frente a esta abigarrada mitología Confucio guarda una actitud que no es, por cierto, la del iluminista, pero sí la del positivista conservador. "El sabio respeta a los espíritus pero los mantiene a distancia". H. G. Creel, en un ensayo titulado *Was Confucius agnostic?*, pretende interpretar este texto en un sentido distinto al que le dan la mayoría de los traductores, negando así el agnosticismo de Confucio.

La frase significaría, según él: "El sabio respeta los espíritus y guarda frente a ellos las distancias requeridas". Pero, como bien muestra Etiemble (op. cit., pp. 116-17), otros textos de las mismas *Analectas* corroboran la interpretación corriente. En efecto, en otro lugar leemos: "El Maestro no hablaba nunca sobre milagros, ni sobre hazañas, ni sobre disturbios ni sobre espíritus" (*Analectas* VII, 20). Y más adelante: "El Maestro raras veces hablaba de ganancias, de destino o de perfecta virtud" (*Analectas* IX, 1).

Todo esto no impedía que Confucio practicara con respeto las ceremonias religiosas.

"Cuando sus conciudadanos celebraban el rito llamado 'nò', a fin de ahuyentar a los malos espíritus, concurría con sus vestidos de gala y se ubicaba en el costado oriental del recinto" (*Analectas* X, 10).

Convencido de la importancia ético-social de todos los ritos, tampoco podía excluir los de carácter religioso.

Esto no debe extrañar demasiado a quien recuerde la liturgia y el santoral de la Iglesia positivista. Y precisamente aquí parece que debe buscarse la clave del anti-confucionismo de Mao Tse Tung.

Así como el agnosticismo con tintes deístas y el hecho de haber emprendido una reforma más moral que religiosa, reivindicando la pureza de las antiguas costumbres, explica la simpatía con que Voltaire, en su *Dictionnaire philosophique* y en otros pasajes de su obra, consideraba al maestro Kong (Cf. E. Aegerter, *Les grandes religions*, Paris 1956, p. 69), así esta actitud agnóstica, unida a un gran respeto por la tradición y los ritos, que constituye una especie de positivismo comtiano "avant la lettre", esclarece las motivaciones del máximo ideólogo del marxismo chino en su periódicamente renovada diatriba contra el mismo.

Ya Marx, y fuera del marxismo otros socialistas como Blanqui y Bakunin, advirtieron el carácter conservador y reaccionario del positivismo de Comte y vieron en su agnosticismo una ideología de la nueva burguesía post-revolucionaria, la cual, por una parte, en su oposición a la antigua aristocracia feudal (cuyo papel de clase dominante venía a asumir), rechazaba la vieja teología cristiana, pero, por otra, postulaba una nueva religión de la humanidad, no desprovista siquiera de Jerarquía y de liturgia, justamente para poder seguir ejerciendo su hegemonía sobre la clase trabajadora.

El confucianismo agnóstico llegó a ser, de hecho, la religión (si así puede decirse) o la filosofía (si así se prefiere) o, en todo caso, la ideología del mandarinato chino durante dos milenios y medio. Letrados y jueces, maestro y burócratas, administradores y políticos formaban en el Celeste Imperio la clase dominante y esta clase profesaba, con pocas excepciones, la doctrina confuciana. Es verdad que el emperador King (154-153 a.C.) consagró al *Teo-teh King* como uno de los "clásicos" (Cf. Mac Lagan, en *Hastings's Encyclopaedia of Religions and Ethics* XII, p. 197); que el taoísmo llegó a gozar del favor imperial durante las dinastías T'ang (siglos VII-X p.C.) y Sung (siglos X-XIII p.C.) (Cf. Tsui Chi, *Histoire de Chine et de la civilisation chinoise*, Paris 1943, p. 62) y que de nuevo floreció en la corte de los Ming (1368-1643 p.C.) (Cf. Blakney, *The Way of Life*, New York 1955, p. 46).

Pero por lo común durante toda la historia de la cultura china el naturalismo místico y anárquico, que constituye el fondo del taoísmo, halló sus adeptos entre pintores y magos, ermitaños y poetas, así como en la gran masa campesina y en las clases más bajas y oprimidas.

El confucianismo fue declarado religión oficial del Imperio por el emperador Wu-ti (140-87 a.C.) y como tal permaneció hasta 1912 (Cf. Hou Che, *The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han dynasty*, en *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. Shanghai 1929, pp. 20-41). Pero aún antes de Wu-ti, desde los días del propio Confucio, la enseñanza de éste acaparó las preferencias de los señores feudales y las adhesiones de los funcionarios.

Se explica así por qué cuando Ch'in Shih Huang-ti se propuso acabar con el feudalismo y fundar un Estado unitario y fuertemente centralizado bajo un gobierno autocrático, al enfrentarse con los aristócratas y los mandarines, mandó destruir los Clásicos confucianos, proscribió la Escuela de los letrados y no tuvo más remedio que apoyarse paradójicamente, en el taoísmo, en la religión del pueblo. Se explica también así la reivindicación del monarca absolutista que dio su nombre al Celeste Imperio por parte de Mao y de su régimen en nuestros días. Pero, en cuanto al taoísmo es, como señala Giles, un anarquismo (recuérdese que Tolstoi quiso el *Tao-the king*, Cf. *Brief an einen chinesisches Gentleman*. "Neue Freie Presse", Wien, 1 de diciembre de 1906), tampoco éste puede conformar a un marxista ortodoxo, y por eso Trotsky, que no tenía, por cierto, mucha simpatía por el anarquismo (pregúntese sobre ello a Makno y a los guerrilleros ucranianos. Cf. Vollin, *La revolución desconocida*), interpreta así la actitud taoísta: "El chino que vivía en un pequeñísimo campo suficiente para su familia ¿cómo habría podido llegar a concebirse como económicamente dependiente de alguien en el mundo? Es, pues, por una natural consecuencia de las relaciones objetivas que el sabio taoísta se rehusa a quitarse el menor pelo de su pierna, aun cuando se tratara de salvar con ello el universo" (cit. por Etiemble).

Si aceptamos la división de todas las religiones en místicas y proféticas, es cierto que el taoísmo entra en el primer grupo, pero difícilmente podríamos incluir al confucianismo en el segundo, a pesar de que Rowley haya reivindicado para el maestro K'ong el carácter de profeta. Verdad es que la enseñanza de Confucio nada tiene en común con la ironía y la mística exaltación de Chuang Tse, pero no por eso deja de ser cierto que es enteramente ajena al espíritu y a la actitud de Isaías o de Mahoma.

En todo caso siempre será más acertado compararlo con Sócrates que con Buda. Cuando se leen las *Analectas* o cualquiera de los "Clásicos" confucianos no se encuentran ni rastros del fuego ardiente por la gloria de Dios que hallamos en los profetas hebreos o del ímpetu embriagador que lleva hacia la suprema Unidad a los autores de los *Upanishads*. Estos extraen de los himnos védicos la quinta esencia místico-metafísica. Los clásicos confucianos, en cambio, sacan del *Libro de las Odas* el meollo ético-social.

Baste recordar algunos párrafos del *Chung-Yung o Doctrina del medio*. Así, en el capítulo XXXIII, 3: "En el *Libro de las Odas* se lee:

Aunque el pez se hunde en el agua, no puede esconderse del todo,
porque las ondas transparentes dejan ver sus movimientos.

El sabio no halla dentro de sí nada que le cause vergüenza o remordimientos. Por eso los otros hombres tampoco lograrán ver en él algo vergozoso o reprochable". Y en otro lugar (XII, 3): "En el *Libro de las Odas* se lee:

El pájaro ya asciende volando hasta el cielo,
el pez se hunde hasta los más profundos abismos.

Esto quiere decir que la norma moral está grabada en el espíritu de todos los seres humanos y esclarece a todo el Cosmos, desde el más alto cielo hasta el más profundo abismo del mar".

Los textos poéticos y, a veces, religiosos, son interpretados siempre en sentido ético o político, al contrario de lo que sucede con los textos proféticos, donde lo ético se subordina siempre a lo religioso, y de lo que sucede con los textos místicos, donde lo ético es superado por la experiencia de lo Absoluto.

No sin razón dice, por eso, Travor Ling, refiriéndose a Confucio (*Las grandes religiones de Oriente y Occidente*, Madrid 1968, p. 180): “Lo único que justifica la inclusión de su nombre en una historia de la religión radica en que los occidentales han supuesto erróneamente la existencia de cierta afinidad entre otras figuras religiosas y proféticas del siglo VI a.C. y la India... y este personaje tan relevante en la historia cultural china”.

ANGEL J. CAPPELETTI