

La función ética del ritual en la filosofía de Confucio

The ethical role of ritual in Confucian philosophy

ALBERTO WAGNER MOLL

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 07/06/21 Aceptado: 05/07/21

RESUMEN

A partir de los *Analectas*, el texto más próximo al pensamiento originario de Confucio, y empleando los otros tres libros del canon clásico del confucianismo, el presente trabajo busca analizar cuál es la importancia que los rituales, como fórmula paradigmática de las pautas sociales, tienen en la filosofía de Confucio, en relación con su sistema ético, político y cosmológico. Después, establece una semejanza de la estructura que tenían los rituales en la China confuciana. Finalmente, se contraponen la relación de la Escuela confuciana con los rituales con la secularización de la democracia actual.

PALABRAS CLAVE: CONFUCIO, RITUAL, ARMONÍA, SECULARIZACIÓN, FILOSOFÍA CHINA.

ABSTRACT

Starting from the Analects, the text closest to the original thought of Confucius, and using the other three books of the classical canon of Confucianism, the present work seeks to analyze the importance that rituals, as a paradigmatic formula of social guidelines, have in Confucian philosophy, in relation to his ethical, political and cosmological system. Then, he establishes a semblance of the structure of rituals in Confucian China. Finally, the relationship of the Confucian School with rituals is contrasted with the secularization of today's democracy.

KEYWORDS

CONFUCIUS, RITUAL, HARMONY, SECULARIZATION, CHINESE PHILOSOPHY.

I. INTRODUCCIÓN

CONFUCIO ES EL PENSADOR más importante de la historia de China. La revisión crítica que hizo de su civilización fructificó en una serie de comportamientos sociales, creencias culturales y estructuras políticas cuyas huellas llegan hasta nuestros días. Dentro de su doctrina, el ritual y la cortesía ocupan un puesto fundamental.

Para indagar la función que tiene el *li*¹ (ritual) en su sistema, hemos co-tejado la obra principal en que se recogen sus enseñanzas, las *Analectas (lun-yu)*. Además, nos hemos servido de los otros tres libros del canon clásico del confucianismo: *El Justo Medio (Zhong Yong)*, la *Gran Enseñanza (Da xue)* y el *Libro de Mencio (Mengzi)*.

Además de los textos confucianos, hacemos uso de diversas fuentes que respaldan nuestras afirmaciones dentro de un campo complejo por lo ajeno culturalmente de la cuestión.

En último término, exponemos la contraposición entre el ritualismo confuciano y la secularización que Occidente vive en nuestros días.

II. ¿QUIÉN ES CONFUCIO?

El nombre de Confucio (551-479 A.C.) no procede sino de la traducción al latín que hicieron los misioneros jesuitas del siglo XVII del nombre chino de Kongzhi, que significa «maestro Kong»².

Del mismo modo que el nombre de este maestro no llega modificado por nuestra cultura, desde nuestra visión occidental del pensamiento, tendemos a particularizar a los autores, a ver en cada uno de ellos (por lo menos en los más destacados) un pensamiento original y propio. Por este motivo, nos es complicado entender la figura de Confucio, quien, siendo el intelectual más importante de la historia de China, afirmó de sí mismo: «No creo nada, lo que hago es transmitir. Tengo confianza en lo antiguo» (Confucio, 2020, 7.1³).

Así pues, ¿es acaso Confucio nada más que un exégeta del pasado, un comentarista moralizante, como decía Hegel? Creemos que pensar esto no sería sino caer en un error grave. Efectivamente, aunque «Confucio no se consideró a sí mismo expresamente un heraldo de nuevas verdades, sino un simple transmisor y renovador de verdades antiquísimas» (Bauer, 2009, p.60),

1 Siempre que se cite un término chino se hará empleando el sistema de traducción pinyin, por ser el más extendido en la actualidad.

2 Ver Xinzhong (2001), pp.297-304.

3 Para las *Analectas* se emplea el método clásico de citación, señalando el libro y la sección. En este caso, libro siete, sección primera. De modo análogo, se empleará el método de citación clásico para los otros Cuatro Libros del confucianismo (*Doctrina del Justo Medio*, *La Gran Enseñanza* y *El libro de Mencio*).

como dice Wolfgang Bauer, la obra de reinterpretación y reestructuración que realizó Confucio de los clásicos chinos contenía en sí misma una filosofía propia.

A partir de las obras tradicionales de su cultura, de igual modo que Sócrates hace su filosofía desde la mitología griega, Confucio dota de un nuevo significado a los términos y los modelos empleados con anterioridad a él. Si tuviéramos que sintetizar, en un concepto concreto, el trabajo que hizo Confucio sobre la cultura clásica china, tendríamos que hablar de la racionalización de los conceptos, los nombres y las prácticas sociales de su época.

Nociones como *tian* (Cielo), *li*, (ritual) o *junzi* (caballero) pasan de ser elementos mitológicos y se emplean como verdaderos nombres filosóficos, cuyo objetivo no es justificar el mundo que se presenta, sino explicarlo, dar razón de cómo funciona y de cómo debería funcionar. Así pues, Confucio recoge la tradición clásica y la emplea para construir una filosofía, una religión, una política y una moral novedosas. Aunque Confucio concibiera su obra como una recuperación del pasado en un presente en decadencia, dicha recuperación se hace desde unos nuevos presupuestos. Como dice Anne Cheng: «Con la formidable apuesta de Confucio por el hombre se forjó una ética que a lo largo de la historia no dejaría de preocupar a la consciencia china» (Cheng, 2002, p.27).

Básicamente, Confucio busca responder a la siguiente cuestión: ¿por qué la sociedad china de mi momento se ha desviado del Camino (*Dao*), «por qué la gente no sigue la Vía que he señalado?» (Confucio, 2020, 6.17).

Este ideal de pasado sirve para guiar el presente y encaminarlo hacia un mejor futuro. Como comenta Xinzhong Yao, «Confucio creía que los problemas predominantes de su tiempo se podrían resolver si se hicieran volver los valores tradicionales» (Xinzhong, 2004, p.98).

Nuestro objetivo en este trabajo será analizar cómo Confucio reforma la concepción de los rituales (*li*), qué relación tienen con el caballero (*junzi*) y cómo este se encarga de la extensión de la benevolencia o humanidad (*ren*), para así alcanzar la armonía (*he*) entre Cielo, Tierra y Humanidad.

Con este fin, aunque mencionemos otras obras del canon clásico del confucianismo, nos centraremos en las *Analectas*, por ser la obra que plasma con mayor proximidad el pensamiento específico de Confucio⁴.

4 Aunque, como comenta Yan Fengloin en el estudio introductorio de la edición de Herder, «Las *Analectas* fueron redactadas por los discípulos de Confucio y también por los alumnos de estos» en un período que abarcó unos cincuenta años, tenemos la certeza de que se fundamentan en un pensamiento cohesionado y muy cercano al del maestro Kong, en base a su proximidad cronológica. Caso distinto es el de *La Gran Enseñanza* o *El Justo Medio*, escritas unos doscientos años después de la muerte de Confucio. Sobre este tema, ver (Xinzhong, 2004, pp. 92-96).

III. CONTEXTO HISTÓRICO

En tanto que una obra de reinterpretación, la filosofía de Confucio no puede comprenderse sin el periodo histórico en que fue compuesta. El Maestro nació durante el periodo de Primaveras y Otoños (770-476 A.C.) de la dinastía Zhou, época en que el emperador había perdido su peso político y era únicamente una figura religiosa. Así pues, los duques de cada territorio sostenían frecuentes combates entre sí por apoderarse del dominio absoluto de China. Era una época, por lo tanto, de gran incertidumbre e inseguridad.

Por lo tanto, Confucio asiste en primera persona a la decadencia de un modelo social que había existido durante quinientos años (si no tenemos en cuenta la dinastía Shang), o, como explica Simon Leys «él estaba siendo testigo del colapso de una civilización, veía cómo se hundía su mundo en la violencia y en la barbarie» (Leys, 2019, p.25).

En dicha estructura social, en su época de esplendor, «se encontraba el rey, autoproclamado Hijo del Cielo, cuya autoridad era concedida por la Divinidad Celeste» (Chang, 2020, ed. digital), debajo de él se encontraban los duques y señores, que eran militares a los que el rey les había concedido tierras. El sistema era muy similar al feudalismo europeo, dándose una relación de vasallaje entre señores y monarca. En el estrato más bajo de la nobleza se hallaban los caballeros (*shi*)

quienes no poseían muchas propiedades pero solían ser cultos, letrados, expertos en protocolo y ritos y estar al servicio de la alta aristocracia como preceptores y administradores. (Chang, 2020, ed. digital).

Confucio formaba parte de este último estrato, que realizaban una función similar a los cortesanos de la época carolingia: acumulaban en sí la información crucial para el adecuado funcionamiento de la sociedad, además de tener la capacidad de aconsejar e instruir a sus superiores. La función de estos letrados (también llamados *ru*, como se denominará más tarde a los confucianos) estaba estrechamente entrelazada, por lo tanto, con el funcionamiento político y religioso de la sociedad china⁵.

Si nos retrotraemos aún más en el tiempo, a la dinastía Shang (1600-1046 A.C.) podemos ver que este papel de los letrados tiene unos precedentes todavía más antiguos en la figura de los oráculos. En palabras de Bauer:

Los primeros testimonios que conocemos de una elucidación intelectual del mundo en China -que presentan al mismo tiempo los primeros documentos escritos- son preguntas y respuestas oraculares (Bauer, 2009, p.42).

5 Como comenta Wolfgang Bauer, «la fuerte motivación política del incipiente pensamiento chino está presente en todas partes, incluida su terminología» (Bauer, 2009, p.57).

Estos sacerdotes realizaban sus adivinaciones mediante el marcado de cáscaras de tortuga, pintando sus surcos con el objetivo de prever la buena o mala fortuna de determinadas acciones futuras. Conforme pasó el tiempo, comenzaron a escribir los resultados de estas adivinaciones, lo que llegó a convertirse en una inmensa biblioteca de casos particulares que servían para ilustrar a las futuras generaciones. Estas recopilaciones de datos oraculares tuvieron una gran influencia en el desarrollo intelectual de China. Como afirma Anne Cheng:

La racionalidad china, en lugar de emerger de los mitos y afirmarse en oposición respecto de ellos, nació del espíritu ritual que le dio forma (Cheng, 2002, p.52).

Encontramos huellas sorprendentes en el pensamiento de Confucio de estas formas oraculares. Efectivamente, la doctrina confuciana se instituye del uso concreto de una gran cantidad de casos particulares, y no habla tanto en términos abstractos. Además, el enfoque de su pensamiento es claramente pragmático. Estamos de acuerdo con Bauer cuando afirma que

La peculiar mezcla de política, crítica histórica y ética, tan típica en particular de la filosofía confuciana, está prefigurada ya en la función de los sacerdotes del oráculo de la época Shang (Bauer, 2009, p.43).

Sin embargo, aunque haya parecidos entre la obra de los sacerdotes y la de Confucio, hay muchísimas diferencias en su pensamiento. Esta distancia se fundamenta, básicamente, en la lejanía histórica de ambos.

La dinastía Shang, que instituyó la religiosidad tradicional china, fue derrocada por el rey Wu, de la dinastía Zhou. Tras un primer período de esplendor, denominado Zhou del Oeste, la monarquía fue perdiendo poder hasta llegar al Zhou del Este, en que está inserta la época de Confucio.

El periodo del rey Wu y el duque de Zhou son entendidos por Confucio como la época de máximo esplendor de China⁶, ya que es en este momento en que hay un gobernante sabio, que cuida del pueblo, y que mantiene la armonía con el Cielo. Se ha salido de la mitología arcaica de la dinastía Shang y se han racionalizado los conceptos religiosos; se comprueba históricamente, por ejemplo, que el rey, como Hijo del Cielo, puede perder su poder si se aleja del

6 Afirma Confucio «Yo sigo los ritos de la dinastía Zhou», (Confucio, 2020, 3.14). En palabras de Anne Cheng:

Este período inaugural, el de los Zhou occidentales (así llamados para diferenciarlo del período siguiente, Zhou orientales, que corresponde a la decadencia de la dinastía), conservaría en la tradición china un aura de prestigio como modelo político, en particular para la corriente confuciana, que se refiere constantemente a él como la edad de oro (Cheng, 2002, p.43).

Camino, y que no es una figura inamovible⁷. Del mismo modo, la sabiduría pierde su papel oracular (*ru* en sentido arcaico) y adopta una figura de consejero (*shi*); ya no se trata de ver qué va a pasar, en un marco inmutable, sino cómo mantener la armonía.

Así pues, Confucio ve en este periodo el ideal al que volver. Con este objetivo, Confucio se lanza a la reordenación de los Libros Clásicos del pensamiento chino⁸, que son seis: el *Chunqiu* (*Anales de Primavera y Otoños*), el *Yili* (Ceremonias y ritos), el *Shujing* (Libro de los documentos), el *Shijing* (Libro de las odas) y el *Yijing* (Libro de las mutaciones). El objetivo de recopilar y reeditar estas obras es ofrecer a los estudiosos las herramientas necesarias para alcanzar la sabiduría (*sheng*) y así poder ayudar a los duques y reyes a recuperar la armonía perdida, ya que, como afirma el propio Confucio: «Si el hombre bueno no sigue las huellas de los sabios antiguos, no podrá entrar en la cámara de la sabiduría» (Confucio, 2020, 11.20).

Además de su obra exegética, Confucio tuvo una gran cantidad de alumnos, los cuales «procedían de distintos estratos sociales y muy diferentes condiciones económicas» (Chang, 2020, ed. digital). Desde el reino de Lu, de donde era natural, el Maestro fue viajando por todo el territorio chino educando a quien quería escucharle en las enseñanzas del *Dao*. Para Confucio, la obra intelectual clásica debía ser transmitida a los letrados, quienes tenían la obligación de aplicarla en la organización política como consejeros de los gobernantes.

Dentro esta educación, la formación ritual tenía un papel clave. En palabras de Confucio: «El caballero cultiva la erudición en el vasto patrimonio cultural y se ciñe estrictamente a los rituales; así no se descarrilará de la Doctrina Ortodoxa» (Confucio, 2020, 6.27).

Por lo tanto, analizar el papel de los rituales nos permitirá entender la doctrina confuciana en su vertiente más social y práctica⁹.

IV. LA IMPORTANCIA DE LI

Aunque la traducción habitual de *li* sea la de ritual, en base a su aplicación histórica más habitual, referida a la época de los oráculos Shang y los letrados Zhou, en el confucianismo, como todos los conceptos importantes, este tér-

7 Como comenta Joaquín Pérez Arroyo en la Introducción a su edición de Los Cuatro libros, el confucianismo entiende que «El mal gobierno va contra el orden natural y viola el Mandato del Cielo. El gobernante que hace así pierde su legitimidad y puede ser depuesto por otro que recibe a su vez este mandato», (Arroyo, 2020, p.13).

8 Aunque las investigaciones recientes defienden que no fue Confucio quien ordenó los Libros Clásicos, es evidente que el pensador chino les daba una importancia fundamental a la hora de buscar la sabiduría y el camino adecuado.

9 Sobre una introducción al sistema ético general de Confucio, ver Zhenjiang Zhao, “Confucio, ética y civilización”, en Co-herencia vol.11 no.20 Medellín, 2014.

mino coge una significación más amplia. Como señala acertadamente Joaquín Pérez Arroyo, en el pensamiento de Confucio *li* no se refiere únicamente a los ritos, sino

también la corrección, la etiqueta, las buenas formas interiorizadas y no simplemente externas y aprendidas, sino tan identificadas con el propio yo que ya forman parte de él (Arroyo, 2020, p.16).

O, como también explica Anne Cheng:

Confucio lleva a cabo un «desplazamiento semántico» con *li*, pasando del sentido religioso de sacrificio a la idea de una actitud interiorizada de cada uno, constituida de consciencia y respeto por los demás, que garantiza la armonía de las relaciones humanas, ya sean sociales o políticas (Cheng, 2002, p. 67).

Esto ocurre debido a que en la filosofía de Confucio las acciones externas y las actitudes internas deben encontrarse en consonancia, para así producir la armonía necesaria para el Estado. Un acto bondadoso, si no va acompañado de una intención buena, no será más que aparentemente bueno. Esto se debe a que «El caballero entiende de justicia; el villano entiende de provecho» (Confucio, 2020, 4.16). Por ejemplo, si necesitamos cinco euros, y alguien nos los da con el objetivo de congraciarse con nosotros y aprovecharlo más tarde, no estaría actuando según su virtud (*yi*), sino según su beneficio (*li*¹⁰).

Aunque esta contraposición entre *yi/li* la desarrolla con más amplitud Mencio¹¹, en Confucio ya se encuentra la base de esta teoría, según la cual, toda acción debe ir acompañada de la virtud interior correspondiente. Del mismo modo, toda virtud interior debe traducirse en acciones externas, frente al aislamiento taoísta¹².

Como ya hemos visto en el apartado anterior, la filosofía confuciana se desarrolla en el ámbito cortesano de la China clásica. En este período, una serie de creencias religiosas más o menos coherentes confluían y generaban un sentimiento de unidad cultural. Dentro de estas creencias, las prácticas rituales tenían la función de educar a la población en los valores básicos de la sociedad y de fortalecer los lazos comunitarios. Es decir, los rituales sirven como recordatorio y puesta en práctica de las ideas culturales de este período.

10 Es importante aclarar que este concepto no se refiere a “*Li*” en tanto que rituales, sino que, de hecho, tiene un significado contrapuesto a este.

11 Por ejemplo, en el *Libro de Mencio*, afirma este que «Si el rey habla de amor a los hombres y de rectitud, ¿para qué tendrá necesidad de hablar de beneficio?» (Mencio, 2020, I-I).

12 Bauer, 2009, pp.85-107.

Por este motivo, para Confucio la práctica de los rituales era imprescindible para que el caballero (*junzi*¹³) no solamente conociera el Camino, sino que lo pusiera en práctica, lo cual, dentro de esta tradición, no puede concebirse separadamente. Confucio deja claro esto cuando afirma que

La deferencia exenta de ritos conduce al cansancio; la prudencia exenta de ritos conduce a la timidez; la valentía exenta de ritos conduce al desorden; la franqueza exenta de ritos conduce a la impertinencia (Confucio, 2020, 8.2).

Así pues, los rituales sitúan al caballero en su contexto y le permiten obrar adecuadamente. Mediante esta noción de los rituales, Confucio se aleja de las éticas deontológicas, como la kantiana, y se aproxima al eudemonismo aristotélico¹⁴, puesto que, como los rituales son el proceso de socialización de las virtudes, el cómo las llevemos a la práctica dependerá del momento en que nos encontremos. Esto lo confirma Confucio diciendo que «Todo fluye como estas aguas, ininterrumpidamente, durante día y noche» (Confucio, 2020, 9.17) y, además, que «para mí no existen cosas absolutas para ser o no ser» (Confucio, 2020, 18.8). Es lo que se vendrá a llamar Doctrina del Justo Medio (*Zhong Yong*)¹⁵. Así pues, como explica Anne Cheng:

Más que un «saber qué» (es decir, un conocimiento proposicional que tenga la verdad como contenido ideal), el conocimiento -concebido como lo que, sin serlo aún, tiende a la acción- es ante todo un «saber cómo» (Cheng, 2002, p. 33).

Estos rituales son, por lo tanto, el medio necesario para canalizar la energía humana positiva y conseguir que esta contribuya a la armonía del conjunto de la sociedad y, por ende, a la armonía universal. Así pues, el *li* es el cauce necesario del *ren*. *Ren* podría ser traducido por “humanidad” o “bondad” y

13 Del mismo modo que *li* o *Tian*, el término *junzi* sufre una trasposición semántica en la filosofía de Confucio, pasando a significar, no un puesto aristocrático, sino una cualidad moral. Como explica Anne Cheng,

la «calidad» del hombre noble deja de estar exclusivamente determinada por su nacimiento para depender también, sobre todo, de su valor como ser humano completo (Cheng, 2002, p.60).

14 Sobre la proximidad de la ética confuciana y la emotivista, frente a la deontología, ver López Sastre, Gerardo: «Los orígenes de la moral en Mencio y en Hume. Un ensayo de filosofía comparada», *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 42, 2018, pp. 159 -181. UNED

15 Sobre la doctrina del Justo Medio se dice en su libro homónimo: «Con la consecución del Medio y de la armonía, el Cielo y la Tierra estarán equilibrados y todos los seres se perfeccionarán», (Confucio, 2020, I) y consiste en la capacidad del sabio de alcanzar, mediante la sabiduría y la benevolencia, el conocimiento sobre cómo obrar en cada situación. En la misma obra, se comenta que «El hombre superior actúa de acuerdo con la posición que ocupa en cada momento y no desea hacerlo saliéndose de ella» (Confucio, 2020, XIV).

consiste en la propia potencialidad humana de alcanzar, dentro de un entramado social, la categoría de caballero o *junzi*.

Por lo tanto, nos encontramos que el hombre, más que ser “bueno” o “malo” por naturaleza (como defenderán, respectivamente, los discípulos de Confucio, Mencio¹⁶ y Xunzi), es bueno cuando se encauza su *ren* en la sociabilidad racional de los ritos. Los ritos son la acción social del *ren*, que a su vez ayuda a desarrollar el *ren* particular de cada individuo. La acción individual está, por lo tanto, inserta en el todo armonioso.

El hombre que conduce correctamente su *ren* se convierte en un *junzi*, un caballero. El caballero se adecúa a la situación y sus cualidades morales están determinadas por aquel con quien se relaciona: tratar adecuadamente a su soberano, a su súbdito o a su mujer viene determinado, justamente, por la posición social que cada uno de estos ocupa. Es lo que en *La doctrina del Justo Medio (Zhong Yong)* se denominaron “las cinco relaciones universales”: «entre soberano y ministro, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, y la relación entre amigos» (Confucio, 2020, XX).

Sin embargo, para profundizar en la noción confuciana de los rituales, tendremos que exponer qué rituales se llevaban efectivamente a cabo en la China clásica.

Los *jisi* o *si* (prácticas rituales) se pueden dividir en función de dos esquemas: según a quién estaban ofrecidos y según su importancia social. Siguiendo el primer esquema, podemos hablar de tres tipos de rituales: por un lado, los *ji*, o rituales terrenales, por otro lado los *si* o rituales celestiales y, por último, los *xiang* o rituales a los antepasados.

Este esquema de rituales nos permite ver la cosmología confuciana plasmada en sus aplicaciones prácticas: en primer lugar, la división entre Tierra (*Di*) y Cielo (*Tian*) nos permite ver la relación entre el principio material y el espiritual. Aunque esta división será estudiada con más profundidad por los neoconfucianos¹⁷, en el pensamiento de Confucio ya está presente como la división entre el ideal que se ha de alcanzar (el *tianmeng* o Mandato del Cielo) y el medio para llevarlo a cabo. No podemos afirmar con seguridad que la concepción de la Tierra en Confucio sea negativa o peyorativa, como en el neoplatonismo, pero es evidente que el Cielo constituye el esquema de perfección. Como afirma el propio Confucio: «Quien desconoce el Mandato del Cielo no puede ser un caballero» (Confucio, 2020, 20.3). Tampoco podemos pensar

16 Es famoso el texto del *Libro de Mencio* en que este dice que: «La naturaleza del hombre tiende al bien como el agua tiende a bajar. No hay hombre que no tienda al bien como no hay agua que no tienda a bajar» (Mencio, 2020, VII-II a). Para una exposición de las doctrinas contrapuestas de Mencio y Xunzi, ver (Bauer, 2009, pp. 109-122).

17 Véase Xinzhong, 2004, pp. 129-138.

en un Cielo en el sentido cristiano o budista, que implique algún sentido de inmortalidad personal. Frente a estas nociones, el Cielo confuciano sería algo así como el *Logos* griego o el dios aristotélico, fuente de perfección y meta del desarrollo humano, pero carente de características antropomórficas. El Cielo aparece como la meta para el Camino de la humanidad, camino que todos pueden llevar a cabo, y que, de lograrse, conllevará la armonía entre Cielo y Tierra.

Si bien no podemos hablar de inmortalidad en sentido particular, sí que podemos pensar en una noción de trascendencia, la cual se vehicula gracias a la concepción china de los antepasados. Para el pensamiento oriental, los antepasados de cada individuo ejercen como fuerzas espirituales a las que las personas deben honrar y agradecer. Aunque, como afirma Xinzhong Yao:

La mayoría de los confucianos entiende los espíritus y el sacrificio a éstos desde un punto de vista humanista y cree que las necesidades de los espíritus son de hecho las necesidades de las personas (Xinzhong, 2004, p.249).

Estas necesidades no dejan de estar marcadas por los propios espíritus de los antepasados¹⁸. Es decir, yo alcanzo la virtud glorificando a mis antepasados, y eso me conforta y alegra. Esta virtud en concreto se llama piedad filial (*xiao*) y consiste en que

Mientras vivan los padres, hay que servirles según los ritos. Cuando mueren, hay que enterrarlos según los ritos y dedicarles ofrendas también según los ritos (Confucio, 2020, 2.5).

La veneración se extiende a los antepasados lejanos, que serían nuestros “padres antiguos”. Así pues, Xinzhong Yao completa su anterior afirmación diciendo que «Los confucianos creen que se puede alcanzar un sentido de eternidad mediante la continuidad de la familia» (Xinzhong, 2004, p.254).

Es así como podríamos entender la “inmortalidad” dentro del confucianismo: en tanto que ejerzamos la piedad filial, que ha de ir en necesaria consonancia con el resto de virtudes sociales, contribuiremos a la armonía del mundo y, así, seremos ejemplo y luz para las posteriores generaciones¹⁹.

18 En el libro de *El justo medio* se dice: «¿Qué abundantes son las capacidades de los espíritus! No se los aprecia con la vista ni se los escucha con el oído, pero están en todas las cosas y ninguna puede carecer de ellos», (Confucio, 2020, XVI). Por su parte, Anne Cheng habla de que «los antepasados se conciben como espíritus que habitan en el mundo de los muertos y que son susceptibles de mediar entre los humanos y las fuerzas sobrenaturales» (Cheng, 2002, p.47).

19 Cabe comentar que esta inmortalidad está impregnada de praxeología incluso en sus dimensiones más biológicas, puesto que la continuidad de la familia conlleva necesariamente la procreación. Como afirma Mencio, «Hay tres cosas contrarias a la piedad filial y la peor de ellas es no tener descendencia» (Mencio, 2020, IV-XXVI). La búsqueda taoísta o mística de la eternidad

Si analizamos los ritos en función de su importancia social, podemos encontrar otros tres grupos: los ritos grandes (*dasi*), los medianos (*zongshi*) y los pequeños (*xiaosi*).

Si los rituales pequeños implican únicamente el culto a los antepasados y espíritus de la familia y los medianos se realizan en el ámbito de las ciudades o pequeñas localidades, los *dasi* implicaban a toda China y su realización tenía fuertes connotaciones políticas²⁰. Esto se debía principalmente a que únicamente podía ejecutar dichos rituales el emperador; en múltiples ocasiones, líderes que llegaban al trono mediante la violencia buscaban legitimar su posición mediante estas prácticas.

Los grandes rituales se dividen en el Sacrificio al Cielo, a los antepasados regios y a Confucio. En primer lugar, podemos observar nuevamente la importancia que tenía el Cielo en la ideología china clásica, y «No hay duda de que el culto al Cielo fue siempre un asunto oficial y privilegio exclusivo del emperador» (Xinzhong, 2004, p.254). Como el emperador era considerado el Hijo del Cielo, era el responsable directo de la armonía terrenal frente al Cielo: como un hijo debe rendir cuentas a su padre, quien puede castigarle si no obra adecuadamente, el Cielo juzga al emperador, y puede destronarlo en caso de que no actúe correctamente. El Cielo juzga al soberano escuchando al pueblo, y conduce su indignación contra el líder en caso de que este se desvíe del Camino; en palabras de Confucio: «si no existiera la confianza del pueblo, ningún gobierno podría mantenerse en pie» (Confucio, 2020, 12.7). Dicha confianza se fundamenta en la armonía del soberano con el Mandato del Cielo. Así pues, el Sacrificio al Cielo era una forma de dejar patente a los súbditos la intención del emperador de seguir el recto camino.

Por otra parte, los rituales a los antepasados regios siguen la misma línea que los rituales pequeños a los antepasados, solo que la piedad filial del soberano tiene una importancia a todas luces mayor para la estabilidad del reino. Los soberanos son aquellos que deben buscar con mayor ahínco la eternidad de su virtud y sus acciones, pues son el enlace necesario entre Cielo y humanos²¹. De este modo, los rituales a los antepasados, que fortalecían la imagen

mediante el aislamiento y el celibato no son sino un absurdo para la Escuela de los Letrados.

20 En palabras Xizhong Yao: «La estricta celebración del ritual se consideraba necesaria para asegurar la armonía, la felicidad y la prosperidad para el estado, la tierra y el pueblo» (Xinzhong, 2004, p. 247).

21 *Weng* que significa “emperador” está escrito con tres líneas unidas, que indican cómo el soberano es el vínculo entre el Cielo y la Tierra.

de la dinastía, eran claves para el conjunto de la nación. Como se comenta en el libro de *El justo medio*:

El que entienda los ritos de los sacrificios al Cielo y a la Tierra y el significado del rito dedicado a los antepasados que tiene lugar cada cinco años, así como el que se celebra cada otoño, podrá gobernar un Estado, tan fácilmente como si lo tuviera en la palma de la mano (Confucio, 2020, XIX).

En último lugar, el ritual a Confucio se adoptó en el momento en que el confucianismo se convirtió en ideología del Estado, durante la dinastía Han²². Aunque Confucio no pudo pensar en él a la hora de hablar de los rituales (por motivos evidentes) sí que muestran la importancia que adquirió Confucio en China²³ y la trascendencia que tenían para el Maestro Kong los sacrificios y fórmulas rituales. Siendo numerosas las ocasiones en que Confucio resalta la importancia de los rituales, creo especialmente significativa la siguiente expresión del Maestro: «No mires nada que no sea ritual, no digas nada que no sea ritual, ni hagas nada que no sea ritual» (Confucio, 2020, 12.1).

V. POLÉMICAS EN TORNO AL RITUALISMO CONFUCIANO

En tanto que una tradición de dos mil quinientos años, el confucianismo ha ido pasando por etapas de mayor y menor influencia en la sociedad china. Desde la institución del confucianismo como ideología de Estado durante la dinastía Han, pasando a la quema de sus obras en la dinastía Qing, o el sincretismo característico de las dinastías Tang y Song, la Escuela de los Letrados ha vivido momentos álgidos y críticos.

Durante el siglo XX, con la llegada de la tecnología y la cultura occidentales, muchos intelectuales chinos repudiaron el confucianismo por considerarlo arcaico y desfasado. Una de las principales objeciones de los liberales y los marxistas era que esta filosofía se centraba demasiado en los rituales y muy poco en los efectos prácticos de la política²⁴.

22 Aunque estamos de acuerdo con Simon Leys cuando afirma que «El confucianismo imperial simplemente adoptó del Maestro aquellas afirmaciones que prescribían la sumisión a la autoridad establecida, ignorando oportunamente los conceptos más esenciales, como los preceptos sobre la justicia social, la disensión política y la obligación moral de los gobernantes» (Leys, 2019, p.16) haciendo una manipulación sacralizada de Confucio, no podemos menos que afirmar también que la importancia que cobró el ritual al propio Maestro estaba en consonancia, o tenía reminiscencias, de su teoría del *li*.

23 Como señala Yao Xinzhong: «La historia del sacrificio a Confucio muestra cómo adquirió importancia en el terreno político, en el cultural y en el educativo» (Xinzhong, 2004, p.261).

24 Sobre esta cuestión, (Xinzhong, 2004, pp. 305-338)

Sin embargo, y como venimos mostrando a lo largo del artículo, esto no es ni mucho menos así. Efectivamente, en la filosofía de Confucio el ritual no se concibe como una mera formalización social, sino que su significado se extiende al ámbito de la virtud interior y al de la moralidad²⁵. Como dice Xinzhong Yao:

Los confucianos creen que la esfera humana *li* tiene dimensiones religiosas, sociales y psicológicas y que su significado se extiende del ritual a la convención social, de las leyes civiles a unas costumbres codificadas y de unas normas morales para la conducta a un sentido ético del pensamiento, del sentimiento y de la actuación (Xinzhong, 2004, p.245).

Así pues, el confucianismo tiene arraigado profundamente en su pensamiento la necesidad de que este contribuya a la mejora real del mundo efectivo para los humanos. Como dijo el maestro You, discípulo de Confucio: «La práctica de los ritos tiene por objeto priorizar la armonía» (Confucio, 2020, 1.12).

Para aclarar en mayor medida la cuestión de la realidad ética del ritual, me parece interesante mostrar un pasaje de las *Analectas* en que Confucio discurre acerca de cuándo los rituales se pueden modificar. En él dice:

Según el ritual, el sombrero para la ceremonia debe estar hecho de lino. Hoy en día se utiliza seda para hacerlo porque es más económico. En este aspecto, sigo la costumbre general. Según el ritual, para ir a la audiencia del soberano hay que hacer una reverencia de rodillas antes de subir las gradas, y después de subirlas, otra en la sala de audiencia. Hoy en día solo se hace una arriba, lo que es irrespetuoso. Aunque vaya en contra de la costumbre general, continúo haciendo la reverencia antes de subir la escalera (Confucio, 2020, 9.3).

Aquí se observa claramente que el ritual debe obedecer a las necesidades del pueblo. Esto no significa, sin embargo, que la gente pueda hacer lo que le plazca (lo cual está muy extendido en nuestro pensamiento actual) sino que debe guiarse por la tradición siempre que se pueda, y en caso de que esto sea contrario a la instauración de la armonía, debe cambiarse.

Debido a esta glorificación del pasado se ha acusado al confucianismo también de retrógrado. Esta objeción se ha hecho desde ámbitos liberales que asumen que la democracia es el mejor modelo político y que ningún otro sistema es válido. Es decir, se argumenta que el confucianismo no es democrático; sin embargo, esto, más que una objeción válida, no es sino la queja de que esta filosofía no se adapta a nuestro modelo social. Más que criticarlo por

25 Anne Cheng señala acertadamente que «lo que interesa a Confucio en el *li*, no es el aspecto propiamente religioso del sacrificio a la divinidad, sino la actitud ritual de quien participa en él» (Cheng, 2002, p.66)

ello, deberíamos mirar qué virtudes sostiene que quizá a nuestra sociedad le falten, como pueden ser el respeto a la tradición, la búsqueda del bien común o la consciencia de que los actos colectivos como los rituales son necesarios para la cohesión del Estado²⁶.

En conclusión, la teoría confuciana en torno a *li* nos permite ver el lado positivo de la codificación y las normas sociales en una época en la que se critica todo por su antigüedad o formalismo. A lo mejor, como dice Confucio, «cuando la esencia natural y la ornamentación se encuentran en armonioso equilibrio se hace al caballero» (Confucio, 2020, 6.18).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHENG, Anne (2002): *Historia del pensamiento chino*, trad. de Anne Hélène Suárez Girard, Barcelona: Bellaterra.
- CONFUCIO (2020): *Analectas*, trad. de Shiru Chang, ed. Herder, versión digital.
- _____, (2019): *Analectas*, versión de Simon Leys, trad. de Alfonso Colodrón. Madrid: Edaf.
- _____, (2020): *Los cuatro libros*, trad. de Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona: Paidós.
- BAUER, Wolfgang (2009): *Historia de la filosofía china*, trad. de Daniel Romero, Barcelona: Herder.
- LÓPEZ SASTRE, Gerardo (2018): «Los orígenes de la moral en Mencio y en Hume. Un ensayo de filosofía comparada», *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 42, pp. 159 -181.
- (2013): «La no tan larga marcha desde Confucio a la democracia», en *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, pp. 135-143, Barcelona: Laertes.
- YAO, Xinzhong (2001): *El confucianismo*, trad. de María Condor, Madrid: Cambridge University Press.
- ZHENJIANG, Zhao (2014): «Confucio, ética y civilización», *Co-herencia*, vol.11 nº 20, pp. 165-178.

ALBERTO WAGNER MOLL es investigador de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Metafísica y filosofía de la religión

Publicaciones recientes

(2020): «La religión civil en la teoría de Baruj Spinoza», *Thémata* 62, 57-70.

²⁶ Según *El justo medio* «Las tres virtudes universales son: el conocimiento, la benevolencia y la valentía» (Confucio, 2020, XX) ¿No deberíamos mirar en nosotros si estas virtudes se hallan, más que buscar en el confucianismo la ausencia de nuestras virtudes valoradas?

(2021): «Reseña bibliográfica: Blanco. Carlos. Dios, ciencia y filosofía, de lo racional a lo divino», *Contrastes 2*, 159-162

Correo electrónico: awmroma@gmail.com

