

CONFUCIO Y LA ESCUELA DE LOS LETRADOS: HUMANIDAD Y ARMONÍA

Aurelio de Prada García
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

En este artículo analizamos la filosofía, política, religión... que está en la base misma de la cultura china: el confucianismo. A tal efecto, comenzamos enfrentado algunos problemas metodológicos que obligan a realizar tal análisis en chino y no en castellano. Teniendo en cuenta dichos problemas, analizamos a continuación el marco previo de pensamiento en el que el Confucianismo se mueve para finalmente analizar las principales aportaciones que Confucio hizo a tal marco y que se resumen en las ideas de humanidad y armonía.

ABSTRACT:

In this article we analyze religion-philosophy-politics... that is at the very core of Chinese culture: Confucianism. Firstly, we face some methodological problems that oblige us to work not only in Spanish but in Chinese as well. Then, we analyze the previous frame in which Confucianism is included. Finally, we analyze the main inputs Confucius made to that previous frame, which can be summarized in the ideas of mankind and Harmony.

PALABRAS CLAVE: *Cultura china, Confucio, humanidad, armonía.*

KEYWORDS: *Chinese culture, Confucius, Human kind, harmony.*

1.- INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA, POLÍTICA, RELIGIÓN

En un ciclo de conferencias en el que se examinan las principales religiones del mundo no sólo desde el punto de vista estrictamente religioso sino también desde el filosófico y el político resulta obligado incluir el “confucianismo”, la “escuela de los letrados” por, al menos, dos razones. La primera porque el “confucianismo” está en la base de una de las civilizaciones más antiguas y populosas de la

tierra: la china¹. La segunda porque la “escuela de los letrados” es quizás, entre las religiones mundiales, la que más se ajusta al título propuesto para el ciclo “Entre filosofía, política y religión”.

¹ “We have one-fifth of mankind. We are not saying that because we are one-fifth of mankind, our views should be taken good care of, but at least we deserve a chance to express our views on how things in the world should be run.” Pronunciadas por Yang Jiechi, ministro de asuntos exteriores chino, en la XXVI conferencia de seguridad celebrada en Munich en febrero de 2010: <http://dm.chineseembassy.org/eng/zyxw/t656702.htm>.

En efecto, por lo que toca al primer punto, hay acuerdo generalizado en que si de China quitásemos el confucianismo, su historia y su cultura se harían tan incomprensibles como las de Europa sin la filosofía griega y el cristianismo² y es que su “fundador”, —por así decirlo—, Confucio, más que un hombre o un pensador habría sido un auténtico fenómeno cultural que se confundiría con el destino de toda la civilización china³. Una civilización sobre la que habría tenido una influencia comparable a las de Sócrates y Cristo combinadas en Occidente⁴, —esto es, filosófica y religiosa a un tiempo—, habiéndose afirmado incluso que China no sería sino una “creación de Confucio”⁵.

En lo que respecta a la segunda razón por la que resulta obligado tratar aquí, de la “escuela de los letrados”, del “confucianismo” es que, como veremos a continuación, resulta difícil reducirlo a un solo aspecto resultando ser más bien una fascinante mezcla entre filosofía, política y religión por utilizar el mismo título de este ciclo.

Pero antes de ir a ello hemos de atender una cuestión metodológica que nos obliga a analizar esa mezcla de religión,

filosofía y política atendiendo a los propios caracteres chinos en los que se expresa y no a las habituales traducciones castellanas o en cualquier otro idioma alfabético.

2.- CUESTIONES DE MÉTODO

En efecto, con las traducciones a lenguas alfabéticas se pierde gran parte del universo semántico del confucianismo como puede verse inmediatamente a partir del análisis de los propios caracteres chinos 儒家, *rú jiā* que se vierten al castellano habitualmente como “confucianismo” o “escuela de los letrados”.

Ciertamente podríamos traducir sin mayores problemas por “escuela” el segundo carácter, 家, *jiā* / casa, pues es una composición de 豕 *shǐ* / cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, las patas y la cola) debajo de 宀 *bǎogài* / cobertizo, techo: el cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar⁶, —los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo— y desde ahí, “escuela”, —los que se reúnen alrededor de un maestro—, pero no resulta tan fácil traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir el carácter 儒 *rú* no como “letrado” sino como “hombre que invoca la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la

² PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*. RBA, Barcelona 2006, p.7.

³ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Bellaterra, Barcelona, 2002 p.55-56.

⁴ “Imagine a person who has an influence on his native tradition comparable to the combined influence of Jesus and Socrates on the Western tradition. Such a person was Confucius”. Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2002, p.3.

⁵ TRUYOL y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1 Alianza, Madrid 1978. p.74.

⁶ Para las traducciones de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006, LI, L.: *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing, Beijing Language and Culture University Press, 1993 y McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing 1999.

tierra”⁷, dado que se compone de otros tres caracteres: 亻 *rén*/ hombre, 雨 *yǔ* / lluvia (se pueden ver las nubes, las gotas de agua y un relámpago) sobre el carácter 而 *er* /planta recién brotada de la tierra (es fácil imaginar las raíces, el suelo, el tallo y una hoja recogiendo el agua de la lluvia). Así las cosas, cabría traducir el carácter completo como “el hombre” o mejor, — ya que el chino no distingue entre singular y plural y se trata de una escuela 家—, “los hombres que invocan la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”

Traducción que, por lo demás, no quedaría ahí, pues con una mínima traslación de sentido y dado que la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas de la tierra⁸, estaríamos hablando de los hombres “necesarios” para que haya lluvia para las plantas recién brotadas. Los hombres necesarios, pues, natural y socialmente, si es que cabe hablar así, en términos claros y distintos. Naturalmente necesarios porque hacen que haya lluvia para las plantas recién brotadas y socialmente necesarios por lo mismo, ya que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad. En otros términos y con otra mínima traslación de sentido los hombres que armonizan 和 *hé* naturaleza y sociedad consiguiendo que haya un grano de arroz 禾 *hé* para cada boca. 口 *kǒu*, consiguiendo que nadie pase hambre.

Así las cosas, si tradujéramos 儒家

⁷ Sobre la relación de los 儒 / *rú* con la danza ritual de oración por la lluvia vid. XINGZHONG, Y.: *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p.41.

⁸ CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, op.cit. p.81.

⁹ *Ibidem*, p.222.

por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión por cuanto, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de, por así decirlo, “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre” 亻, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que lleva en un primer nivel de abstracción a la idea de “hombres necesarios natural y socialmente” y luego, inmediatamente, a la idea de armonía 和 entre naturaleza y sociedad.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, —término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar—, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa esa “religión, filosofía y política” para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico.

3.- EL MARCO DEL CONFUCIANISMO

“Confucianismo” venimos diciendo y no del todo bien, pues, —al margen del universo semántico que, como acabamos de ver, incorpora la expresión—, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos¹⁰ y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo¹¹ que hemos de analizar, pues, en primer término. Algo que no resulta excesivamente complejo

¹⁰ CONFUCIUS: *The Analects*, Chinese-English edition, VII, 1 Taipei, 2006.

¹¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001, p.138.

pues dicho marco figura aún hoy en los templos confucianos¹²:

天
地
君
親
師

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”¹³. Traducción que, —según las consideraciones metodológicas hechas más arriba—, no podemos aceptar sin antes examinar el universo semántico que cada uno de esos caracteres incorpora. Yendo a ello, el primer carácter 天 *tiān* significa literalmente “lo que es más grande que un hombre grande”, i.e., el cielo, ya que se compone de otros dos caracteres 大, *dà*/grande (un hombre, 人, con los brazos abiertos, 大, lo que le hace “grande”), y del carácter 一 *pī* “techo”, encima *de* 大. Con todo lo cual, el significado de 天 es “cielo”, i.e., lo que es aún más grande que un hombre grande 大; lo que está por encima de él, el cielo 天.

Por lo que toca al segundo de los caracteres, 地 *dì*, es una composición de otros dos caracteres. El primero, a la izquierda, 土 *tǔ* /tierra, es un pictograma en el que se ven claramente los dos niveles de suelo y subsuelo del que brota una planta, mientras que el segundo, a la derecha, 也 *yě*/útero, es también un pictograma de historia ciertamente complicada¹⁴, que, como tal, da la idea de aumentar y, por tanto, tiene asimismo el sentido

de “también”. Así las cosas, la traducción literal de 地 sería “suelo que es también un útero”, el suelo madre, la madre tierra.

El tercer carácter 君 *jūn* está compuesto asimismo de dos caracteres. El primero de ellos, en la parte de arriba 尹, *yǐn*/“mano que agarra un cetro”, como se ve casi inmediatamente, mientras que el segundo, debajo de 尹, es 口 *kǒu*/boca y, efectivamente, se trata del pictograma de una boca abierta, como vimos a propósito del carácter 和 *hé* armonía. Así las cosas, la traducción literal de 君 sería “la boca del que agarra el cetro con la mano” o sea, la boca del que da órdenes, del que tiene el mando: el monarca, el soberano, el que, teniendo el cetro, manda.

El cuarto carácter, 親 *qīn*, está compuesto de dos caracteres que a su vez constan de otros dos. El primero de ellos, a la izquierda, 亲 *qīn* /“íntimos”, “parientes” se compone del carácter 立 *lì* /“persona de pie sobre un pedestal”, —como se ve fácilmente—, encima del carácter 木 *mù*/árbol (se pueden imaginar las raíces, el suelo y el tronco sobresaliendo), de forma que el carácter completo significa literalmente “las personas que están de pie en un mismo árbol”, las personas de un mismo árbol genealógico: los parientes.

El segundo de los caracteres que conforman 親, a la derecha, es 見 *jiàn* / ver, como se sigue inmediatamente del carácter que está encima: 目 *mù* / ojo. En cuanto al carácter inferior, debajo de 目, se trata de 儿 *ér* / hijo, hijo varón —un pictograma de las fontanelas aún no cerradas del todo—, con lo que 見 significaría literalmente “el niño con un gran ojo”, el niño que está mirando, o si se quiere, la

¹² CHENG, F.: *La escritura poética china*. Pretextos, Valencia, 2007, p. 29.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese, op.cit.*, p.32.

“persona que mira”, pues 儿 cuando forma parte de otros caracteres adquiere el sentido de persona. Así las cosas, el carácter completo, 親, ha de traducirse como “familia en sentido extenso”, incluyendo las generaciones pasadas que, de un modo u otro, siguen presentes en la medida en que son, literalmente, vistas por sus hijos, por sus sucesores.

Por lo que se refiere al último de esos caracteres, 師 *shī* /“maestro”, “modelo”, está formado asimismo por otros dos caracteres. El primero de ellos, debajo, *shuài*, significa, ante todo, “general” “comandante en jefe” dado que es la representación de una bandera, a la derecha, que dirige a los soldados, de los que se ven dos, a la izquierda, pero, por traslación, significa también “bello”, “hermoso”, “modélico”, aquello a lo que se sigue. El segundo carácter, encima de, es 一 *piě*/techo, como ya hemos visto. Así las cosas el carácter completo ha de traducirse como “maestro”, aquel que dirige a los alumnos bajo techo, siendo su modelo.

Tras lo anterior ya tenemos el universo semántico incorporado en la visión del mundo, en que se mueve el confucianismo: 天 地 君 親 師. Una visión cuyos elementos no son ajenos en absoluto a nuestra tradición cultural en la que ciertamente figuran la representación antropomórfica del cielo¹⁵, la concepción de la madre-tierra¹⁶, la del monarca con el cetro¹⁷, la presencia de los antepasados¹⁸ y la

¹⁵ Así, por ejemplo, en la mitología griega, la figura de Urano. Vid. HESIODO, *Teogonía*. en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2006, p.9 y ss.

¹⁶ En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente. Vid. HESIODO, *Teogonía*, *op.cit.*, p.16.

¹⁷ ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid 1985, p.131.

del maestro/modelo¹⁹ con lo cual, no parece que la tradición cultural china y la nuestra estén tan alejadas como podría pensarse a primera vista.

Por lo demás, parece claro que estamos ante una mezcla de filosofía (una visión global del mundo), con elementos religiosos (la presencia del cielo y la tierra como divinidades naturales) y políticos (la presencia del monarca, el que manda con su boca teniendo el cetro en la mano). Con todo lo cual quedaría perfectamente justificada la afirmación de que el confucianismo resulta ser una mezcla entre filosofía, política y religión.

Ahora bien todo esto no deja de ser provisional, pues aún no hemos analizado completamente la visión del mundo en que se inscribe el confucianismo. En efecto podría acusarse con toda razón al anterior análisis de parcial puesto que hemos obviado una dimensión crucial de ese marco: la secuencial. Una dimensión que hace que los elementos no estén previamente diferenciados, “claros y distintos”, —por decirlo con Descartes²⁰— pasando luego a relacionarse entre sí, sino que se constituyan en su relación generando al tiempo la secuencia en la que se incluyen²¹.

¹⁸ Vid. por todos, el libro segundo de COULANGES, F. de: *La ciudad antigua*. Iberia, Barcelona, 1979, p.51 y ss.

¹⁹ Vid. *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Bibliograf. Barcelona, 1971, p.288-289.

²⁰ Descartes: *Discurso del método*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, p.15.

²¹ “La continuidad de las partes al todo también se plantea en la reflexión china sobre la relación. Ésta no se ve como un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino que es constitutiva de los seres en su existencia y devenir...” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002, p.37.

Más aún, tampoco hemos señalado que la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, de modo que hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia²². Algo que, por lo demás, se sigue de la propia lengua china y es que, en efecto, 中 *zhōng* / medio, “centro” no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco²³.

Un punto más importante decimos y no decimos del todo bien, pues se podría afirmar sin mayores problemas que el punto central, —la centralidad así entendida—, define a la propia civilización china y es que, como es bien sabido, China en chino es 中国, *zhōng guó*: el país, 国 *guó* del centro, 中 *zhōng*; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente.

Así las cosas, en la serie 天地君親師, “cielo, tierra, rey, padres, maestros” cabría ver dos mundos: 1) el natural,

—formado por el cielo, 天 y la tierra, 地—, y 2) el social-cultural, —formado por la familia extensa 親 y los maestros 師—. Dos mundos integrados por el punto central, por el rey, 君. el que sostiene con su mano el cetro, 尹, inmediatamente debajo del cielo y la tierra, 天地 mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza, integrándolo en el continuo, el mundo social, 親師 consiguiendo así la armonía 和 de la secuencia en la que está integrado.

Con todo lo cual, dejando al margen que no resultan ajenos a la tradición europea ni esa correspondencia entre naturaleza y sociedad²⁴ ni el modo en que se unen, por medio del rey, del monarca²⁵, sino todo lo contrario, habríamos concluir que el aspecto central de esa religión, filosofía, política sería precisamente el político que permite desde el centro armonizar toda la secuencia.

Pero esta conclusión resulta precipitada y es que lo anterior no agota el análisis del marco en que se mueve el confucianismo. Ciertamente, hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un pun-

²² “中 *zhōng* “medio”, “centro”, no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco.” Vid. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.38.

²³ “La traducción de *zhōng* no deja de resultar problemática y sujeta a malentendidos. A la vez nominal y verbal, el término no indica solo la centralidad espacial que sugiere el sustantivo “medio”, sino también una virtud dinámica y activa. Como sustantivo es la vía justa que indica el lugar adecuado y el momento propicio; como verbo, es el movimiento de la flecha que da en el pleno blanco (representado con la grafía 中). Al igual que el arquero que da en el centro de la diana en virtud de la simple precisión de su gesto, que le proporciona su perfecta y natural armonía con el Dao, el *zhōng* es pura eficacia del acto ritual”. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.38.

²⁴ HESIODO: “Trabajos y días”, v 225 y ss. en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid 2006, p.76 y 77 y KELSEN, H.: “La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución.”, en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*. Editora Nacional, México, 1979.

²⁵ Vid. al respecto, por ejemplo, SOFOCLES, *Edipo Rey* v. 22 y ss., Cátedra, Madrid, 2009, p.204 y también ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p.131 y ss. Asimismo puede considerarse al respecto el papel simbólico que aun hoy desempeña la Corona, por ejemplo, en la vigente Constitución española del 78, cuyo art. 56.1 establece: “El Rey es el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia...”, mientras que el 56.3 afirma: “La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad...”.

to de vista puramente externo²⁶ obviando el hecho de que la secuencia 天地君親師 “cielo, tierra, rey, padres, maestros” es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos, de sus fieles, 忠. Más aún, no se trata sólo de una mera presencia viva sino de una que incluye, que religa, vinculando literalmente en la secuencia²⁷, al fiel, al 忠 *zhōng*: el que tiene el centro en medio del corazón.

En efecto, el carácter 忠, “adepto”, “fiel” está compuesto por otros dos. El de arriba 中 *zhōng* “centro”, ya lo conocemos²⁸; un carácter a la vez nominal y verbal, el centro- el medio y la virtud que conlleva esa posición: la de la flecha en el centro del blanco. El otro, debajo, es el carácter 心 *xīn* “corazón”, un pictograma en el que se ven tres gotas de sangre deslizándose por los ventrículos. Con todo lo cual el fiel, el 忠 *zhōng*, es efectivamente el que lleva el centro en medio del corazón o, si se quiere y mejor, el que tiene el centro en el centro de su corazón.

Así las cosas, ya podemos completar nuestro análisis del marco previo filosófico, religioso y político en el que se mueve el confucianismo incluyendo en él también al fiel, esto es:

天
地
君
親
師
忠

²⁶HART, H.L.A.: *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México, 1980, p.110-111.

²⁷ CHENG, F.: *La escritura poética china, op.cit.*, p.29.

²⁸ Vid, supra nota 19.

Ni que decir tiene que esta visualización no es ajena a la tradición occidental ya que se compadece, *mutatis mutandis*, con la de un miembro de la *polis*, un ciudadano, un *polites*, sintiendo que “la ciudad es por naturaleza anterior a... cada uno de nosotros”, por decirlo con Aristóteles²⁹ y también, *mutatis mutandis*, con la tradición iusnaturalista clásica en su versión estoica. El perro que va atado a la parte trasera de un carro en movimiento y que no es sino el hombre, mientras que el carro simboliza el destino, la razón universal que, como ley eterna, determina el criterio del comportamiento al que debe ajustarse el perro. Si es inteligente, lo que hace es seguir dócilmente al carro; si se resiste, apoyándose en las patas de atrás, lo único que logra es ser arrastrado: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*³⁰.

Pero no procede entretener en mayores o menores paralelismos con la tradición occidental pues con todo esto aún no hemos analizado el confucianismo propiamente dicho sino sólo el marco que el confucianismo modifica. Veamos pues cuáles son esas modificaciones.

4.- EL CAMINO CONFUCIANO

Esto es algo que podemos hacer inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”³¹: las *Ana-*

²⁹ ARISTÓTELES: *Política* 1253 a, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1976, p.4.

³⁰ Vid. WELZEL, H. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Aguilar, Madrid, 1979, p.35.

³¹ “Conformando el núcleo del canon confuciano están los “Cinco clásicos” y los “Cuatro libros”. Los primeros son los textos que Confucio solía enseñar a sus estudiantes (la palabra china traducida como clásico significa “urdimbre”): el clásico de los cambios Yi Jing, el clásico de los documentos Shu Jing, también conocido como el clásico de la Historia) el clásico de la poesía Shi Jing el regis-

lectas 論語 *lún yǔ*, cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 *jūnzǐ*, el “gentleman”³², el “hombre de bien”³³ el “hombre superior”³⁴, el “hombre noble”³⁵.... y ello en contraposición al 小人, *xiǎo rén* al hombre 人, *rén* “pequeño”, “vil” 小 *xiǎo*. Una contraposición, por cierto, que sigue plenamente vigente en la China de nuestros días³⁶.

tro del Ritual Li Ji y los Anales de primavera y otoño (Chun Jiu). Hay un sexto clásico al que se hace referencia, el clásico de la música (Yue Jing) perdido durante la dinastía Han... Se considera que los “Cuatro libros” reunidos en un grupo por el especialista neoconfuciano Zhu Xi (1130-1200) concentran las enseñanzas de Confucio. En concreto están formados por las Analectas Lun yu, una recopilación de dichos y conversaciones del gran sabio chino recogidas por sus discípulos; el Mencio Mengzi, las palabras del célebre seguidor del mismo nombre y el Gran aprendizaje Da xue, así como Doctrina del medio Zhong yon, cada uno siendo en principio un capítulo del Registro del ritual. El Gran aprendizaje enseña que el primer paso para lograr el orden social es el cultivo y el refinamiento del individuo, y reivindica el ideal del soberano integro desde el punto de vista moral. El tema principal de la doctrina del centro es la interrelación del cosmos y la moral humana, la idea de que los seres humanos y la naturaleza conforman una unidad a través de la sinceridad del esfuerzo. Esos textos fueron las obras centrales de las oposiciones al funcionariado entre los años 1313 y 1905 y al mismo tiempo, constituyen la esencia del neoconfucianismo”. OLDSTONE MOORE, J.: “El confucianismo: Orden y virtud”, *op.cit.*, p.82-83.

³² Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects, New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2002, p.25.

³³ Así traduce CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, *op.cit.*, p. 60.

³⁴ Así traducen la expresión LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, Doncel, Madrid 1971, p.41 y PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*, *op.cit.* p.12

³⁵ Así traduce FOLCH, D.: *La construcción de China*, *op.cit.*, p.153.

³⁶ Uno de los mayores insultos que puede dirigirse hoy a un chino, tanto a un hombre como a una mujer, es precisamente llamarle 小人, pequeño/a, vil miserable; insulto que suele ir seguido de

Pero no procede abundar en esa vigencia sino examinar el universo semántico de 君子. Yendo a ello, el primero de los caracteres, 君 se recordará que era el central en la serie 天地君親師, y puede traducirse como “rey”. En cuanto al segundo 子 *zǐ* puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, —hijo varón— ya que, como se aprecia inmediatamente, es el pictograma de un niño pequeño envuelto en pañales. Con lo cual, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”.

En efecto, 君子 no es un término inventado por Confucio sino que ya aparecía en textos anteriores para designar a cualquier miembro de la nobleza³⁷. Ahora bien, Confucio manteniendo el uso del término, le da un sentido completamente nuevo: cualquiera, con independencia de que sea o noble por nacimiento, puede convertirse en 君子 y ello por medio de una educación adecuada³⁸.

Un sentido que cabe aprehender aún más atendiendo al contexto histórico en que Confucio lo formula: el final de la primera parte de la dinastía de los *Zhou orientales* 东周, en la época de los *Otoños* 秋, caracterizada precisamente por la descomposición del “orden feudal”³⁹. Una

la coletilla: 我是君子 “yo soy un hombre/una mujer de bien”, un/una 君子.

³⁷ LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, *op.cit.* p.61, CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, *op.cit.*, p.60 y Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects, New Essays*, *op.cit.* p.25. El término aparece también en LAO TSE. Vid., por ejemplo, *Tao Te King*, Ed. Bilingüe, Tecnos, Madrid, 2006, p.82.

³⁸ ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol.II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p.37.

³⁹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, *op.cit.* p.137-138.

descomposición que acabó en el “incontrolable horror”, en la “guerra de todos contra todos” del período de los “Reinos Combatientes”, 战国 (463-221 a.C.), quizás una de las épocas más convulsas de la historia china⁴⁰.

Un tiempo, pues, en que se inicia la ruptura del marco del confucianismo: 天地君親師...忠. Ya no había un rey que asegurase la armonía natural-social 和 sino diversos reinos, —los futuros Reinos Combatientes—, que pugnaban entre sí. Diversos 君子 *jūnzǐ*, diversos hijos del rey, —cada uno de ellos con el cetro, 尹— peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos.

La solución de Confucio para esa quiebra del centro armonizador del mundo natural/social no es restaurarlo, sino trasladarlo, repartirlo. Trasladar el centro, el poder a cualquiera de los adeptos a los que ahora, con independencia del nacimiento, se les da también el cetro 尹; se les hace sustentadores de la armonía natural-social 和, se les hace literalmente “príncipes” y ello por medio de la educación apropiada.

Con todo lo cual la visión previa del mundo, el marco de confucianismo, resulta ciertamente modificada:

天
地
君
親
師

Vid. también: Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed), *Confucius and the Analects. New Essays*, op.cit., p.6.

⁴⁰ SMITH; H.: *Las religiones del mundo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, p.189.

君
子

Así las cosas, no resulta fácil traducir la expresión 君子, pues no parece haber vocablo en nuestro idioma que recoja todo su universo semántico: “príncipe por educación que armoniza naturaleza y sociedad”, de modo que parece razonable mantener el término tal cual, sin verterlo al castellano, sirviéndonos en adelante de su transcripción alfabética, *jūnzǐ*.

Ello supone, por cierto, una novedad en nuestro análisis y es que hasta aquí no habíamos encontrado ningún término que no pudiéramos traducir. Pero no procede entretenerse en comparaciones con las concepciones occidentales pues aún nos falta analizar las virtudes que permiten a cualquiera convertirse en 君子 *jūnzǐ*.

En efecto hasta aquí no hemos hecho mención alguna a las virtudes cuya práctica permitiría a cualquiera convertirse en 君子 *jūnzǐ*, realizar el 道, el camino confuciano⁴¹. Una omisión que, sin embargo y al igual que ha sucedido en otras ocasiones a lo largo de este trabajo, resulta fácil de solventar pues la referencia a tales virtudes sigue estando presente en la China contemporánea. Lo cual por cierto, es una muestra más de la influencia del confucianismo sobre la civilización china si es que, acaso, se sigue precisando de pruebas semejantes.

Así, no resulta extraño el uso tanto escrito como oral de los caracteres corres-

⁴¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.149

pondientes a las virtudes clásicas confucianas: 文, 恕, 德, 孝, 禮, 仁... que suelen traducirse respectivamente como sabiduría, compasión, virtud, piedad filial, ritos, humanidad⁴²... Ahora bien, tal y como se justificó convenientemente en su lugar y se ha ido comprobando a lo largo de estas líneas, no podemos conformarnos con la traducción habitual sino que hemos de analizar cada uno de esos caracteres para tratar de aprehender el universo semántico que cada uno de ellos incorpora .

Yendo pues a ello, la primera de esas virtudes es 文 wén. Literalmente “lenguaje”, “escritura” y, en efecto, el carácter se compone de otros dos: 丷 diǎn/pluma (como se puede imaginar sin mayores problemas) y 又 yòu, mano derecha. Con todo lo cual, 文 wén literalmente significaría la mano que sostiene una pluma o, si se quiere, “la pluma que sale de la mano”, esto es, “escritura”, “lenguaje”.

Ahora bien y por extensión, esa mano que sostiene una pluma, 一y que forma parte de palabras como civilización y cultura—, podría traducirse sin mayores problemas como las “artes de la paz”: música, pintura, poesía... en suma, la cultura en su expresión estética y espiritual⁴³. Unas artes de la paz en oposición, desde luego, a las de la guerra. y es que, según Confucio, la práctica de las “artes de la paz” contribuye a, por así decirlo, “transformar la naturaleza humana”⁴⁴; a convertir a cualquiera en 君 jūnzǐ. Con lo cual ciertamente volvemos a la dimensión política a que antes se aludía precisándola:

la reorganización política y la educación personal no serían sino dos caras de la misma moneda⁴⁵. El cultivo de uno mismo, el auto-refinamiento, “alimentar las semillas de bondad que crecen en el interior de todos los corazones”⁴⁶, términos con los que bien podría traducirse 文, serían, pues, medios para la transformación en 君子, jūnzǐ y con ello para restaurar la armonía rota por la “guerra de todos contra todos” de la época de los Reinos Combatientes.

La segunda de las virtudes confucianas es 恕, shù. Un carácter que se traduce habitualmente por “perdonar” y que está compuesto por otros tres. En la parte inferior abajo 心 xīn/ corazón, (un carácter que, sin duda, no ha de resultar extraño a estas alturas) y, encima de él, otros dos caracteres. El primero de ellos a la izquierda, 女 nǚ/mujer, (no resulta difícil imaginar una mujer arrodillada con los brazos entrecruzados sobre el pecho) y el segundo, a la derecha, 口 kǒu/boca; un carácter que asimismo ya conocemos pues es el inferior de 君: la boca del que tiene el cetro en la mano, del monarca. Con todo lo cual el carácter completo 恕, shù podría efectivamente traducirse como “perdonar”: una mujer que habla desde el corazón, “de la forma conveniente”.

Ahora bien, aunque esa traducción no sea incorrecta, sin embargo no abarca todo el universo semántico carácter 恕, shù, que ciertamente permite traducciones como “indulgencia”⁴⁷, “reciprocidad”⁴⁸ e

⁴² Vid, por ejemplo, TRUYOL Y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1, *op.cit.*, p.65.

⁴³ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, *op.cit.*, p.210.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, *op.cit.*, p.159.

⁴⁶ En palabras de MENCIO, *op.cit.*, por LO, V. “Curación y medicina” en SHAUGHNESSY, E.L. (ed.): *China*, *op.cit.*, p.158.

⁴⁷ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, *op.cit.*, p.62.

incluso algunas otras afines si atendemos a la siguiente cita de las *Analectas*:

“Zi-gong asked: Is there a single word which can be a guide to conduct throughout one’s life?”

The Master said: It is perhaps the word “Shù”. Do not impose on others what you yourself do not desire.”⁴⁹

Desde luego, no hacen falta muchas palabras para glosar esta traducción de 恕, *shù*: “No bagas a los demás lo que no quieres que los demás te hagan” pues estamos ante la formulación negativa de la regla de oro. Una regla que, como es bien sabido, no resulta en absoluto extraña a nuestra tradición donde aparece formulada positivamente:

“Así que todas las cosas que quisieseis que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque ésta es la ley y los profetas”⁵⁰.

Pero no procede, una vez más, entretenerse en establecer comparaciones y similitudes entre ambas tradiciones pues lo que importa aquí y ahora es señalar que, para convertirse en 君 *jūn* ǎ además de 文 *wén*, de auto-refinamiento, de un cultivo de las “artes de la paz” que es, al mismo tiempo una acción política, se precisa de 恕, *shù*: “tratar a los otros como se quiere que le traten a uno”, que, por lo mismo, también resulta ser una acción política.

La tercera de las virtudes confucianas es 德 *dé*. Carácter que suele traducirse por “moral” y que se compone de otros cinco

caracteres. El primero, a la izquierda, separado de los demás, 彳 *chì*/andar, caminar; mientras que los otros cuatro, agrupados en la parte derecha, serían de abajo arriba: 心 *xīn*/corazón, (carácter que ya hemos visto repetidamente), 一 *yī*/uno (no hace falta explicar que se trata del principio de la numeración) 十 *shí*/diez y finalmente, 目 *mù*/ojo, (carácter que ya vimos en su momento), con lo cual, literalmente 德 *dé*, es caminar 彳 con el corazón 心 de uno 一 como si diez 十 ojos 目 te observaran.

Ciertamente el carácter es lo bastante gráfico como para no discutir la traducción de 德 *dé* por “moral”, pero ello no obsta para ilustrar la traslación, la ampliación de sentido que experimenta en la enseñanza confuciana y que llevaría a traducir dicho carácter también como “poder”, con la implicación política consiguiente. Así, 德 *dé* “pasear con el corazón de uno en la mano como si diez los ojos te vieran” significa evidentemente, que uno no tiene nada que temer de la mirada ajena, que puede pasear sin temor alguno de modo que, paradójicamente, el que así pasea se acaba convirtiendo en ejemplo para los que le miran y tiene, por tanto, “poder”, el poder del ejemplo. Con todo lo cual 德 *dé* significa moral y al tiempo “poder”, el poder del ejemplo moral⁵¹ y también político, si es que así, clara y distintamente puede hablarse, dado que, como hemos visto repetidamente para Confucio, la reorganización política y la educación personal no serían sino dos caras de la misma moneda.

⁴⁸ KÜNG, H.: *En busca de nuestras huellas*, op.cit., p.151.

⁴⁹ CONFUCIO, *The Analects* xv, 24, ed, op.cit., p. 229.

⁵⁰ Mateo VII, 12.

⁵¹ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.209.

La siguiente virtud confuciana 孝 *xiao*, se expresa asimismo en un carácter tan gráfico que su sentido se hace inmediatamente evidente. Está compuesto por otros dos caracteres superpuestos. El de abajo 子 *zǐ/hijo* ha de resultar familiar a estas alturas pues es el segundo de los caracteres que conforman 君子 *jūnzǐ* “hijo del monarca por educación que asegura la armonía al estar situado en el centro de la secuencia natural-social”, si se nos permite utilizar, por última vez, la perífrasis que vimos en su momento. Por lo que toca al carácter situado en la parte superior, se trata de 老 *lǎo/viejo*, y efectivamente no resulta difícil imaginar a un anciano de pelo ralo caminando con ayuda de un bastón. Con todo lo cual, el carácter 孝 *xiao* ha de traducirse como la piedad filial, la piedad del hijo que lleva a hombros a su padre, que cuida de sus mayores. Una imagen que no resulta en absoluto extraña a la tradición occidental, pues evoca inmediatamente la huida de Eneas de Troya con su anciano padre, Anquises, a hombros⁵².

Pero si esa imagen resulta familiar en Occidente no tiene ni de lejos la importancia de que ha gozado y aún hoy goza en China. Y es que 孝 *xiao*, la práctica del amor filial, no sólo ocupa toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, implicando la obligación de los hijos de cuidar de los padres⁵³ sino que es, además, el modelo para las llamadas cinco relaciones constantes: entre padres e hijos, maridos y mujeres, hijos mayores e hijos menores, amigos mayores y amigos

menores, y gobernantes y súbditos⁵⁴. Con lo cual, por cierto volvemos una vez más a la dimensión política, por decirlo en términos occidentales, de la enseñanza confuciana.

La última de las virtudes que permiten convertir a cualquiera en 君子 *jūnzǐ* es 禮 *lǐ*. Un carácter que está compuesto del radical de la cosas sagradas, 礻 *shì*, al que se añade la representación esquematizada de una sopa de cereales, 曲 *qū*, en una copa de sacrificio 豆 *dòu* y significa originalmente vasija de sacrificio y, por extensión, el rito del sacrificio⁵⁵, el “ritual”. Una traducción que difícilmente cabe obviar ya que es universal y es así como se encuentra en todas las lenguas europeas a partir del siglo XVIII⁵⁶.

Sin embargo, esa traducción se queda corta pues, al igual que ha ocurrido en otras ocasiones y singularmente con 君子, Confucio realiza un cambio de sentido del término a resultas del cual no es el aspecto propiamente religioso del sacrificio lo que interesa sino la actitud ritual de quien participa en él⁵⁷. Una actitud ante todo interior, impregnada de la importancia y de la solemnidad del acto y que se traduce exteriormente en comportamiento formal controlado⁵⁸.

Pues bien Confucio traslada ese comportamiento controlado a toda la conducta social de forma que, ciertamente, cabe traducir, sin mayores problemas 禮 por

⁵² VIRGILIO, *Eneida*, Libro segundo, Espasa, Madrid, 1976, p.43-44.

⁵³ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.150.

⁵⁴ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.206.

⁵⁵ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.66.

⁵⁶ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.152.

⁵⁷ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.66.

⁵⁸ *Ibidem*.

“politesse”, “manners”⁵⁹: maneras, modos, modales... Unas maneras que acaban constituyendo “la humanidad de un grupo humano y de cada hombre dentro de ese grupo” e incluso “el criterio de distinción entre el hombre y la bestia, entre los seres civilizados y los “bárbaros”⁶⁰. Con lo cual, una vez más, volvemos al componente político, —cívico/urbano, si se prefiere—, de la educación confuciana.

Así las cosas, tras todo el análisis anterior cabría pensar que ya tenemos el elenco de las virtudes político-religiosas, por así decirlo, cuya práctica permite a cualquier convertirse en 君子 *jūnzǐ*: 文, 恕, 德, 孝, 禮... pero no es así pues nos falta la más importante: 仁 *rén*. La virtud que hace funcionar todo el sistema⁶¹, la “gran idea nueva de Confucio”⁶², la “virtud de las virtudes”⁶³. Procede, pues, corregir nuestro error y pasar a analizar esa primera virtud confuciana: 仁 *rén*, que habitualmente se traduce como “humanidad”, “benevolencia”...

Ahora bien y tal y como hemos hecho con los demás caracteres, no procede asumir la traducción habitual sino que hemos de empezar nuestro análisis por el examen de los dos caracteres que la componen. El primero de ellos 人 *rén*, hombre, por cierto, ya lo conocemos, pues fue objeto de atención al principio de estas líneas cuando analizamos la expresión 儒家, *rú jiā* “confucianismo”, “escuela de los

letrados” o, mejor y como vimos, “escuela de los hombres que son necesarios como la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas”, escuela de los hombres que armonizan naturaleza y sociedad.

En cuanto al segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”⁶⁴ como es el caso. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano⁶⁵. Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a

⁶⁴ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p. 151.

⁶⁵ “El objetivo de aprender es, pues, convertirse en “hombre de bien”. En otras palabras —las de un gran pensador confuciano del siglo XI— “aprender es aprender a hacer de uno mismo un ser humano”. No se podría expresar mejor que ser humano es algo que se aprende y que constituye una finalidad en sí. Es incluso el valor supremo, no hay otro más elevado. Como todos los pensadores chinos, Confucio parte de una constatación muy simple y al alcance de todo el mundo: nuestra humanidad no es algo dado, sino que se construye y se teje en el intercambio entre los seres y en la búsqueda de una armonía común. Toda la historia humana así como nuestra experiencia individual están para ponernos ante la evidencia de que nunca somos suficientemente humanos y que la posibilidad de superación en este aspecto es infinita.” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.60-61.

⁵⁹ McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*, op.cit., p.126.

⁶⁰ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.67-68.

⁶¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.151.

⁶² CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 61.

⁶³ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.202.

un hombre verdaderamente humano”⁶⁶ y que permite armonizar el todo natural social.

hacerse humano. Esbozar esa síntesis supera, sin embargo, los límites asignados a estas líneas⁶⁸.

5.- A MODO DE CONCLUSIÓN

Ya tenemos pues una caracterización completa del “confucianismo”, de la “escuela de los letrados” en la que como se ha visto apenas si cabe distinguir entre filosofía, política y religión. Una mezcla que precisamente por ello quizás sea de la mayor utilidad en una situación como la crisis presente que, al parecer, se caracteriza por la disociación entre elementos, por no tener suficientemente en cuenta la interrelación, la necesidad de armonía entre naturaleza y sociedad como se muestra sin ir más lejos en amenazas como las de cambio climático causado por la propia humanidad⁶⁷.

Una falta de armonía que cabe apreciar, incluso, en la forma de gobierno tenida hoy por hoy como la mejor: la democracia y que, sin embargo, se reduce literalmente al mero poder del pueblo, sin alusión alguna al entorno en que ese poder se ejerce y a la consiguiente necesidad de armonía con él.

Así las cosas quizás convendría incorporar, *mutatis mutandis*, a nuestra filosofía, nuestra política y religión una filosofía-política-religión que pone el acento en la necesidad de armonía entre naturaleza y sociedad y en la perpetua construcción de la humanidad; en el perpetuo empeño de

⁶⁶ FOLCH, D.: *La construcción de China*, *op.cit.*, p.151.

⁶⁷ Vid. ARRIBAS, F.: La miseria del negacionismo climático: el pensamiento liberal y la sostenibilidad ecológica, en *Sistema*, n°214, Madrid, 2010, pp.81-100.

⁶⁸ He esbozado una posible síntesis en *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, n°23, junio de 2011, p 131-159. ISSN 11-38-9877.