

## CONFUCIO Y EL RITUALISMO ETICO

Confucio (cuyo nombre en Chino es K'ong fu tse o, más simplemente, K'ong tse) es un personaje histórico y ya nadie se atreve hoy, superado el afán hipererótico de la ciencia del siglo XIX, a dudar de ello (1).

Es, sin duda, también un símbolo y un arquetipo, y puede decirse que difícilmente una determinada cultura haya logrado nunca encarnar sus ideales en un hombre, como la cultura china lo ha logrado en el maestro Kong, el "Maestro" por antonomasia. También es verdad que el mismo trasciende su época y tiene algo que decir a todos los hombres, pero precisamente porque tuvo algo muy importante que decir a su gente y a su tiempo.

En el pequeño estado de Lu, al este de Chou, vivía durante la primera mitad del siglo VI a. C. un modesto oficial, comandante de la ciudad de Cheu (hoy Kiu fu), llamado Chu liang hi. Era un hombre venido a menos, pues descendía de la ducal familia de los Sung y, a través de la misma, su genealogía se remontaba a la antigua dinastía imperial de los Shang. Casado en segundas nupcias tuvo, a los setenta años, en el 551 a. C., un hijo a quien dio el nombre personal de K'ieu a quien la posteridad conocería con el apellido familiar de K'ong.

---

(1) Cfr. E. V. ZENKER, *Histoire de la philosophie chinoise* - Paris, 1932, págs. 119-120.

(2) *Memorias históricas*, cap. LXVII.

Según el *Che ki (Memorias históricas)* éste pasó su niñez y juventud en la indigencia (2). Ni bien tuvo edad para ello comenzó a trabajar a fin de procurarse el sustento. El *Lun Yü (Analectas o Conversaciones de Confucio)* pone en su boca las siguientes palabras: “En mi juventud era yo muy pobre, por eso he aprendido muchos oficios” (3).

A los veinte años ingresó, como superintendente de los graneros, en la administración pública, y poco después se le nombró inspector del ganado. Estos empleos, relativamente modestos, a los cuales le obligaba la necesidad, no fueron, sin embargo, atendidos con negligencia.

Una prueba de ello la da el hecho de que, al nacer su primer hijo (Confucio se había casado a los diecinueve años) el soberano le enviara como presente ritual una carpa. Agradecido ante esta deferencia, el joven burócrata dio a su primogénito el nombre de “Li”, que significa “carpa”.

Al fallecer su madre se retiró de la vida pública y, conforme a las prescripciones del ritual, guardó luto durante tres años. Este período de recogimiento y soledad parece haber sido decisivo en su vida: honda meditación y asiduo estudio le señalaron la vocación definitiva. Ya por entonces se le consideraba como un sabio maestro. Numerosos jóvenes, ansiosos de aprender, comenzaban a rodearlo.

Su enseñanza se reduce en los comienzos al ritual, la escritura, la aritmética y la retórica. No tiene otro objeto inmediato sino el de formar hombres aptos para los puestos públicos y los cargos de gobierno. Más tarde el plan de estudios se amplía con la inclusión de otras disciplinas afines: historia y poesía, ética y política. En ningún momento, sin embargo, parece haber incluido entre sus enseñanzas el arte de conducir carros y el de disparar flechas, que formaban parte de las ar-

---

(2) *Analectas*, IX 6.  
*Analectas*, XV 1.

tes liberales y que él, como hijo de un militar, debía conocer (4).

Poco después de concluido su luto ritual, en el 525, emprendió un viaje a Lo, capital del Imperio, donde permaneció aproximadamente un año. Allí sostuvo, según la tradición, una entrevista con el archivero imperial Lao tse. En todo caso aprendió mucho de los archivos mismos, aunque ya por esta época el fin principal que lo impulsaba a viajar era el deseo de transmitir sus enseñanzas ético-políticas a príncipes y gobernantes.

Vuelto al estado natal de Lu, continuó su magisterio durante varios años, pero se mantuvo siempre al margen de las luchas del partido. A pesar de ello cuando su soberano debió marcharse al exilio el año 516 le siguió con todos sus discípulos.

Y en el vecino estado de Ch'i, a la vez que estudiaba con deleite la música del país, se puso en contacto con el Duque King. Incansablemente, como su cuasi contemporáneo Platón, intentaba encontrar un gobernante que realizara sus ideales ético-políticos. Pero el soberano de Ch'i, aun cuando lo honró y reverenció como a un sabio, no se decidió a seguirlo como a un maestro: "Soy demasiado viejo para utilizar sus servicios", dijo excusándose. Y Confucio retornó a Lu.

Algunos años más tarde fue nombrado gobernador de la ciudad de Chung-tu, en dicho Estado, y tuvo ocasión de aplicar por sí mismo, aunque en pequeña escala, sus principios políticos. Esto, si nos atenemos al testimonio de sus discípulos, produjo efectos verdaderamente maravillosos. En vista del éxito y ante tales muestras de sabia eficacia, el Duque lo nombró primero, ministro de obras públicas y luego, ministro de justicia. El resultado fue entonces aún más sorprendente y en su calidad de supremo juez del Estado logró Confucio (siempre de acuerdo a las mismas fuentes) un éxito que no habría desde-

---

(4) Cfr. LIU WU-CHAI: *A short history of confucian philosophy*, London 1955, págs. 19-20.

ñado el propio Lao tan: hizo inútiles las leyes penales y dejó sin trabajo a los jueces; el crimen y el delito desaparecieron. Por otra parte, trabajó en diversas reformas administrativas y como diplomático logró un brillante triunfo sobre el vecino estado de Ch'i.

Todo esto no impidió que el Duque acabara por desoir sus consejos y se entregara a una vida de disolución.

El Maestro dejó una vez más su patria y se inició entonces (496) para él, un período de errante exilio a través de las diversas cortes feudales.

Durante trece o catorce años peregrinó sin cesar, de un Estado a otro aconsejando, predicando, enseñando. Convencido de que toda reforma verdaderamente fructuosa debía proceder de arriba para abajo, no se dirigía en general ni a los pueblos ni a los individuos comunes sino a los príncipes y a quienes podían por su poder o influencia poner en práctica una reforma general y descendente. En ningún lugar permaneció más de dos o tres años y aunque muchas veces creyó entrever una esperanza, jamás obtuvo éxitos reales.

Verdad es que, a diferencia de Platón, nunca fue aprisionado ni vendido como esclavo, pero no dejó de correr serios peligros.

Abatido y descorazonado retornó a su tierra natal. Reinaba allí un nuevo duque. Y Confucio no pudo, a pesar de todo, resistir al deseo de un último intento. Como en casi todos los casos fue recibido con grandes muestras de consideración, se lo reverenció y se lo honró, pero se hizo caso omiso de sus enseñanzas: ya no le quedaba nada por hacer sino retirarse a la vida privada.

Sus últimos años los dedicó a una intensa tarea literaria. Recogió, ordenó y clasificó gran cantidad de materiales. Verdadero erudito, fue ante todo editor, antólogo y filólogo. Pero puso en esta labor su espíritu íntegro y por tal motivo el nombre de Confucio se vincula indisolublemente a los clásicos. A través de éstos quiso legar a la posteridad la palabra que no habían sabido recoger sus contemporáneos.

“Los príncipes carecen ya de discernimiento, dijo un día. En todo el Imperio no hay uno solo que sea capaz de tomarme como maestro. Mi hora ha llegado”. Poco después moría.

Era, según la tradición, el día 11 del mes cuarto del año 478 antes de Cristo.

Confucio fue el primer escritor en la historia china. Lo fue, al menos, en el sentido de haber “hecho libros”. Su labor como funcionario primero, su fama como maestro después, le dieron acceso a numerosos archivos donde se guardaban en tabletas de bambú los materiales más o menos ordenados de una literatura muy antigua que había servido de base a la educación de los nobles, por lo menos desde comienzos de la dinastía Chou.

Estos materiales seleccionados, depurados y ordenados en forma de libros por Confucio constituyen luego los “Clásicos”. Aunque no hubiera hecho otra cosa la deuda con él contraída por la literatura china sería enorme.

Sin embargo, hizo algo más. En lo que se refiere al *Libro de las Odas* y al *Libro de la Historia* su labor fue de editor y de filólogo. El *Libro de los Ritos*, tal como hoy se conserva proviene de la época de los Han y no se puede admitir que haya sido obra del mismo K'ong, aunque sus editores utilizaron probablemente tanto los materiales recogidos por él como sus observaciones sobre la rectificación de los ritos.

El *Libro de las Mutaciones*, que la tradición atribuye al rey Wen, fundador de la dinastía Chou, y a su hermano el Duque de Chou, es tal vez el más antiguo escrito literario de China. Confucio se interesó mucho por él hacia el final de su vida, pero no parece probable que haya intervenido, como muchos de sus discípulos supusieron, en la redacción de los diez apéndices que constituyen un comentario filosófico del mismo. Su papel aquí se reduce al de un mero transmisor del texto antiguo.

En lo que toca a los *Anales de primavera y otoño*, se lo puede considerar como compilador y autor a un mismo tiempo. Esta obra, que no es sino una crónica bastante árida del reina-

do de doce soberanos de Lu (desde 722 a 481 A.C.), era para el propio Maestro su trabajo más importante y personal. Así lo dan a entender las palabras que le atribuye el *Meng tse*: “Si alguien reconoce mi gloria en el futuro será por los *Anales de primavera y otoño*. Si alguien en el futuro me condena será asimismo por los *Anales de primavera y otoño*”(5).

Las *Analectas* o *Conversaciones de Confucio* (Lun Yü) que, junto con las *Memorias históricas* (Che ki) de Ssema tan, constituye la principal fuente para el conocimiento de la vida y palabras del Maestro; viene a ser una recopilación debida probablemente a los discípulos de sus discípulos, depositarios de la tradición oral de la Escuela.

Si Confucio puede ser considerado como “el primer escritor” chino, en cuanto fue el primero que por su cuenta escribió y editó libros, con más razón todavía se lo debe recordar como “el primer maestro”, en cuanto fue el primero que por su cuenta abrió escuela y admitió discípulos. Hasta ese momento nadie se había atrevido a enseñar sino como funcionario del Estado o como representante de la comunidad. Por otra parte, la enseñanza se limitaba a los jóvenes nobles y tenía un carácter eminentemente clasista y aristocrático.

Confucio, educador ante todo, quiere comunicar su sabiduría a cuantos deseen recibirla, guiar a cuantos necesiten ser guiados e iluminar a todos los que anden a oscuras. Abre las puertas de su escuela a nobles y plebeyos por igual: “No hay clases sociales en la educación” (6), dice. Y ello constituye toda una revolución para la época. Sus discípulos llegan a ser millares, según fuentes algo posteriores. Son, en todo caso, muy numerosos, y casi todos ellos, que sienten una gran veneración por el Maestro, ocupan luego altos cargos en la administración y el gobierno o adquieren por su parte fama como maestros. De tal manera la escuela se extiende y arraiga ya desde los días de su fundador en todos los ámbitos del Imperio. En ge-

---

(5) *Meng tse*, III, cap. 2, 8-9.

(6) *Analectas*, XV 38.

neral, sus miembros son conocidos con el nombre de “yu”, que quiere decir aproximadamente “letrados”. El término se representa mediante un ideograma que comprende dos caracteres: “hombre” y “debilidad”, lo cual puede parecer un tanto extraño, pero es bastante significativo. En efecto, el nombre “yu” se aplicó primero y ante todo a los descendientes de antiguas familias aristocráticas (según algunos, del patriado Shang; según otros, de la nobleza Chou) venidas a menos, que para poder ganarse la vida pusieron al servicio de reyes y señores feudales sus conocimientos sobre ritos, música, historia y poesía. A esta clase de hombres, expertos en ceremonias y ricos sobre todo de saber ritual, que solían recorrer el país y especialmente las cortes, presidiendo como maestros de ceremonias los diferentes actos de la vida pública y privada según las complejas y minuciosas prescripciones del antiguo ritual, pertenecía sin duda el mismo Confucio (1). De él pasó el nombre a la Escuela cuyos miembros, por otra parte, eran preparados ante todo para el gobierno y la administración mediante el estudio del ritual.

Este hecho, así como el carácter de su actividad literaria dirigida principalmente, según dijimos, a recoger, editar y transmitir escritos ya existentes, podría tentarnos a considerarlo como un mero divulgador de la cultura antigua. El mismo, según palabras del *Lun Yü* dijo: “Yo transmito, nada invento” (chu erh pu tso) (2).

Es evidente, sin embargo, que en esa misma transmisión había ya mucho de original y de creador (3). Basta observar el modo con que Confucio transmite las enseñanzas tradicionales para darse cuenta de todo lo que pone de sí: interpreta, generaliza, compara y encuentra en todo un sentido universal que los simples “yu” estaban muy lejos de sospechar. Así, por ejemplo, leemos en el mismo *Lun Yü*: “Las odas (del *Lide las*

---

(1) Cfr. LIU WU-CHI, op. cit., pág. 14 y sigs.

(2) *Analectas*, VII 1.

(3) Cfr. FONG YEOU LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1952, pág. 59.

*Odas*) que son trescientas, pueden resumirse en uno de sus versos: Que nuestros pensamientos sean puros" (10).

De hecho, lo que elevó a Confucio por encima del nivel de un simple "perito en ceremonias", lo que lo hizo un "gran yu" y no simplemente un "pequeño yu", lo que constituye su mayor originalidad y le confiere un lugar junto a los grandes maestros de la Humanidad, es el haber elevado al plano universal de la eticidad, las ceremonias, la música y la poesía tradicionales.

El ritual (li) que era en la China de los Chou una representación simbólico-plástica de la realidad humana y cósmica (11), es interpretado a la luz de conceptos éticos de significación universal, con lo cual realiza Confucio una tarea análoga (aunque en un contexto muy distinto), a la que en Grecia hace Pitágoras respecto del orfismo. La poesía, el ritual y la música (que en realidad constituyen un todo único) son puestos al servicio de la moral: "Con *Los Poemas* suscita sentimientos, con los ritos indica a cada uno el papel que le corresponde, con la música promueve la unidad" (12).

El ritual, por otra parte, tenía una extensión tan grande que incluía la misma designación de los objetos, de tal modo que, nombrar una cosa constituía ya un rito y el lenguaje venía a ser así un sistema ceremonial.

Para comprender por qué vías el ritual es elevado al plano de la universalidad ética nada mejor que exponer las ideas de Confucio sobre "la rectificación de los nombres".

El nombre con que se mienta una cosa representa la esencia misma de la cosa: nombrar un objeto equivale a hacer patente su naturaleza. El principio de todo error y de todo mal consiste en aplicar a una cosa un nombre que no le corresponde porque de la confusión del lenguaje se sigue obviamente el error del juicio y del error del juicio proviene la conducta ma-

---

(10) *Analectas* II 2.

(11) Cfr. M. GRANET, *La pensée chinoise*, p. 389 sigs.

(12) *Analectas*, VIII 8.



la <sup>(13)</sup>. Por eso, cuando su discípulo Chung Yu le preguntó cuál sería la primera medida que tomaría si el príncipe de Wei le encomendara el gobierno, Confucio respondió: “En primer lugar sería preciso rectificar los nombres”. Y como Chung Yu se mostrara extrañado ante esta contestación, explicó: “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” <sup>(14)</sup>.

Ahora bien, este propósito fundamental que Confucio se asigna no difiere en esencia del que su contemporáneo Sócrates se asignó en Atenas, en el otro extremo del mundo civilizado. Si Confucio en lugar de apuntar directamente a los conceptos se refiere a los nombres (con los cuales por otra parte vincula de un modo tácito pero obvio a los conceptos) es precisamente porque su punto de partida, más aún, su permanente “background”, es el ritual y porque para él el acto lingüístico de “nombrar” sigue siendo, en principio, un acto ritual (como no podría serlo el acto mental de formar un concepto).

La finalidad ética de la rectificación confuciana de los nombres equivale, en resumen, a la finalidad ética de la inducción socrática.

“Cuando el duque Ching del Estado de Ch’i le preguntó sobre las características del bueno gobierno, contestó: Que el príncipe sea príncipe; el ministro, ministro; el padre, padre; el hijo, hijo.” <sup>(15)</sup>. En otras palabras: el bien consiste en que cada uno sea lo que es y obre de acuerdo a su esencia y a su “nombre”.

El ritual, y junto con él, el lenguaje, han sido instituidos por los sabios reyes de la antigüedad (los fundadores de la civilización, según la historia mitológica) precisamente porque éstos conocían de una manera más clara y directa la esencia de las cosas.

---

<sup>(13)</sup> Cfr. FONG YEOU LAN, *op. cit.*, pág. 60.

<sup>(14)</sup> *Analectas*, XIII 3.

<sup>(15)</sup> *Analectas*, XII 11.

Pero tanto los ritos como los nombres pueden corromperse y adulterarse y de ahí la necesidad de una restauración de los mismos, que compete sancionar a los reyes pero de acuerdo a las indicaciones de los sabios y expertos, entre los que K'ong se contaba.

Verdad es, por otra parte, que ese mismo conocimiento de las esencias y de las normas se halla grabado en la razón de todos y cada uno de los hombres, por lo cual dice: "La verdad no está fuera del hombre; si lo estuviera, ya no sería verdad" (16).

Confucio distingue, en cierta manera, como los sofistas griegos, la norma "según la naturaleza" (o ley natural) y la norma "según la convención" (o ley positiva) pero, como Sócrates, no las opone radicalmente: las leyes positivas, en la medida en que no se ha oscurecido por la ignorancia el innato poder de la razón para distinguir el bien del mal, no son sino especificaciones de esa ley natural.

En el fondo Confucio al igual que Sócrates se asigna a sí mismo una función de "partero" de las almas puesto que, como dice el *Chung Yung* (Doctrina del Medio): "La regla de nuestras acciones consiste en la observancia de la ley natural. Enseñar consiste en sacar a luz esta regla" (17).

Si le preguntamos, sin embargo, quién ha puesto en nuestra razón esa regla y, por consiguiente, también los conceptos que representan las esencias y que se traducen en los nombres, Confucio no nos contesta directamente. Tampoco lo hace Sócrates.

Pero así como más tarde Platón desarrolla a partir de aquí su doctrina de la anamnesis y de la contemplación de las Ideas subsistentes por parte de las almas separadas en el "tápos hiperuranios", así también el nieto de Confucio, Tse sse en el ya citado *Chung Yung* (en el que se insinúa ya la búsqueda de una fundamentación metafísica de la ética confucia-

---

(16) *Chung Yung*, XII.

(17) *Chung Yung*, I.

na) nos dice que: "La voluntad del Cielo se llama la ley natural" (18), lo cual equivale a afirmar que el fundamento último de la misma se halla en el Cielo y que éste es quien la ha grabado en la razón humana.

Es verdad, por otra parte, como bien lo hace notar Maspero, que para Confucio el obrar moralmente significa realizar en el orden humano una armonía cuya consecuencia (y cuya sanción) será la armonía en el orden natural: el mal moral trae como castigo una perturbación en la naturaleza (19).

Pero esta interacción entre lo moral y lo cósmico, en última instancia parece suponer para Confucio la existencia del Cielo (t'ien) o del "Señor de lo Alto", esto es, de un Dios personal que promulga, fomenta y sanciona el orden cósmico y en consecuencia también el orden moral (20).

Desde el comienzo de la época de los Chou, por lo menos, la religión popular concebía al Cielo como el Soberano justo y bondadoso del Universo.

Esta noción (que no implicaba en verdad la idea de Creación) aparece supuesta en todo el pensamiento de Confucio.

De una manera análoga Sócrates alude a veces a Dios y lo supone (lo cual no impide que luego se lo acuse de ateísmo y de introducir nuevas deidades) a través de sus inquisiciones ético-políticas. La idea de Dios se había formado en Sócrates en oposición a la creencia popular o al margen de ella, por influjo de los filósofos presocráticos (de Anaxágoras especialmente) y el carácter personal no aparece allí muy claro.

En Confucio esto resulta, en cambio, algo menos discutible. El cielo es un ser que conoce. "El que conoce es el Cielo" (21). Es también un ser que quiere, ama y odia. A El somete su

---

(18) *Chung Yung*, I.

(19) Citado por Chow Yih Ching, *La philosophie chinoise*, París, 1961, pág. 13.

(20) Cfr. CHOW YIH CHING, *Ibid.*, pág. 15 y sigs.

(21) *Analectas*, XIV 35.

vida y su conducta: "Si he obrado mal, que el Cielo me reprobe. Al Cielo, que me conoce, me remito" (22).

Sin embargo, Confucio, no menos que Sócrates, rehuyó siempre toda discusión y toda especulación teológica.

En verdad para ambos la noción de Dios más que un concepto rigurosamente tal era una idea supuesta, casi kantianamente postulada.

Ni en uno ni en otro encontramos nunca un intento de definición o siquiera de caracterización de la divinidad.

Más aún, así como Sócrates no quiere ocuparse de la Naturaleza y del Cosmos (con el cual se vincula necesariamente para él el concepto de Dios) antes de averiguar qué es el Hombre y cuáles son sus deberes, así Confucio niega que se pueda hablar de los espíritus y de la muerte cuando no se ha explorado todavía el ámbito de la vida humana: "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— 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" (23).

En verdad, el centro de toda la enseñanza confuciana, el foco de todo su interés es el Hombre. Tampoco en esto difiere de Sócrates.

A Confucio no le interesan las "cosas" en sí mismas sino en la medida en que éstas afectan a las personas. En cierta ocasión estalló un incendio en un estable y lo destruyó totalmente. Confucio sólo preguntó: "¿Hay algún hombre herido?", y no preguntó nada sobre los caballos (24).

Ni aún los seres vivientes logran interesarlo o conmoverlo cuando está en juego un destino humano (antítesis anticipada del budismo). Toda la moral confuciana tiene así por objeto al

---

(22) *Analectas*, VI 23.

(23) *Analectas*, XI 12 - Cfr. G. C. MÁSPERO, *Historia de los antiguos pueblos de Oriente*. Buenos Aires, 1946, pág. 854.

(24) *Analectas*, X 11.

hombre: no es posible perfeccionarse a sí mismo ni realizar la armonía con el orden cósmico sino a través de la práctica del *Yen*, compasión o solidaridad hacia los hombres.

Este término (*yen*), que algunos autores traducen simplemente como bondad, o bondad humana, representa en esencia la idea de un vínculo fundamental entre cada hombre y todos los demás y también podría vertirse como “humanidad”.

Practicar el *yen* significa obrar de tal modo que la autoafirmación se convierta en afirmación de la humanidad total.

En cierto pasaje de las *Analectas* trata de describirlo con estos términos: “Lo que él (el hombre humano) desea en su propio provecho, aprovecha a los otros. La capacidad de establecer analogías a partir de uno mismo, esto puede llamarse el secreto de la humanidad (*yen*)” (25).

La virtud fundamental, la virtud por antonomasia, tiene entonces su raíz en la aptitud para representarse a los demás como otros tantos yo. En el fondo se trata de la imaginación que se eleva al plano de la racionalidad (al hacerse universal). Si el hombre puede ser virtuoso (esto es, humano), ello se debe en última instancia a sus facultades cognitivas. Lo mismo que Sócrates, aunque nunca tan explícitamente, Confucio tiende a subordinar la virtud al saber.

Por otra parte, este saber en cuanto se expresa a través de juicios de distinta cualidad, esto es, positivos y negativos, da lugar a dos aspectos contrarios y complementarios de la virtud fundamental (*yen*): el *chong* y el *chu*.

El primero aparece claramente formulado en la respuesta que el Maestro le da a Fan Hsü: “La humanidad (*yen*) consiste en amar al prójimo” (26).

La segunda, es la respuesta a Yan Yung: “No hagas a los otros lo que no quisieras que te hicieran a ti” (27).

El “*chong*” y el “*chu*” no son sino dos aspectos de un mis-

---

(25) *Analectas*, VI 30.

(26) *Analectas*, XII 22.

(27) *Analectas*, XII 2.

mó principio (como el “yin” y el “yang”). Por eso leemos en las *Analectas*: “Tseng T’san, mi doctrina se basa en un solo principio —dijo el Maestro—. Entiendo (respondió Tseng T’san). Cuando el Maestro se hubo marchado, alguien preguntó: ¿Qué quiso decir? —La doctrina del Maestro (contestó Tseng) consiste únicamente en el chong y el chu” (28).

Esta única virtud (recordemos que también para Sócrates la virtud es una sola) comprende en sí a todas las demás.

Su práctica, que supone una actitud adecuada hacia todos y cada uno de los hombres, implica la práctica de la justicia (yi), que puede definirse como la actitud adecuada frente a cada momento de la vida social. Hacer siempre lo que en cada circunstancia se debe, sin atender al provecho o a la utilidad inmediata que la acción pueda reportarnos (li), esto es para Confucio la justicia (yi). Por eso dice en las *Analectas*: “El hombre sabio sólo comprende la justicia (yi); el hombre vulgar sólo el propio interés (li)” (29).

La virtud única de la “humanidad” no significa, como luego para Mo tse, “amor omniabarcante”, sino que supone, como necesaria contrapartida, el odio: “Únicamente el hombre dotado de la virtud de la humanidad (yen) puede, por una parte, amar a los hombres y, por otra, aborrecerlos como conviene” (30). Y ello simplemente porque: “Nunca he visto, dice, un hombre que amara verdaderamente la virtud de la humanidad y que por otra parte no sintiera un verdadero odio por el vicio” (31).

Y porque no es “amor omnibarcante” en sentido mohista o “compasión cósmica” en sentido budista, la “humanidad” supone también (como lo demostrará luego especialmente Meng tse) una jerarquía en los objetos de amor, es decir, un “ordo amoris”.

---

(28) *Analectas*, IV 15.

(29) *Analectas*, IV 16.

(30) *Analectas*, IV 3.

(31) *Analectas*, IV 6.

Al principio de las *Conversaciones de Confucio* leemos: “La piedad filial y la reverencia hacia nuestros mayores son la raíz de la virtud de la humanidad” (32).

Y poco más adelante se dice: “Un joven que es al mismo tiempo hijo debe guardar el culto de sus padres dentro de la casa. Fuera de ella, que se muestre lleno de respeto hacia los que están por encima de él en cualquier sentido, que sea responsable y puntual y al mismo tiempo respetuoso de la palabra empeñada. *Debe amar a todos los hombres en general, pero vincularse más estrechamente a los hombres virtuosos*” (32).

El ritual vinculaba a cada individuo humano con todos los demás, pero era “ritual” precisamente porque prescribía una actitud distinta y adecuada frente a cada uno y ante cada circunstancia. Suponía entonces dos elementos: 1) Vinculación del hombre con todos sus semejantes; 2) Diferenciación precisa entre cada uno de ellos.

Al elevar el ritual (conjunto de normas particulares) al nivel de la ética (conjunto de normas universales) ambos elementos se conservan y por eso el “yen” (humanidad), que es la única virtud, supone amor a todos y orden en el amor.

Esta universalización del ritual significa una interiorización del mismo: la actitud externa da lugar a una actitud espiritual. Por eso dice el *Lun Yü*: “Si uno no posee la virtud de la humanidad, ¿de qué le sirve conocer los ritos? ¿de qué le sirve conocer la música?” (34).

Esto no quiere decir, sin embargo, que los ritos puedan ser sustituidos u olvidados. A través de ellos se expresa la naturaleza de las cosas y el conjunto de las relaciones que constituyen la Sociedad y el Universo. El ritual (y el lenguaje) son la objetivación de la razón humana que se funda, a su vez, en la di-  
vina.

---

(32) *Analectas*, I 2.

(33) *Analectas*, I 6.

(34) *Analectas*, III 3.

Sin embargo, la razón así objetivada suele ser deformada por el tiempo y por la sinrazón de los hombres. Por eso a la razón misma le compete corregir los ritos y rectificar el lenguaje y le compete sobre todo iluminar la entraña espiritual de los mismos y mostrar la actitud interior que a cada uno le corresponde.

Al hacer esto, Confucio realiza una tarea análoga a la que cumple Sócrates a través del laborioso proceso de la mayéutica.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 750, Rosario