



Confucio

LOS CUATRO LIBROS

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS
A CARGO DE JOAQUÍN PÉREZ ARROYO
EDICIÓN ILUSTRADA

PAIDÓS ORIENTALIA

Confucio

LOS CUATRO LIBROS

Traducción, introducción y notas a cargo
de Joaquín Pérez Arroyo

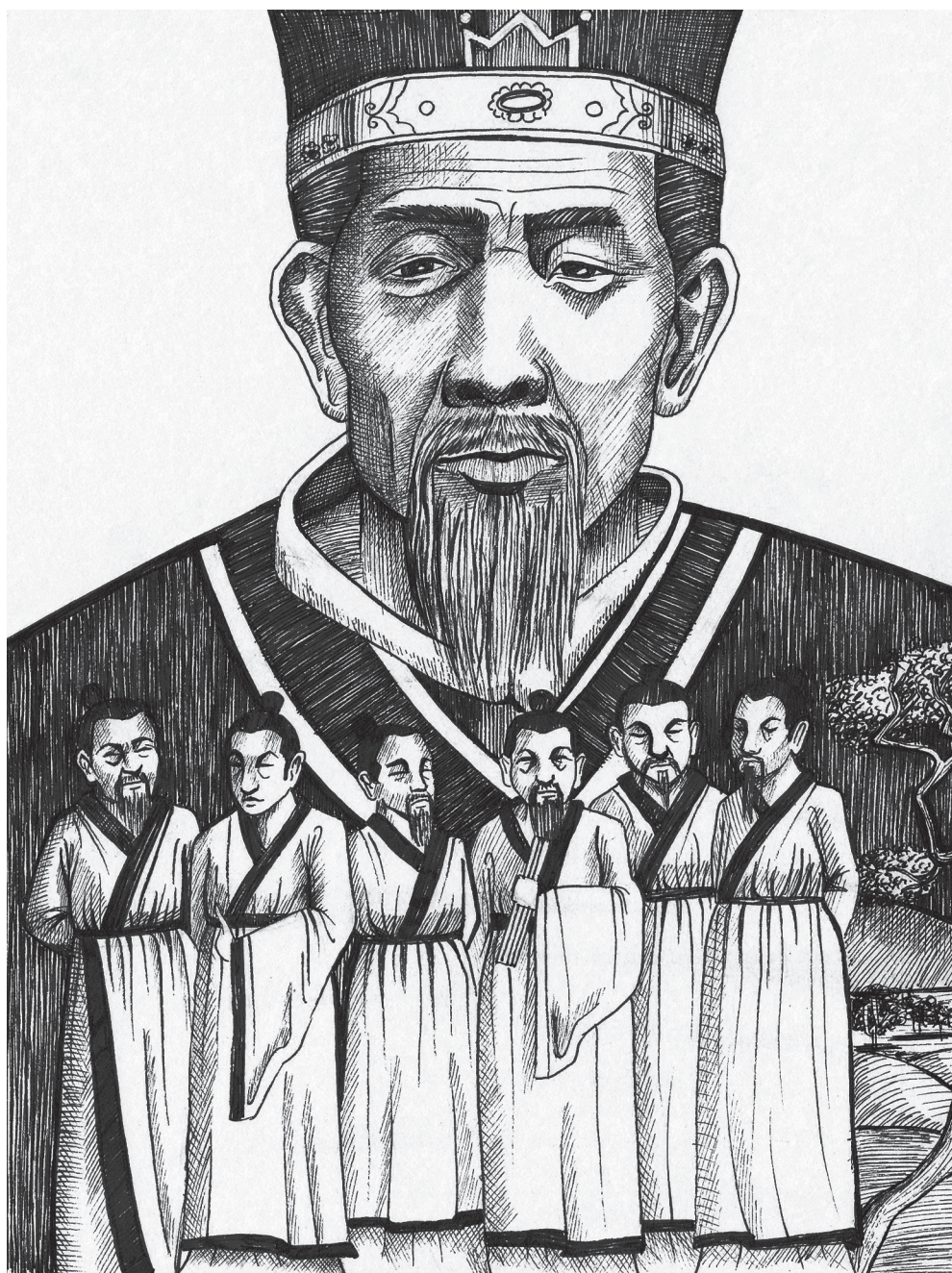
PAIDÓS ORIENTALIA

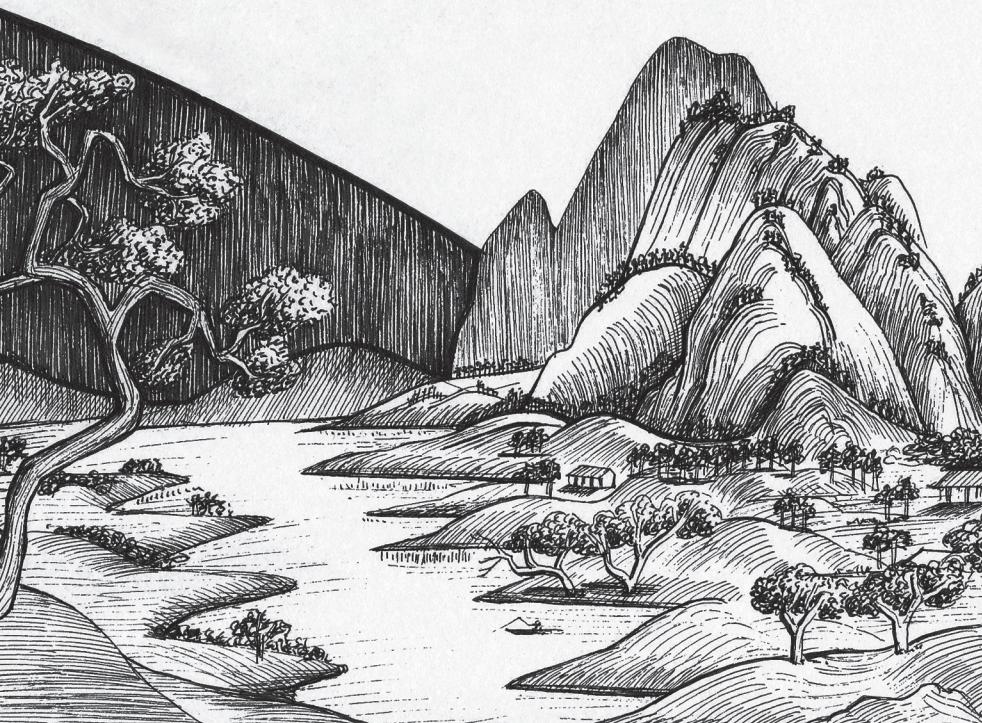
Índice

Introducción.....	vii
Cuadro de correspondencia de sonidos	lxi
Los cuatro libros.....	63
Nota del traductor.....	67
Analectas	71
Libro I. Xue Er.....	74
Libro II. Wei Zheng.....	79
Libro III. Ba Yi	85
Libro IV. Li Ren	92
Libro V. Gong Ye Chang.....	97
Libro VI. Yong Ye	104
Libro VII. Shu Er	112
Libro VIII. Tai Bo	121
Libro IX. Zi Han.....	127
Libro X. Xiang Dang	135
Libro XI. Xian Jin	142
Libro XII. Yan Yuan.....	151
Libro XIII. Zi Lu	159
Libro XIV. Xian Wen.....	168

Libro XV. Wei Ling Gong	180
Libro XVI. Ji Shi	189
Libro XVII. Yang Huo	195
Libro XVIII. Wei Zi	203
Libro XIX. Zizhang	208
Libro XX. Yao Yue	215
 El libro de Mencio	 219
Libro I.	222
Libro II	249
Libro III	276
Libro IV	303
Libro V	332
Libro VI	358
Libro VII	386
 La gran enseñanza.	 419
 El justo medio	 435
 Glosario	 465
Cronología	471
Bibliografía selecta	475

Introducción





LA FILOSOFÍA CONFUCIANA

I

Los cuatro libros son el canon, el texto fundamental en el que se basa lo que se llama filosofía confuciana. Esta escuela de pensamiento, a pesar de adscribirse al nombre de Confucio, que es su principal representante en su primer periodo de sistematización, no es obra de una sola persona ni se reduce a la época de los textos de referencia. El nombre que se le da en chino, *ru jia*, podría ser traducido por «Escuela de los Letrados», y es mucho más exacto, si bien nosotros seguiremos utilizando el de *confucianismo* o *Escuela confuciana*, por estar muy arraigado en Occidente y ser claro y cómodo.

Si de China quitásemos el confucianismo, la historia y la cultura de aquel país se harían tan incomprensibles como las de Europa sin filosofía griega ni cristianismo. El pensamiento de la *Escuela de los Letrados* se forma en un largo periodo que abarca las épocas de Primavera y Otoño y Estados en Lucha (siglos VII-III a. C.). Cuando China fue unificada por el Primer Emperador Qin (221 a. C.) era ya una doctrina perfectamente formada y definida, con un amplio corpus textual y numerosos seguidores. Después de este periodo

antiguo y tras la tormenta que supuso la breve dinastía Qin, el núcleo fundamental siempre se ha mantenido sin variaciones, salvo los posibles errores de transmisión o las voluntarias interpolaciones que afectan, de todos modos, a lo accidental y no a lo esencial.

Este confucianismo antiguo o clásico es el que aparece reflejado en *Los cuatro libros* con algunas reservas, puesto que, en el transcurso de los sucesivos «renacimientos» confucianos y, muy especialmente, a partir de la dinastía Song (siglos X-XIII), se ha ido acumulando una inmensa cantidad de comentarios al texto original, sin los que este sería de difícil o imposible interpretación, pero que, al mismo tiempo, introducen puntos de vista extraños a la escuela antigua. Esto tampoco es sorprendente, puesto que el confucianismo no puede reducirse a los libros canónicos, sino que debe considerarse una doctrina viva e integradora que se ha adaptado a épocas muy distintas.

II

El confucianismo como sistema de pensamiento parte de una especial visión del mundo. Para la Escuela de los Letrados el Universo es un todo del que el hombre y la sociedad humana no son más que una parte. No se discute el «ser» de este todo porque la escuela antigua se aleja voluntariamente de las disquisiciones ontológicas y metafísicas; se parte simplemente de este postulado que, en líneas generales, es el mismo de todas las escuelas filosóficas del periodo en China. En lo que el confucianismo difiere de las demás corrientes es en las soluciones prácticas que da a los problemas de la existencia individual y social. Para los confucianos, como para la mayor parte de sus contemporáneos, el Cosmos es una armoniosa máquina que regula los ciclos de las estaciones, la vida vegetal, la animal y la humana. Este orden armónico está preestablecido, por lo que todo intento de alterarlo producirá graves trastornos.

Los confucianos no llegan tan lejos como la Escuela del Yin y del Yang en su mecanicismo, pero, puesto que el hombre es

también una parte del Cosmos, su comportamiento afecta a la totalidad. Un ejemplo que aparece reiteradamente en la presente obra es el del mal gobernante que con su conducta causa la ruina de un pueblo o de muchos al romper la armonía. Orden interno y externo están estrechamente relacionados y acaban por ser una y la misma cosa.

El mal gobierno va contra el orden natural y viola el *Mandato del Cielo*. El gobernante que así hace pierde su legitimidad y puede ser depuesto por otro que recibe a su vez este mandato. Pero no solo el gobernante, sino que cada uno en su esfera puede causar desorden y por lo tanto males que caigan sobre él mismo o los demás.

El Mandato del Cielo ha planteado siempre el problema de ver si en la antigua escuela se afirma una forma de predestinación y si implica la existencia de uno o varios poderes superiores identificables con un dios o dioses.

En cuanto a la primera cuestión, la respuesta no creo que pueda tener dudas: son numerosos los pasajes de las *Analectas* y del *Mencio* en los que la predestinación queda explícitamente afirmada. Confucio y Mencio resultan especialmente contundentes cuando se entregan a su destino en ocasión de peligros o contrariedades. No es que este fatalismo suponga, como también resulta patente, abandonarse a la inactividad; esta actitud, típica del taoísmo, es fuertemente criticada porque siempre se debe actuar con arreglo a exigentes criterios morales, pero no puede pasarse por alto que en la visión confuciana subyace un determinismo que recorta considerablemente la capacidad de elección.

La segunda cuestión es mucho más compleja, pero se ha solido enfocar de manera defectuosa. Los antiguos misioneros cristianos, para quienes el paganismo de los chinos era absolutamente condenable, se vieron en la obligación de justificar la elevada moral confuciana haciendo de Confucio y de los letrados monoteístas convencidos. El politeísmo de la China posterior se explicaba por una corrupción del monoteísmo primitivo o por influencias animistas posteriores o del aún más detestado budismo. En el mismo

error cae Voltaire, que con su deísmo y la necesidad de demostrar el racionalismo de los chinos se deja llevar de la sinología misionera y ve una religión popular llena de supersticiones frente a un deísmo culto que supuestamente era el de los letrados. *Sensu contrario*, los enemigos de la interpretación misionera, entre los que se cuentan muchos intelectuales chinos modernos, hacen grandes esfuerzos por demostrarnos que Confucio era agnóstico (siempre en base al famoso pasaje de *Analectas* XI, xi).

Así, la discusión no tiene sentido alguno porque la escuela antigua no podía plantearlo de este modo. Por una parte, resulta claro que en los textos aparecen conceptos como *Señor de lo Alto* (*Shangdi*) y *Cielo* (*Tian*) que fueron asimilados a Dios y a veces así traducidos por los misioneros, que de este modo demostraban su inconsecuencia, puesto que se trata ciertamente de conceptos diferentes, y de manera alguna puede concluirse que ambos se refieran a lo mismo o que el *Señor de lo Alto* sea el soberano del *Cielo*. También el misterioso e inasible *Tao* de Laozi ha querido ser asimilado a Dios con bases aún más endebles.

Es evidente que los chinos antiguos, incluyendo a Confucio y Mencio, no eran monoteístas, sino practicantes de un culto centrado en la adoración de los antepasados y de diferentes poderes escasamente antropomorfizados de los que el *Cielo* es el más claro, puesto que el *Señor de lo Alto* era ya algo muy arcaico y mal comprendido en tiempos históricos. En todo caso, y sin que ellos llegaran a plantearse nunca así, podría hablarse de un vago panteísmo subyacente.

La afirmación contraria de que Confucio y sus discípulos eran agnósticos o ateos es igualmente aventurada y pasa por alto la gran cantidad de pruebas en contra. Esta interpretación ha sido favorecida por la constante evolución del neoconfucianismo hacia el materialismo, pero los neoconfucianos son hombres del siglo XII y escriben 1600 años después de la muerte de Confucio. No se ve en las obras confucianas ningún agnosticismo en el sentido moderno de la palabra. El que Confucio no hable de los espíritus o de cómo

son y qué cualidades tienen el *Cielo* y el *Señor de lo Alto* solo quiere decir que los letrados son coherentes con su sistema y no tratan más que de lo que tienen cerca y pueden conocer y transformar. Resulta, sin embargo, claro en numerosos pasajes que Confucio y Mencio *creen* en el *Cielo* y en su poder y también en el *Señor de lo Alto*. Además, resulta obvio que el *Cielo* no es algo meramente pasivo y mecánico (el *Señor de lo Alto* es bastante más misterioso).

El error estriba en querer deducir un sistema coherente y lógico de creencias de los textos chinos antiguos y en la voluntad de identificar, al modo de Voltaire, una religión de élite que sería monoteísta según unos o meramente cívica y atea según otros. Pero este estilo de pensamiento ha sido y es en gran parte ajeno a China y aún más a las escuelas antiguas que no tuvieron interés alguno por esta clase de sistematizaciones.

En épocas muy antiguas al parecer se había producido un sincretismo inicial en la zona cubierta por la civilización china, el mismo que continuó operándose durante el periodo de Primavera y Otoño, aunque no tengamos muchas pruebas de esto. Es indudable que desde los textos más primitivos pueden detectarse yuxtapuestos sin demasiada coordinación varios elementos religiosos distintos y que, en gran medida, los confucianos también los toman de esta manera, sin preocuparse de sistematizarlos.

Hay, por ejemplo, una creencia animista que diviniza ríos, fuentes, montañas, etc. También se ven residuos de totemismo unidos a las historias de animales fabulosos y a determinados caracteres de la escritura. Las prácticas chamánicas, similares a las de las poblaciones primitivas de Siberia, también están representadas y han llegado hasta nuestros días como parte de la religión sincrética popular. Junto a esto aparece el *Tian*. Es posible que en un principio estuviera representado por una Divinidad al estilo del Urano griego y que no procediera propiamente de China, sino de algún pueblo exterior, pero se ignora todo sobre esta creencia, cuyo origen habría que buscar en tiempos neolíticos. Cuando aparece en los textos, el *Cielo* es un poder superior, pero no está ni

personalizado, ni claramente separado del mundo. No es algo meramente pasivo, puesto que de él vienen acciones y mandatos, pero en ningún momento se deduce que sea un dios al estilo del judeo-cristiano, es decir, único, creador del mundo y providente.

El elemento menos conocido es el denominado *Shangdi*, *Señor de lo Alto*. Las sectas protestantes se adelantaron a los católicos en tomar esta arcaica palabra para denominar al dios cristiano y, aunque es tan buena como cualquier otra para este fin, no hay duda de que poco tiene que ver con el sentido que los misioneros le dieron. El *Señor de lo Alto* aparece como una Divinidad suprema en los huesos adivinatorios de la dinastía Shang, sin que parezca, por otra parte, que se tratase de un dios único. Esta tradición se conservó durante la dinastía Zhou y los textos confucianos, en su afán de remontarse a supuestas épocas perfectas de la Antigüedad, la mencionan en más de una ocasión, pero se ve que aparece en conexión con reyes legendarios y que, para entonces, ya está completamente desdibujada.

Hay un elemento más, junto a los ya citados, que la religión china ha conservado hasta el presente y ha revestido gran importancia: el culto a los antepasados. Un culto de esta clase implica una creencia en la supervivencia de almas o espíritus capaces de castigar y proteger a sus descendientes. Aunque la evolución posterior, en la que tuvieron buena participación los confucianos, haya tendido a convertirlo en rito cívico y simbólico, no puede haber duda de que al principio no era así. Ni siquiera Confucio o Mencio hablan de él de forma que pueda parecer que se trata de un simple rito cívico.

Hay que hablar, por último, de algo que suele desconocerse, pero que es muy importante en el confucianismo y como centro de la peculiar religión china: el rey o emperador (el *Hijo del Cielo*), como intermediario entre el *Cielo*, es decir, los poderes superiores, y los hombres. El gobernante chino tiene el *mandato* y con él la autoridad para celebrar ritos propiciatorios y para ejercer el *imperium*. Se ha dicho que la verdadera religión china es, a fin de

cuentas, la de ser chino y obedecer a esta figura que sería el jefe y chamán de una tribu inmensa hoy civilizada y apartada de su vida primitiva. Puede haber aquí cierta exageración, pero, sin duda, esta supuesta tolerancia de los chinos por otros cultos y su igualmente supuesta despreocupación por las cuestiones sobrenaturales tienen relación con esta importante religión cívica, siempre latente bajo cualquier otro culto superpuesto. Como se verá, los ritos confucianos y la gran importancia que se les da tienen mucha relación con esta institución.

III

De la visión del mundo expuesta en el apartado anterior se derivan una teoría moral y una teoría política estrechamente relacionadas. La teoría del conocimiento, o más bien sus rudimentos, también está presente en la filosofía confuciana, pero de un modo mucho menos desarrollado, apenas como un embrión.

Para Confucio, el hombre debe estar en armonía con el Cosmos, lo que supone estar de acuerdo con lo ordenado por el *Cielo*. Con este fin, el hombre debe trabajar para autoperfeccionarse, lo que conseguirá por medio de la introspección y el estudio, que le harán alcanzar el conocimiento, entendido como conocimiento de sí mismo y de los deseos del *Cielo*. Esto le servirá para desarrollar su *Li*, un concepto con el que se significan los ritos y las ceremonias, pero 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.

El *Li* es útil para desarrollar la virtud llamada *Ren*, que podemos traducir aproximadamente como «buenos sentimientos hacia los demás hombres» y más sintéticamente como «benevolencia». El *Ren* también se practica con los miembros de la propia familia porque es una virtud que todo lo abarca, pero con los parientes se usa una serie de virtudes, denominadas de modo muy preciso y diferente, que gradúan el respeto y el amor que por ellos se tiene.

La práctica del *Ren* supone también la de otras dos virtudes llamadas *Zhong* y *Shu*, que traducimos, generalmente, como «lealtad» y «perdón» o bien como «fidelidad» y «compasión».

Un individuo que tenga verdaderamente *Ren* no tendrá grandes dificultades en practicar la justicia, los buenos principios, denominados *Yi*. En el pensamiento de Confucio y sus discípulos (véase por ejemplo el primer libro de *Mencio*), *Yi* se opone a *Li*, siendo el significado de esta última palabra (diferente en tono y grafía al *Li* citado anteriormente que significa «ritos» o «etiqueta») «beneficio», «ganancia». Buscar el *Li* supone egoísmo y alejamiento de la generosidad que exige el *Ren*.

La persona que posee y practica las anteriores virtudes es un *Junzi*, un *hombre superior*, término que tiene su origen en las clasificaciones jerárquicas de la sociedad feudal y con el que se denotaba a los nobles y caballeros, en oposición a los plebeyos, llamados *Shumin*. En la escuela confuciana, sin embargo, esta palabra indica una superioridad de tipo moral, que no tiene relación con el origen social de la persona. El *hombre superior* será educado y justo, poseerá la virtud como algo inherente a su naturaleza y permanecerá siempre en el *justo medio*.

Esta idea del justo medio, algo que para los letrados es también una virtud, indica la necesidad de la moderación en todo, hasta en lo bueno, puesto que un exceso de generosidad, por ejemplo, puede convertirse en innecesario despilfarro y un desborde de lenidad, alterar gravemente la justicia.

Además de esto el *hombre superior* conoce y respeta los mandatos del *Cielo* y, concretamente, conoce el mandato que le toca a él.

No es de extrañar que un hombre de esta clase sea un bien escaso porque abundan más los *Xiaoren*, literalmente «hombrecillos», los hombres vulgares que no se elevan a lo que tiene de mejor la humanidad. Por eso el *hombre superior* tendrá la misión de ocupar cargos públicos, desde los que orientar y dirigir la sociedad, es decir, a los demás hombres que no alcanzan su perfección. Este punto es de capital importancia, ya que el pensamiento

de los letrados, vertido hacia lo práctico y enriquecido con otras aportaciones, tuvo un éxito insospechado y una proyección brillantísima en la China posterior hasta el punto de que la peculiar burocracia que se creó y consolidó a través de las diferentes dinastías llegó a identificarse totalmente con esta idea, lo que dio lugar a un elevado espíritu de servicio en las buenas épocas, si bien en los tiempos de decadencia, y especialmente cuando los europeos tuvieron ocasión de observarlo más de cerca en el siglo XIX, era en gran parte una doctrina seca y estéril, además de hipócrita, ya que la clase letrada del ocaso imperial estuvo muy lejos de la elevada perfección del hombre superior descrito por Confucio y utilizó el confucianismo como justificación de su oscurantismo.

IV

La Escuela de los Letrados, podríamos decir, se justifica a sí misma casi exclusivamente por el deseo de intervención en una sociedad a la que pretende dirigir a altas cotas de organización y moralidad, de acuerdo con lo que ellos interpretan que es el Mandato del Cielo y lo que supone armonía con el orden natural. Los textos no dejan dudas respecto a que el hombre es un ser que vive y debe vivir en sociedad y ni siquiera se plantean la posibilidad de un tratamiento del ser humano anterior a la sociedad o separado de ella. Aun en el caso de los sabios que deben exiliarse por deber moral, se ve el aislamiento como una amputación y un sacrificio, no como una liberación. Mientras que el taoísmo subraya el individualismo y fomenta cierta clase de anarquía, el confucianismo solo ve al hombre realizado en tanto ser social que ocupa un puesto y desempeña una función.

La importancia de la jerarquía en el confucianismo es un concepto básico, surgido del peculiar feudalismo de la China antigua, en la que se da una sociedad escalonada y estamental, muy parecida a la del feudalismo clásico de Occidente. En la idea confuciana de la sociedad perfecta, la jerarquía es, desde luego, social, pero también moral, puesto que, como se verá más adelante, la

escuela no quiere conservar los viejos estamentos con sus privilegios, sino darles un nuevo sentido. Del individuo aislado no se habla ni siquiera en el plano teórico, ya que este no existe en la realidad, sino que aparece inmerso en una familia y esta, a su vez, en una colectividad mayor, que puede ser un feudo, un principado, etc. En una concepción feudal nada se opone tampoco a que por encima de todas estas unidades menores haya un rey o un emperador que constituya la cúspide de la pirámide.

En la China antigua y, en realidad, casi hasta nuestros días, la familia estaba lejos de ser nuclear y reducida; se trataba de un verdadero clan, muchos de cuyos miembros vivían bajo el mismo techo, reconocían un antepasado común y conservaban vínculos con otros grupos del mismo origen por encima de la distancia y de las generaciones.

Una familia así es ciertamente una prefiguración del Estado y los confucianos son conscientes del modelo y de las analogías entre ambos. No es de extrañar, pues, que la familia se considere como un pequeño reino al que son aplicables la jerarquización, el protocolo y los métodos de gobierno de la corte y que, por otra parte, el Estado se vea como una gran familia en la que tienen que darse relaciones, afectos y obligaciones morales de la misma forma que en la pequeña.

En la familia, los individuos están jerarquizados, y no solo en el sentido Padre-Madre-Hijo mayor-Hijo menor, sino en una compleja graduación que incluye a miembros alejados, concubinas, etc. Para Confucio y sus discípulos, deseosos de fijar el puesto que corresponde a cada uno, es natural que el aprecio, el amor y las relaciones que existen entre sus miembros estén graduados de acuerdo con cada persona, el puesto que ocupa y la dirección en la que se ejerza la relación. Esta graduación del afecto tiene mucho que ver con los ritos y la etiqueta y es consecuencia de la transposición del protocolo cortesano al ámbito del clan. Para Mencio, este será uno de los puntos en los que más hará ver su diferencia con los seguidores de Mo zi, que con su teoría del *amor*

universal pone peligrosamente en entredicho la estructura jerárquica familiar y, con ella, la del Estado porque el mismo amor para todos nivela a los individuos de un modo muy poco recomendable a efectos prácticos, según el punto de vista de los letrados. Por ello se utilizan términos distintos para significar el amor que se siente por los padres o *Piedad filial* (*Xiao*), el amor que los padres sienten por los hijos (*Ci*), el que se siente por los hermanos (*Ti*), etc.

El aprendizaje del hombre superior se inicia en la familia y difícilmente podrá gobernar un Estado quien no sea capaz de gobernar primero su propia familia, como tan claramente se nos indica en *La gran enseñanza*.

La jerarquización confuciana no pretende, sin embargo, preservar la decadente sociedad feudal del siglo V a. C. Para los confucianos, los hombres son todos básicamente iguales, es decir, que su naturaleza es la misma, independientemente del lugar y posición en los que hayan podido nacer; pero esto no quiere decir que puedan mantenerse iguales porque ni es posible ni es deseable para el buen funcionamiento social. Lo ideal sería que todos los individuos alcanzaran la perfección necesaria para llegar a ser hombres superiores, pero la realidad objetiva es que estos son una minoría, mientras que los hombres vulgares son una gran mayoría. El elemento subversivo de la escuela frente a la situación de su tiempo estriba en que las críticas se dirigen de manera indiscriminada contra nobles y plebeyos y se acusa a muchos gobernantes explícitamente de ser hombres vulgares. La perfección es de índole moral y, por tanto, un hombre de bajo nacimiento, si fuera verdaderamente virtuoso, debería poder alcanzar los puestos de mayor importancia y responsabilidad. Esta doctrina contradice los principios de cualquier feudalismo y atacaba entonces a la base de la sociedad en la que los confucianos se desenvolvían, puesto que, en un mundo de nobles y caballeros, la herencia, el poder y la sangre eran los valores máximos, y no la virtud. Levenson (1971) apunta acertadamente que aquí se ve cómo el pretendido tradicionalismo de la escuela es en gran parte ficticio porque los letrados

no podían desconocer el alcance de sus afirmaciones y el recurso a los ejemplos de una pasada historia mítica sirve en gran parte para atacar lo que era corriente en su tiempo y desprestigiarlo, método que se ha empleado con gran frecuencia y con los mismos fines en muchos otros lugares y civilizaciones. Esto no quita, sin embargo, que Confucio y otros como él creyeran hasta cierto punto en la perfección de aquel ya lejanísimo pasado, entre otras cosas porque carecen de un sentido de la historia como progresión y evolución, pero es indudable que los elementos que ellos introducen son nuevos y solo una interpretación muy retorcida de los textos heredados de los tiempos arcaicos hacía posible encontrar en ellos estas ideas sobre el hombre superior y su virtud.

Una sociedad diferente y más perfecta requería también un individuo diferente y Confucio no separa lo uno de lo otro. El individuo, la familia y el Estado están en continua interacción, de modo que muchos individuos autocultivados serán capaces de crear familias bien gobernadas y el resultado final será un Estado rico y bien administrado, mientras que, a la inversa, un Estado bien gobernado podrá estimular a las familias y a los individuos y encaminarlos por la vía de la perfección moral y cívica para llegar a la deseada armonía. Lo contrario también se produce y de ahí las acusaciones que no se ahorran contra la situación social y política que resultaba de la descomposición del feudalismo arcaico.

V

Si el hombre debe llegar a la perfección, a la «máxima excelencia» (*Zhi shan*), el confucianismo cree tener los medios para alcanzar este objetivo. Son principalmente dos: el estudio y la introspección, lo que se denomina *mirar hacia dentro* o *volverse hacia dentro*.

El estudio de los textos antiguos, de las lecciones de los sabios y de la naturaleza es un medio de mejora individual sin el que nada es posible, pero que, al mismo tiempo, da una base para la introspección, ya que el hombre debe descubrir dentro de sí mismo lo

que hay de bueno y desarrollarlo. Esta idea, desenvuelta con mayor profundidad en los tiempos posteriores a Confucio, está perfectamente de acuerdo con el concepto del hombre como parte del mismo todo armónico. La bondad natural humana, que es capital en la doctrina de Mencio, parte del mismo principio de que lo bueno se encuentra en el fondo del hombre y de que este puede descubrirlo mediante la introspección.

Estudio e introspección serán capaces de hacer un hombre superior que posea la virtud de *Ren*, que sea fiel y compasivo y que tenga *Li* (los ritos, la etiqueta incorporada en su naturaleza). La insistencia en el ritualismo es precisamente una de las características que más extrañas resultan al que no está familiarizado con la filosofía confuciana. El hecho de que estos ritos no tengan un significado propiamente religioso suele aumentar la confusión. En todos los textos se resalta la idea de que la buena aplicación de las ceremonias hará que el Estado esté perfectamente gobernado, lo que, tomado al pie de la letra, podría parecer cuando menos excesivo.

Para comprender la importancia que se da a los ritos, hay que saber que Confucio y los letrados antiguos provenían de una clase de pequeños nobles que actuaban como expertos rituales en las cortes principescas de la época anterior al feudalismo de los periodos Primavera y Otoño y Estados en Lucha. La disgregación feudal dejó a muchos sin posibilidad de ocupar los puestos a los que estaban acostumbrados y los obligó a vagar de un sitio a otro, ofreciendo sus servicios o transmitiendo sus conocimientos, en gran parte no escritos, como maestros particulares de nobles y plebeyos.

En la China arcaica, como en otras muchas civilizaciones antiguas, los ritos eran muy importantes, ya que en una época en la que todavía jugaban un papel destacado los elementos mágicos y religiosos se creía en la eficacia de la ceremonia para propiciarse a las fuerzas naturales y sobrenaturales. No es, pues, de extrañar, que hubiese especialistas en estas cuestiones y que su rango fuese elevado.

El rito, por otra parte, se consideraba una insignia de jerarquía y poder, de modo que, por ejemplo, si alguien de rango inferior se atrevía a realizar un rito que no le correspondía, lo que con ello se estaba indicando era que aquella persona ocupaba el puesto al que el rito en cuestión pertenecía, acto que los usurpadores de tronos conocían muy bien y que se apresuraban a realizar.

La *Escuela de los Letrados* es decidida partidaria de la conservación de estos antiguos ritos, aunque algunos de ellos hubieran perdido todo significado claro en la época en la que se redactaron las *Analectas*, pero, una vez más, su conservación tiene poco que ver con los valores de la sociedad feudal y sí mucho con los nuevos valores morales que aplicaba el confucianismo. Ciertamente también son un medio de mostrar respeto a esta antigüedad mítica que les ha legado, pero a partir de las enseñanzas de Confucio, la palabra *Li* se llena de significados diversos que la enriquecen y convierten en una de las bases fundamentales del sistema.

Por una parte, los ritos son un método de autodisciplina y dominio de uno mismo, ya que el individuo se ve obligado a hacer las cosas de una manera precisa y determinada. También continúan siendo símbolos de poder, igual que en los tiempos anteriores, con lo que el confucianismo contribuye a la perpetuación de este concepto hasta la época moderna; pero más esencial que estos dos aspectos es otro, al que podríamos denominar *ritualización de la sociedad y del Estado*.

Según los letrados, esta ritualización garantizaría un perfecto funcionamiento de ambos, pues así como la sementera y la siega se realizan en estaciones determinadas, todas las acciones de gobierno deben tener un orden y una jerarquía que igualmente podríamos llamar rituales.

En esto es fundamental la acción del hombre superior, puesto que la vocación y misión de este son las de ocupar un puesto de gobierno, lo que, desde luego, no se ve como sinecura, ya que el beneficio individual no debe estar nunca presente en la mente de un hombre que aspira a la perfección, sino como un cumplimiento

del mandato Celeste que el hombre superior conoce y obedece. En el desempeño de su cargo, un hombre de esta clase difundirá sus virtudes y ayudará a la ritualización del gobierno y del Estado con el conocimiento adquirido en sus estudios, lo que equivale a su perfeccionamiento y buena organización. De aquí que se critique la postura egoísta del que prefiere retirarse del mundo, del *sabio oculto* que se esconde con el pretexto de que nada tiene arreglo en la sociedad. Estas críticas van dirigidas contra los taoístas, para los que el conocimiento en sí es malo y para quienes lo mejor es una vuelta al estado de naturaleza.