



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

Los cuatro libros

© 2022, Confucio

© 2022, Ilustraciones de Claudia Vargas Franco

1ª edición, 2002

© 2002 de la edición y de la traducción, Joaquín Pérez Arroyo

© 2002 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

De esta edición

Diseño de cubierta e interiores: Departamento de Diseño
de Editorial Planeta Perú

Revisión técnica: María Fernanda Méndez

Imagen de cubierta: Detalle de *Ten Wise Men Among
the Disciples of Confucious*, Yashima Gakutei, s. XIX

Derechos reservados

© 2022, Editorial Planeta Perú S. A.

Bajo su sello editorial Paidós

Colección: Orientalia

Av. Juan de Aliaga N.º 425, of. 704

Magdalena del Mar, Lima, Perú

www.planetadelibros.com.pe

Primera edición: agosto 2022

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN: 978-612-4404-35-1

Depósito Legal N.º: 2022-07069

Impreso en Industria Gráfica Cimagraf S. A. C.

Pasaje Santa Rosa 140, Ate-Vitarte

Lima 3, Perú

Lima, Perú. Agosto 2022

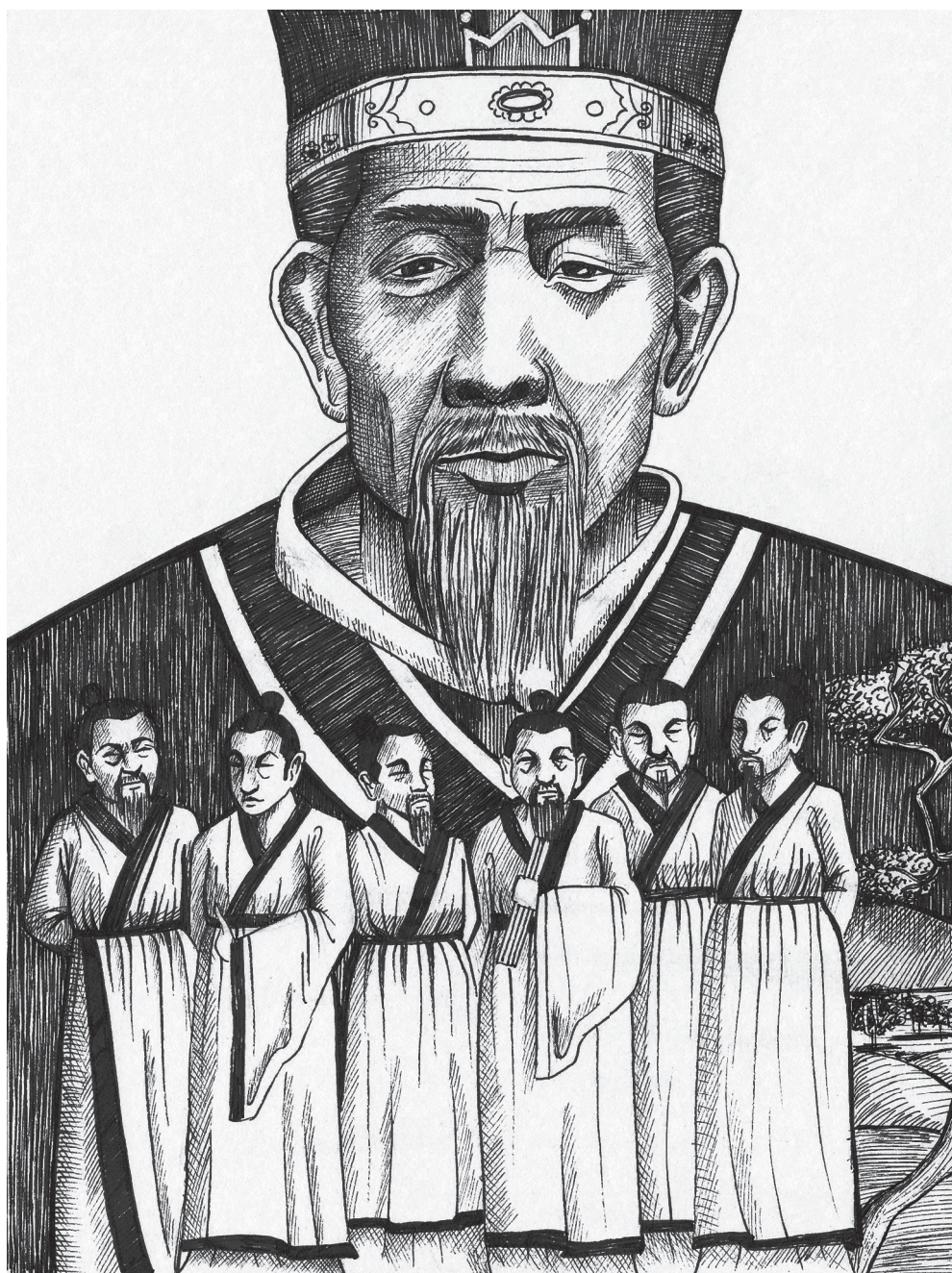
No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes del Código Penal). La editorial no se hace responsable por la información brindada por el autor en este libro.

Índice

Introducción.....	vii
Cuadro de correspondencia de sonidos	61
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.

VI

La doctrina confuciana encierra una fe optimista en el hombre y en la sociedad, a pesar de la idea de predestinación siempre latente, ya que el mandato Celeste se inclina hacia una sociedad armónica y perfecta. Pero no admite que el hombre pueda perfeccionarse y ser feliz alejado de todo y al margen de la sociedad.

Lo mismo que la familia tiene características de organización cortesana, la corte del príncipe o el Estado todo, una vez que funciona de acuerdo con los ritos correctos, tendrá características familiares y así el soberano será como un padre para sus súbditos, quienes le deberán un respeto próximo al filial.

El ministro y el príncipe tendrían, por su lado, una relación muy especial e importante que los letrados veían como de crítica y enseñanza por parte del ministro y de respeto y apoyo por parte del soberano.

Un Estado así estaría ciertamente alejado de lo que podríamos definir como monarquía o gobierno absoluto, dado que la jerarquización y la ritualización excluirían la arbitrariedad; y los principios morales, el gobierno paternalista y la buena organización impedirían la explotación y el maltrato de los súbditos. En cierto modo, podríamos hablar de un Estado sometido a la ley (ciertamente no un Estado de derecho en el sentido moderno),

aunque los confucianos, celosos de sus prerrogativas de letrados, no veían con buenos ojos la promulgación de leyes escritas y consideraban estas como un signo de la decadencia de los ritos y de la sociedad.

Esta clase de Estado burocrático y de poder limitado no se acercaba, en cambio, a una concepción democrática. La evidencia de ello es clara en *Los cuatro libros*. Las ideas y tradiciones de igualdad de derechos y participación en el poder que llevaron en la Grecia contemporánea de Confucio a la formulación práctica de la democracia para los hombres libres resultan completamente extrañas a la mentalidad confuciana. El Estado confuciano es paternalista y jerárquico: cada persona debe ocupar en él el lugar que le corresponde y no aspirar a más. Suponía una indudable mejora sobre el mundo feudal, oponiendo principios de organización, de profesionalización de la administración y de limitación del poder a la arbitrariedad y los derechos hereditarios de la nobleza, pero excluía simultáneamente la idea de participación en las decisiones y de control del gobierno. Sin embargo, debemos considerar que la democracia griega solo era tal para una minoría y que contrastaba con el enorme desarrollo de la esclavitud en el mundo mediterráneo, que también permitía el ocio y la dedicación a la política de los hombres libres. La esclavitud en el Extremo Oriente no tuvo nunca la misma importancia y, mientras que la democracia griega fue inestable y de corta duración, el Estado confuciano dio origen al estable y duradero sistema imperial chino.

VII

Este apretado resumen de la doctrina confuciana quedaría incompleto si no hiciera mención de una de sus famosas formulaciones: la teoría de *los nombres correctos* o de *la rectificación de los nombres*. Para la *Escuela de los Letrados* esta idea es el principio y la consecuencia de muchos de los puntos anteriores. Su fundamento implica una rudimentaria filosofía del lenguaje que podríamos resumir de

la siguiente manera: las palabras tienen un significado preciso y, por tanto, si se denomina a una cosa con un significante que no le corresponde, se induce a error. Esta idea básica se desarrolla hasta abarcar todos los temas que interesan a los confucianos, de modo que, si a un usurpador, por ejemplo, se le denomina *rey*, estaremos induciendo al error, puesto que no es un verdadero rey. Este ejemplo es bastante claro, pero, si a alguien que se sienta en un trono con todos los derechos heredados legalmente, pero que no cumple debidamente su cometido, le llamamos *rey*, estaremos nuevamente induciendo a error, puesto que esa persona debería ser y parecer lo que su nombre indica, pero no lo es, ya que un verdadero rey tiene que comportarse como tal. Lo mismo sucedería con un padre que no se comportara como padre, un hijo que no se comportara como hijo, etc. De esta forma, en boca del sabio, un nombre no puede ser usado de cualquier manera y la *rectificación de los nombres* puede convertirse en un modo de corregir la sociedad entera y de evitar que en ella quepa el engaño.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

I

Durante un largo periodo, la historia antigua de China fue objeto de conjeturas y leyendas, sin que pudieran aducirse pruebas para demostrar nada en particular. A esto no ayudaba el hecho de que los datos históricos más antiguos que hacían referencia a los tiempos arcaicos estuviesen redactados con tan aparente exactitud y ausencia de fantasía que pudieran ser tomados por buenos. En este error cayeron Legge y Couvreur, los dos famosos traductores de los clásicos al inglés y al francés respectivamente. Las excavaciones arqueológicas y el resto de las investigaciones realizadas ya en el siglo XX nos han dado una visión más exacta y nos permiten centrar la filosofía confuciana en un contexto histórico firme. A la luz de estos datos, se nos aparece la época de Confucio como una

fase determinada de una evolución ya milenaria y que estaba en proceso de crear la China imperial clásica.

El neolítico pudo comenzar en China, en el valle del río Amarillo, hacia el IV milenio antes de la era. Las excavaciones han descubierto una serie de culturas neolíticas progresivamente más elaboradas y cuyas características se conocen cada vez mejor. En aquel tiempo, parece que el valle del río Amarillo gozaba de un clima considerablemente más cálido y lluvioso que el actual y poseía una fauna variada y amplia de tipo tropical y subtropical. Es indudable que algunas de las tradiciones que aparecen recogidas en *Los cuatro libros* y que están en la base del pensamiento filosófico chino se remontan a este periodo, del que salieron imágenes muy persistentes en la cultura: animales fabulosos (posibles tótems), diferenciación sexual de los trabajos y actividades (Yin y Yang), figuras míticas de reyes y sabios, etc. La totalidad de la época cubierta por la dinastía Xia pertenece también a este periodo prehistórico, del que la arqueología tiene aún mucho que descubrir.

La historia propiamente dicha comienza con la dinastía Shang o Yin, ampliamente citada en los textos confucianos, que pudo comenzar hacia el siglo XVIII antes de la era. La fecha que nos da la historia china tradicional para su terminación es la de 1111 a. C., que no debe apartarse mucho de la realidad. La dinastía Shang corresponde en China a la Edad de Bronce y al principio de una verdadera vida urbana.

La cultura china se extendía en esta época a lo largo de los valles del río Amarillo y de sus afluentes en un rosario de ciudades-palacio, como la excavada en Anyang. Estos primitivos núcleos urbanos estaban rodeados todavía por grandes bosques y, a no mucha distancia, de lugares y tribus que permanecían en una situación cultural más atrasada. Es probable que la agricultura no fuese todavía la base fundamental de la economía, ya que la caza, la pesca y las expediciones contra los bárbaros proporcionaban recursos tanto o más importantes. La organización social estaba ya

muy diversificada y estratificada: se aprecia la existencia de una clase superior o noble y de una clase de artesanos y agricultores que debían de tener un estatus próximo a la servidumbre, si bien no parece que haya existido nunca una esclavitud al estilo mediterráneo, sino más bien una sociedad de campesinos dependientes, parecida a la de Egipto o Mesopotamia.

Los Shang nos han legado los primeros ejemplos de escritura, así como numerosas muestras de elaborados ritos religiosos. Las tumbas reales encontradas en Anyang nos han proporcionado una preciosa información sobre las costumbres funerarias, junto a la evidencia de sacrificios humanos, realizados con una amplitud ciertamente aterradora. Una tumba real de esta dinastía podía contener tantas personas sacrificadas y tantos y tan variados objetos que no es de extrañar la tradición recogida por los letrados acerca de la crueldad y el derroche de los últimos soberanos Shang, cuyo peor ejemplo es el tirano Zhou (no confundir con la dinastía Zhou que le sucedió), personaje ya histórico.

Los Shang fueron sustituidos por los Zhou, una dinastía venida del oeste, en el confín de la cultura y el principio de la estepa. Son innumerables las alabanzas de los letrados a los primeros gobernantes Zhou y a las tradiciones religiosas y de gobierno con ellos vinculadas, lo que tal vez deba achacarse al posible alivio que la población sintió al ser liberada de los Shang, puesto que nada dice que los Zhou tuviesen una cultura y unas tradiciones elaboradas cuando se apoderaron de las ciudades Shang. La arqueología muestra, sin embargo, un considerable cambio cualitativo en esta época: extensión de los terrenos cultivados, desaparición de la ostentación y el derroche de los últimos Shang, reducción de los sacrificios sangrientos, etc.

El periodo cubierto oficialmente por la dinastía Zhou es extenso, pero el tiempo de su gobierno efectivo en la todavía reducida zona civilizada parece terminarse a mediados del siglo VIII a. C., época en que la corte tuvo que trasladarse al este, cerca de la actual ciudad de Loyang, abandonando su emplazamiento

anterior en el valle del río Wei, cerca de la actual ciudad de Xian. El traslado tuvo que hacerse para huir de las amenazas de los bárbaros de la estepa que, como muchas veces en la historia de China, amenazaban la zona civilizada. El traslado de la capital marca una acelerada decadencia del poder real de los monarcas Zhou, quienes pronto se vieron reducidos al papel de figuras decorativas con jurisdicción tan solo en los límites de un pequeño *territorio real* en los alrededores de la capital.

En la historiografía china tradicional el año 722 a. C. es el comienzo de un periodo conocido como Primavera y Otoño, pintoresco nombre que deriva de la crónica homónima del Estado de Lu y que a veces se ha atribuido a Confucio sin mucho fundamento. Este periodo concluye en el 481 a. C. y con él podemos considerar prácticamente terminado el feudalismo antiguo que se había formado durante la época de los Zhou occidentales (es decir, de los Zhou con capital en el oeste).

Durante los Zhou occidentales y los principios del periodo de Primavera y Otoño existió un sistema que arrancaba de los Shang y de sus ciudades-palacio, pero que, poco a poco, fue haciéndose más y más de tipo feudal, hasta quedar conformado de un modo muy similar al del feudalismo clásico europeo. Es justamente este modelo de civilización el que extiende cada vez más lejos la cultura nacida en el valle del río Amarillo y el que va asimilando a poblaciones que hasta entonces habían permanecido primitivas, extensión que seguramente se hizo absorbiendo elementos nuevos, al mismo tiempo que difundía los suyos. La arqueología muestra la difusión de este tipo cultural por Sichuan y el curso medio y bajo del Yangzi, frecuentemente mezclado con características locales y transformado por ellas.

II

La sociedad cómodamente lejana de los Zhou occidentales y de los principios de Primavera y Otoño es la que, idealizada, quedó como

clásica en los textos confucianos y dio origen a los cargos y funciones a los que se refieren *Los cuatro libros*. Una visión de la China del siglo X a. C. nos habría dejado ver una típica pirámide feudal presidida por el rey Zhou, quien solo gobernaría efectivamente sus propios dominios. El resto estaría repartido en un sinnúmero de Estados divididos a su vez en feudos y señoríos. La sociedad se estratificaba claramente en una clase noble y privilegiada y otra inferior de plebeyos: los *Junzi* y los *Shumin*. Igual que en el feudalismo europeo, dentro de estas dos clases había numerosas graduaciones: dentro de la nobleza había una clase de pequeños nobles, mientras que entre los plebeyos, el estatus podía oscilar entre una cuasi esclavitud y una amplia libertad.

De la baja nobleza salían los servidores de los grandes y los expertos de las cortes, los letrados, que conocían los ritos y tradiciones. Esto era así porque solo los nobles recibían una educación y las casas de los grandes señores eran las únicas verdaderas escuelas. A falta de un sistema organizado, los expertos pasaban sus conocimientos a la siguiente generación y creaban así usos y tradiciones.

De una sociedad así surge con fuerza el peculiar ritualismo confuciano. En las cortes todo estaba medido por el protocolo y la etiqueta; incluso la guerra, entendida como una lucha entre caballeros, llegaba a estar intensamente ritualizada y sujeta a reglas que recordaban a las costumbres similares observadas por la sociedad feudal europea posterior.

III

Esta sociedad entra en crisis progresiva desde el siglo VII a. C. y, por muchas causas que solo podemos describir someramente, empieza a desintegrarse y perder cohesión.

La misma extensión de la civilización había hecho aparecer en los bordes del mundo chino una serie de Estados semibárbaros que, con un territorio mayor, acabaron por apropiarse de la cultura

y las técnicas que venían de los Estados centrales.¹ Los Estados periféricos comenzaron a presionar sobre los pequeños feudos del interior y, más libres de ritualismo y prejuicios tradicionales, empezaron a librarse de los condicionamientos feudales y caballerescos y a ejercer una política guerrera y agresiva. Como reacción, otros Estados *más chinos* empiezan igualmente una política de hegemonía y anexión que acabó por poner en entredicho la totalidad del sistema y dio origen a una serie de guerras cada vez más totales, largas y destructivas. El sistema feudal y sus castas entraron en rápida decadencia. Por una parte, la movilidad social aumentó y no fue raro ver a nobles desprovistos de bienes que tenían que alquilar sus servicios al mejor postor; por otro lado, el poder se fue concentrando en manos de menos Estados, mientras que una paralela concentración se producía en el interior de los mismos. Este periodo también se conoce como el de *Los príncipes hegemónicos*, ya que, sucesivamente, se dan hasta cinco príncipes que establecen su predominio sobre los demás territorios.

En este largo proceso que llevaría a la anexión de numerosas ciudades y principados y que se prolongaría durante el periodo siguiente, que lleva el expresivo nombre de Estados en Lucha (453-221 a. C.), los Estados pequeños no se quedaron contemplando pasivamente cómo se los engullían los grandes. Como eran débiles y sus únicos recursos consistían en la diplomacia y la persuasión, en los conflictos que dividieron a los diversos Estados a partir del siglo VII a. C., supieron desarrollar un arte refinado de coaliciones diplomáticas y de retórica moralizante que tendría una gran influencia en la formación del pensamiento confuciano y de otras escuelas contemporáneas.

1 Los Estados centrales son los situados a orillas del río Amarillo, lugar en el que empezó la civilización china. Su carácter central les viene dado en oposición a los nuevos Estados periféricos que se civilizaron por las influencias que venían del centro. Según la civilización se extendió, todo el mundo chino pasó a ser «central», en oposición esta vez a lo no chino. Con el tiempo, China entera tomó el nombre de País del Centro.

Además, las constantes guerras hicieron a los chinos conscientes de la importancia de los factores militares y económicos. Con el tiempo, la suerte o la desgracia en la guerra no se contemplaron ya como un veredicto emanado de juicios Divinos, sino como una consecuencia lógica del grado de fuerza o debilidad de los adversarios. Este espíritu positivista llevaría a un progresivo deterioro del antiguo orden. La jerarquía nobiliaria y el respeto a las tradiciones fueron sustituidos por relaciones basadas en la fuerza y no solo entre Estados, sino que, aún más, dentro de cada Estado. Las consiguientes luchas acabaron algunas veces con la nobleza hereditaria, que fue sustituida por hombres nuevos, adictos al príncipe. Otras veces, el resultado fue una usurpación *de facto* del poder, que era perdido por el príncipe legítimo. En otros casos se producían desmembramientos y divisiones territoriales.

Las relaciones personales de tipo voluntario sucedieron al estilo arcaico de relación, que había estado basado en los vínculos de sangre y en el respeto por la autoridad religiosa y ritual. Todas las grandes familias trataron de construir su propio sistema clientelar, mientras que los antiguos príncipes iban siendo privados de las fuentes de su poder al no recibir tributos en forma de hombres, armas, carros y productos agrícolas. Los que quisieron conservar alguna fuerza se vieron obligados a reunir estas cosas por sí mismos. Los ejércitos profesionales y el servicio militar hacen su aparición en esta época.

IV

El siglo VI a. C. es el tiempo en el que se inician las primeras reformas agrarias y fiscales, como la que se conoce de Lu. Mientras que en el periodo arcaico parece que los campesinos estaban obligados a trabajar gratis en las tierras de los nobles, a partir de esta época se difunde el sistema del impuesto pagadero en grano que, generalmente, era el diezmo de la cosecha y que parece que se calculaba bien según la media anual, bien según la producción real

de cada año. La práctica del impuesto en especie fue acompañada casi con total certidumbre por un visible cambio en las condiciones de vida del campesinado y, sin duda, los campesinos conquistaron una mayor libertad e independencia en las relaciones con sus antiguos amos. También podría haberse desarrollado una cierta autonomía de las aldeas, una vez que un verdadero sistema fiscal reemplazó los sistemas de pago tradicionales. Las primeras leyes penales escritas aparecen incisas en calderos de hierro hacia la misma época (segunda mitad del siglo VI a. C.). Suponen una importante innovación, ya que implican el nacimiento del poder centralizado y la sustitución de la costumbre, que antes regulaba las relaciones entre nobles y plebeyos, por la ley escrita.

Al mismo tiempo que se desarrollaba el poder político, la sociedad china tendía a la cohesión. Mientras que la sociedad de los tiempos arcaicos parece haber sido una yuxtaposición de numerosos grupúsculos sociales sometidos a una amplia gama de estatus jurídicos, ahora se formaban sociedades mayores y más orgánicas. La división de la sociedad china en nobles, letrados, campesinos, artesanos y mercaderes tiene su origen con seguridad en la época de los príncipes hegemónicos y se haría tradicional durante el imperio.

Las fuertes luchas echaron cargas más pesadas sobre los campesinos y los letrados tenían razón al ver una conexión entre la decadencia de la autoridad de los antiguos señores y la miseria a la que se condenaba a los campesinos por parte de una nobleza ansiosa de poder y lujo.

El hierro aparece en el siglo VI a. C. y con él, 1600 años antes que en Europa, la técnica de la fundición, con la que se producirán en serie armas y herramientas de gran calidad. Este utillaje permitió el desbroce y cultivo de grandes extensiones de terreno y reforzó las tendencias sociales y políticas apuntadas anteriormente. Desde este momento y, aún más, a lo largo de la época de Estados en Lucha, los grandes Estados procurarán fortalecerse, aumentar su población y su riqueza, mejorar sus ejércitos y eliminar todo lo que se oponía al poder central en su interior. De este

modo, toda la zona civilizada de China caminó hacia su unificación en el 221 a. C.

V

La época que abarcan los periodos Primavera y Otoño y Estados en Lucha es de una extraordinaria creatividad cultural; la civilización clásica de China quedó acuñada entonces, con una fertilidad semejante a la de la Grecia clásica en Occidente. El confucianismo se decanta y completa en ella, junto a otras muchas doctrinas, lo que ha llevado a denominar el periodo como el de las Cien Escuelas.

El tipo de letrado con el que *Los cuatro libros* nos familiariza es un típico producto de la descomposición del feudalismo arcaico. Mientras el sistema social funcionó y permaneció estable, los pequeños nobles encontraron empleo y acomodo en las cortes principescas, en las que eran expertos en ritos y ceremonias y ocupaban cargos administrativos. La crisis y decadencia de estas cortes, la concentración del poder y los demás fenómenos que acompañaron al declive del sistema dejaron a esta pequeña nobleza sin lugar alguno. Arrancados de las cortes y de sus antiguas funciones, estos hidalgos letrados se hicieron maestros itinerantes. Feng Youlan dice que Confucio parece haber sido el primer maestro que no se limitó a transmitir sus conocimientos a otros como él, sino que, reconociendo la realidad, difundió su saber a todo el que quiso oírle.

Por un lado, estos letrados viajeros buscaban que se les diera una oportunidad, un puesto de gobierno en el que demostrar prácticamente sus habilidades. Como esto no sucedía siempre, no es raro que cambiase su anterior concepto y no se limitasen a enseñar a nobles, sino a todo el que tenía interés y capacidad. Hay que comprender la evolución del concepto confuciano de *hombre superior* en este contexto, pues el origen semántico de la palabra *Junzi* indica con claridad que en un principio se aplicaba a los hijos del soberano y por extensión a los nobles de sangre, mientras que en *Los cuatro libros* adquiere un significado de calidad moral, de

nobleza espiritual. El confucianismo rechazará de hecho la herencia y pondrá los valores morales del individuo muy por encima de la simple legitimidad derivada del nacimiento. En este, como en otros puntos, los letrados demuestran que su apego al pasado es parcial y justificatorio, ya que la teoría de la superioridad moral junto con la del mandato Celeste ponen en entredicho el sistema antiguo que ni Confucio ni los demás discípulos pretenden conservar. En el siglo V a. C. el antiguo feudalismo estaba en irreversible descomposición y los letrados pretenden dar un nuevo soporte moral y nuevas soluciones prácticas a la confusión reinante, así como poner coto a las crueldades de las continuas guerras. El recurso a lo antiguo es a veces un deseo real de restauración de algo bueno que se cree perdido; en otras ocasiones puede ser que se interprete un mito antiguo como cierto; en otros, por fin, el pasado no es más que un mero recurso retórico.

CONFUCIO Y LAS ANALECTAS

Confucio es el nombre latinizado de *Kongzi* o *Maestro Kong*. Su nombre personal era *Qiu* y también se le conocía como *Zhong Ni*. Según las fechas aceptadas tradicionalmente, el sabio nació el 551 a. C. y murió el 479 a. C. Era nativo del Estado de Lu, un Estado de tamaño medio, de los considerados «centrales», es decir, de los originarios territorios Shang y Zhou. La arqueología demuestra la gran antigüedad de la cultura en Lu, situado en la actual provincia de Shandong. Es allí precisamente donde se descubrió la avanzada cultura neolítica de Longshan, considerada hoy en día, con pocas dudas, como antecedente inmediato de la civilización Shang.

Según la tradición, los antepasados de Confucio habían ocupado una importante posición en el vecino Estado de Song, que presumía de haber conservado las tradiciones Shang. Se dice incluso que la casa reinante en este ducado y también la familia de Confucio descendían de la antigua nobleza de esta primera dinastía histórica.

La hagiografía posterior a su muerte llena la vida de Confucio de signos y acontecimientos más o menos fabulosos, en clara contradicción con las enseñanzas del maestro, que no hubiera quedado muy complacido de la extraña idea que de él se daba y que le convertía en algo similar a un santo cristiano.

La verdad es que se tienen pocos datos fiables sobre su vida. La mayor parte de ellos deriva de *Los cuatro libros* y de los que da Sima Qian, el primer gran historiador chino, en su *Shi Ji* o *Crónica de la Historia*. Debió de nacer efectivamente en Lu, sin que pueda asegurarse que su familia proviniera de Song, si bien esto es muy probable, dados los desórdenes de la época y la desposesión de la pequeña nobleza de sus posiciones. No puede dudarse, por su educación, por las actividades a las que se dedicó y por muchos otros indicios, que era un miembro de la pequeña nobleza y que, como era propio de esta, tenía muy escasos medios de fortuna. Como para la mayor parte de los hidalgos de aquella época, la única manera de sobrevivir dignamente era conseguir una posición en alguna corte principesca; se dice que Confucio llegó a alcanzar una alta categoría de esta clase, después de haber ocupado diversas posiciones inferiores, pero que, por intrigas cortesanas, se vio obligado a dimitir.

Después de esto emprendió una serie de viajes, que duraron trece años, de una a otra corte, intentando siempre que se le diera un puesto de gobierno o que, al menos, se escucharan sus consejos. En ninguna parte consiguió hacerse oír y tuvo que regresar a Lu, donde pasó sus últimos años.

Parece cierto que fue uno de los primeros letrados que por no tener un lugar fijo se dedicó a enseñar y difundir sus conocimientos entre todos los que querían oírle. Hay muchos fragmentos en *Los cuatro libros* que nos describen de forma aproximada las actividades de estos letrados itinerantes de los que Confucio es un ejemplo.

Por los nombres que se citan y por la descripción que se hace en ocasiones de las personas que le rodeaban, se puede deducir que sus discípulos fueron muchos y que a su alrededor existió una verdadera

escuela en la que se intentaba formar a hombres de Estado capaces de ocupar altos puestos administrativos. La enseñanza se basaba en los clásicos anteriores y en las palabras del maestro, quien de seguro transmitió gran cantidad de conocimientos que hasta entonces habían sido comunicados oralmente en las escuelas nobiliarias.

Parece que la redacción de las *Analectas* no es contemporánea del maestro. Es posible que muchas de sus enseñanzas se transmitieran todavía de palabra a unos u otros discípulos y que algunos de estos comenzaran más tarde a escribir y reunir los heterogéneos materiales que forman el libro. Resulta evidente que el texto no está redactado por la misma persona ni en la misma época, que contiene errores y contradicciones y que ha debido de ser interpolado en tiempos posteriores. Los problemas de interpretación aumentan por la torpeza de la prosa del siglo V, todavía en busca de una perfección de la que carecía para ser un buen instrumento ideológico, y por las frecuentes equivocaciones de los copistas, errores que la crítica posterior no siempre ha aclarado satisfactoriamente.

El libro reúne una serie de materiales de diverso cuño que debieron de irse agrupando poco a poco en capítulos en un intento de sistematización.

De los redactores y de la época en la que quedó redactado en su forma actual no se sabe prácticamente nada.

A pesar de todo, la unidad ideológica de la obra es manifiesta y constituye la piedra angular del pensamiento confuciano. En las *Analectas* se fijan el vocabulario y el sistema que veremos desarrollarse en toda la reelaboración posterior.

MENCIO Y SU OBRA

I

De creer lo que nos cuenta el *Shi Ji*, Mencio (*Mengzi* o *Maestro Meng*) nació hacia el 370 a. C. en Zou, un pequeño Estado cercano a Lu, también en la actual provincia de Shandong, y estudió con

un discípulo de Zisi, nieto de Confucio y continuador de sus enseñanzas. Por un tiempo, parece que Mencio estuvo entre los letrados que componían una especie de gran academia fundada por los monarcas de Qi, el Estado que limitaba a Lu por el norte y uno de los que aspiraba a la hegemonía.

Tal empresa, parece, estaba más dictada por la ambición de mostrar a otros Estados la grandeza cultural de Qi que por un verdadero deseo de establecer un régimen mejor y más justo. Esta es una de las razones por las que vemos que Mencio emprende también numerosos viajes con ánimo de hacerse oír en otros lugares, sin que sus esfuerzos tengan tampoco ningún éxito. Mencio, que poseía algunos bienes, se retiró a la vida privada, donde se asegura que compuso junto con sus discípulos el libro que lleva su nombre, dividido en siete partes, en las que del modo dialogado ya pergeñado en las *Analectas*, expone sus enseñanzas. Murió el 290 a. C.

Todo indica que Mencio era también un miembro de la nobleza y que, por tanto, su extracción y educación eran similares a las de Confucio. Sin embargo, un siglo después de que muriera el gran maestro, la situación había evolucionado en todos los sentidos: se vivía en plena época de Estados en Lucha, con todo lo que esto supone de centralización del poder, guerras destructivas y desaparición del antiguo orden feudal; el pensamiento, por su parte, había tenido tiempo de perfeccionarse y contrastarse y, del mismo modo, el lenguaje que le servía de vehículo se había hecho más preciso y flexible.

En parte por esto y en parte por la posición individual de Mencio y su escuela, encontraremos en este libro notables diferencias respecto a las *Analectas*. El texto en sí es más coherente y sistemático, el lenguaje más elaborado y menos ambiguo, y las vacilaciones de la primera obra confuciana desaparecen aquí por completo.

Las ideas básicas siguen siendo las mismas, pero Mencio las amplía, proporcionando explicaciones más completas y a veces nuevas. Se suele considerar a Mencio como representante del ala «idealista» del confucianismo, en oposición a Xunzi, que representaría

según esto el ala «realista». Esta clasificación tiene un valor relativo, ya que en Xunzi, que es un pensador posterior (298-238 a. C.), se aprecian los principios de un sincretismo que recoge ideas de las escuelas rivales. De todos modos, es cierto que los elementos idealistas estaban muy presentes en Mencio, a pesar de que, como todos los confucianos, dedica una gran atención a los aspectos prácticos de la educación, del gobierno y del Estado.

II

La primera novedad presente en Mencio es la afirmación de la intrínseca bondad de la naturaleza humana. Esta teoría suya viene a explicar por qué el hombre debe poner en práctica la virtud de benevolencia *Ren* y preferir la justicia *Yi* al interés *Li*. En las *Analectas* este deber quedaba en el aire y aparecía sin mucho apoyo. Contra Gao zi y otros filósofos de su tiempo (véase *Mencio* VI [a], iii-vi) Mencio sostiene que si el hombre obra el bien no hace más que seguir los impulsos de su naturaleza, especialmente en lo que esta naturaleza tiene de más humano, puesto que, aunque el hombre tiene mucho en común con los animales, su ingrediente específicamente humano le apartará de ellos en el obrar y le dirigirá a la práctica de las virtudes. Hay, desde luego, una capacidad de elección que le hará inclinarse de una parte o de otra, pero, si escoge su parte «humana», cualquier individuo desarrollará al máximo sus capacidades de obrar la virtud. En *Mencio* II [a], vi, se explica lo que para él es una característica humana por excelencia: el sentimiento de *compasión*, la imposibilidad de soportar las desgracias ajenas que tienen todos los hombres, y una prueba de la bondad innata que poseen. Esta bondad se desarrollará si las buenas condiciones externas y la elección del propio individuo lo hacen posible. Esto es lo que hace que un hombre sea verdaderamente humano y le diferencia de los animales (*Mencio* IV [b], xix).

Como ya se apuntó al hablar de la filosofía de las *Analectas*, los confucianos se oponen a Mo zi y a su teoría del amor universal.

Estos principios están expuestos en *Mencio* con particular extensión y claridad, y se aprecia lo fuerte de la polémica entre las dos escuelas (véase *Mencio* I [a], vii; III [a], v; III [b], ix; y VII [a], iv-v).

La filosofía política también está tratada con gran detenimiento. El *Libro de Mencio* es, en gran parte, una colección de diálogos entre el sabio y una serie de príncipes y hombres de Estado, en los que se tratan asuntos concernientes a la organización del gobierno y del Estado. Contra la teoría utilitarista del moísmo, Mencio expone la confuciana de las relaciones humanas (véase *Mencio* III [a], iv). Estas relaciones son una creación natural de la sociedad: el hombre que es social por naturaleza no puede desarrollarse fuera de la sociedad y, para que esta pueda funcionar, deben cuidarse las denominadas *cinco relaciones humanas*: entre padre e hijo, entre soberano y súbdito, entre marido y mujer, entre hermano mayor y hermano menor, y la relación entre amigos. Como se ve, algo que complementa el amor graduado y que se acompaña de diferentes virtudes para cada relación.

Mencio lleva esta teoría mucho más lejos que Confucio. Es claro que el soberano es el primero que debe observar estas relaciones y que, si no lo hace, estará faltando a las cualidades éticas que debe tener un soberano, pero, entonces, de acuerdo con la teoría de los nombres correctos, alguien que se comportara así no sería un verdadero rey, sino que, como gráficamente se dice en *Mencio* II [b], viii, se trataría de *un simple individuo*. Con esta afirmación y la que aparece en VII [b], xiv, donde se dice que de los elementos de un Estado el pueblo es el más importante, tendremos todos los principios que pueden apoyar filosóficamente la lucha contra la tiranía. El tirano no es un verdadero rey, no tiene el Mandato del Cielo para serlo, no es nada más que un príncipe hegemónico, un caudillo militar que manda por la fuerza. El verdadero rey no necesita *la* fuerza, pues se atrae a los súbditos por la virtud. Los sistemas ideales de reparto de la tierra y de fomento de la riqueza son expuestos por Mencio en I [a], iii y III [a], iii. Aparte del interés que puedan tener como

pruebas de viejos sistemas de reparto predial y de principios de una cierta agricultura científica, es evidente que están caracterizados por una preocupación por la justicia y la elevación del nivel de vida de los súbditos, algo que para Mencio es un presupuesto fundamental para pasar a un estadio más alto: una vez que la población de un Estado no tiene que preocuparse demasiado por las necesidades más perentorias, se hace posible educarla y hacerla comprender las cinco relaciones humanas, con lo que la sociedad alcanzará poco a poco la máxima perfección y los individuos vivirán en las mejores condiciones posibles para desarrollar su bondad natural.

Mencio tiene un lado místico, que también está presente en otros confucianos. Feng Youlan se refiere a la frase que aparece en *Mencio* VII [a], iv, 1 que dice: «Todas las cosas están completas en nosotros mismos». Mencio quiere decir con esto que el hombre que desarrolla su naturaleza hasta el máximo puede llegar a conocerlo todo y a ser todo, a conocer el Cielo y a ser uno con el Cielo. El monismo básico del pensamiento chino queda teñido de un misticismo que es sin duda una de las más originales aportaciones de Mencio, con el concepto de *vasta energía vital*, que Feng Youlan traduce como «moral suprema». Remito al lector al *Mencio* II [a], ii, donde se habla de este concepto. Se trata, como dice el mismo Feng, de un valor más allá de la moral, por lo que, aquí como en otros casos, he preferido guardar un significado más próximo al literal, entre otras cosas por la importancia que ha tenido en la filosofía china posterior. Mencio mismo dice en el texto citado que se trata de algo de difícil explicación y que *se conjuga con la moral*.

Es evidente que el universo confuciano es un universo moral y si, como dice Mencio, la bondad y el ser moral son una característica innata de la naturaleza humana, el cultivo de esta energía supone alcanzar un estadio superior, que estará forzosamente de acuerdo con los principios morales, pero, al mismo tiempo, mucho más allá. Es un paso más en la identificación y armonización del

hombre con el Universo. Como es natural, tampoco hay en esto nada inalcanzable o inhumano; si un hombre es capaz de alcanzar esta perfección, todos los demás también serán capaces, una vez que pongan en práctica los medios correctos, porque esta energía también está en la naturaleza de todos los individuos.

Todas estas características hacen del *Libro de Mencio* una pieza capital para la comprensión total de la filosofía confuciana antigua, de la que es, al tiempo, un importante desarrollo. Sin embargo, durante mucho tiempo, no fue incluido en el canon básico. Fue en el siglo XII de nuestra era cuando los grandes comentaristas neoconfucianos lo sacaron de su puesto secundario y lo colocaron junto a las *Analectas*.

EL JUSTO MEDIO Y LA GRAN ENSEÑANZA

El justo medio es uno de los capítulos del *Li Ji* o *Libro de los ritos*. Según la tradición fue escrito por Zisi, nieto de Confucio, pero parece que en realidad una gran parte de este libro se compuso en fecha algo posterior a la pretendida. Junto a los *Apéndices* añadidos al *Yi Jing* representa la última fase del desarrollo metafísico del confucianismo antiguo. Tan grande es en verdad el interés metafísico de este último que los neotaoístas de los siglos III y IV de nuestra era consideraban el *Yi Jing* como uno de los tres grandes clásicos de la filosofía especulativa, al lado del libro de Lao zi (*Daodejing*) y del de Zhuangzi. Igualmente, el emperador Wu (502-549) de la dinastía Liang escribió comentarios a *El justo medio*, aunque era budista. También escribieron comentarios a *El justo medio* los monjes budistas de la secta *Chan* (conocida hoy en Occidente bajo el nombre japonés zen), durante los siglos X y XI, comentarios que serían el principio del neoconfucianismo.

El justo medio está en relación con los *Apéndices* al *Yi Jing*, su terminología es similar, pero en él se extiende con preferencia la explicación sobre el *Zhong*, el justo medio, un concepto que ya aparece esbozado en las *Analectas* y en el *Libro de Mencio*. Como es habitual,

el concepto no se define inmediatamente, pero el lector encuentra toda una serie de aproximaciones que se lo hacen comprender.

El justo medio no significa dejar las cosas a la mitad, sino hacerlas en el grado justo y determinado, en el tiempo y en las proporciones correctas. Deseos, emociones y actos en el justo medio son la garantía de la armonía *He*, otro concepto relacionado con el anterior e inseparable de él. Si todos los individuos de una sociedad están armonizados interiormente y, consecuentemente, también actúan armónicamente, la sociedad en cuestión será armónica y pacífica. No hay que olvidar que el confucianismo tiene siempre una vertiente política y que la sociedad y su organización están siempre presentes como fundamental preocupación. Por lo mismo, al hablar de la organización social, no se quiere decir que todo individuo debe hacer forzosamente lo mismo; la armonía no significa que tenga que existir una imposible uniformidad, sino que cada cual ha de hacer lo debido, ocupar su posición y obrar armónicamente con los demás.

El concepto de *Yong*, que forma el título del libro (*Zhong Yong*), es de difícil traducción y se aproxima a lo que significamos con los términos «corriente», «ordinario». La vida humana está compuesta de toda dase de cosas que, justo por ser corrientes y ordinarias, no llaman la atención de nadie: comer, dormir, beber, etc. son acciones corrientes, pero, al mismo tiempo, necesarias. Igual que ellas, son ordinarias y necesarias las relaciones humanas y las virtudes morales porque ni el hombre ni la sociedad podrían funcionar sin ellas. El comer y el beber junto con las virtudes y las relaciones humanas son lo que forman el camino del hombre, el *Dao*, (*Tao* en grafía tradicional), que adquiere aquí uno de sus significados metafísicos.

Todos los hombres están obligados a seguir este camino porque les viene impuesto por su naturaleza humana, pero muchos no saben que lo están siguiendo y la mayoría no lo sigue con toda la perfección con la que podrían hacerlo. El cultivo espiritual tiene la utilidad de hacer a los hombres conscientes del camino que siguen y de ayudarlos a realizar todas las cosas con el máximo de perfección.

Este nivel, sin embargo, no se limita al ser individual, es más, solo se entiende y puede aparecer en conjugación con los demás individuos en la sociedad. Un hombre perfecto puede y debe hacer perfectos a los demás y en esto estriba también la perfección que, de esta manera, llega a crear una sociedad perfecta que sigue el camino.

Más allá todavía, la armonía y la perfección llevan al hombre que sigue el camino a una comprensión del Cielo y de la Tierra, es decir, del Universo, con el que en última instancia se identifica. Lo interno y lo externo del hombre se unen y, de esta forma, se puede llegar a trascender el mundo sin abandonarlo.

Este método difiere totalmente del de los taoístas que propugnan la anulación del conocimiento con el fin de acabar con toda distinción y toda categorización. Por otra parte, la necesidad de actuar en sociedad para alcanzar la perfección, lo que quiere decir la necesidad de practicar las virtudes cívicas y, muy especialmente el *Ren*, equivale a tener que extender constantemente el amor como medio de elevar el propio yo, lo que tampoco se ajusta a los métodos taoístas.

Esta metafísica tiene, en cambio, bastantes puntos de contacto con el pensamiento budista, especialmente con el de la escuela Mahayana, a pesar de sus indudables diferencias.

La gran enseñanza es también una parte de la colección llamada *Li Ji* o *Libro de los ritos*, recopilado a finales del siglo I a. C. con materiales diversos. Fueron igualmente los neoconfucianos quienes hicieron de él uno de *Los cuatro libros* y quienes reordenaron sus capítulos y propusieron la teoría de que el primer capítulo era obra del mismo Confucio; y el resto, de Zeng Zi. En realidad, se ignora por completo quién fue el autor. Según E. R. Hughes, la mayor parte de la obra parece haber sido recopilada por algún educador cortesano durante los últimos años de Shang Yang (?-338 a. C.), el famoso legalista contrario a las doctrinas de la escuela confuciana, quien logró que se aplicaran muchas de sus ideas materialistas, utilitaristas y totalitarias en el reino de Qin, que acabaría por unificar China un siglo más tarde.

El texto de *La gran enseñanza* podría haber sido una especie de catecismo con el que instruir a los jóvenes nobles en el confucianismo para contrarrestar la doctrina de Shang Yang.

Cuando los neoconfucianos lo estudiaron, el texto debía de estar muy desordenado; a ellos se debe el orden actual, que es como aparece en la presente traducción. E. R. Hughes, basándose en que la organización de los neoconfucianos destaca las partes que a ellos les parecen más importantes, propone otra que puede hallarse en su versión de este texto.

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS RIVALES

I

El periodo de desarrollo del confucianismo es riquísimo en manifestaciones intelectuales de toda índole, hasta tal punto que se ha conocido tradicionalmente como el periodo de las Cien Escuelas. Aunque con el paso del tiempo el confucianismo y el taoísmo se convirtieron en las doctrinas preferidas, tanto que para muchos chinos actuales parece obvio que son las únicas autóctonas (el budismo desarrolló también una importante escuela de pensamiento), la verdad es que solo alcanzaron este estatus después de una larga evolución y no sin que muchos elementos de las demás escuelas incidieran en el cuerpo principal de la doctrina de los letrados antiguos.

Ya desde el siglo I a. C. los eruditos chinos intentaron una clasificación y una caracterización de estas escuelas y de sus doctrinas. El primer ejemplo de ello es Sima Tan, autor, junto con su hijo Sima Qian, del primer gran libro histórico chino, el *Shi Ji*. Sima Tan clasifica las escuelas en seis tendencias y utiliza los nombres tradicionales por los que han sido conocidas posteriormente varias de ellas.

Liu Shin (hacia el 46 a. C., muerto el 23 de nuestra era), un sabio letrado de los tiempos de la dinastía Han, realizó una clasificación mucho más completa, enumerando hasta diez escuelas, de las

cuales las seis primeras son las que ya enumeraba Sima Tan; y las cuatro últimas, las que él añade. Estas escuelas son las siguientes:

Escuela del Yin y del Yang
Escuela confuciana
Escuela moísta
Escuela de los Nombres
Escuela de los Legistas
Escuela taoísta
Escuela de los Diplomáticos
Escuela de los Eclécticos
Escuela de los Agraristas
Escuela de los Narradores

De estas diez escuelas, el mismo Liu Shin dice que solo nueve son importantes, ya que la última, la Escuela de los Narradores, carece de gran influencia.

Más que por su clasificación, Liu Shin es importante porque produjo por primera vez una teoría sobre el nacimiento de estas corrientes de pensamiento en el seno de la sociedad feudal que se disgregaba varios siglos antes. Según él, antes de que el orden feudal comenzara a disolverse, no había distinción alguna entre profesores y funcionarios, lo que quiere decir que los encargados de un departamento cualquiera de alguno de aquellos principales feudales transmitían sus conocimientos a los que previsiblemente iban a sucederles, sin que existiera la enseñanza general o privada. Este mecanismo que ya se ha explicado en relación con el nacimiento del confucianismo desapareció al entrar en crisis la sociedad que lo alimentaba y, entonces, cientos de individuos que ocupaban estas posiciones, que eran normalmente hereditarias, se vieron sin empleo fijo y se dedicaron a enseñar al que quería aprender.

Liu Shin relaciona el nacimiento de las diversas escuelas con los encargados de los diferentes departamentos en los que se dividía la

antigua administración, departamentos que daban lugar a funciones y conocimientos diferenciados.

Según él, la Escuela del Yin y del Yang tuvo origen en el cuerpo de astrónomos; la Escuela confuciana, en los encargados de la educación; la Escuela moísta, en lo que él llama *guardianes del templo*; la Escuela de los Nombres, en los encargados de las ceremonias; la Escuela de los Legistas, en los que administraban la justicia; la Escuela taoísta, en el cuerpo de historiadores oficiales; la Escuela de los Diplomáticos, en los que se encargaban de las relaciones exteriores; la Escuela de los Eclécticos, en los consejeros, que intentarían armonizar las diferentes corrientes de pensamiento; la Escuela de los Agraristas, en los encargados de la agricultura y, por último, la Escuela de los Narradores tendría su origen en los funcionarios subalternos que, como dice Liu Shin, recogerían las hablillas y opiniones de unos y otros.

Feng Youlan ha revisado y modernizado esta teoría de Liu Shin porque, aunque en sus principios puede considerarse correcta, los progresos historiográficos permiten hoy ver las cosas de modo algo distinto.

Según Feng, en las antiguas cortes principescas hubo especialistas en las ceremonias y la música que se encargaban también de la enseñanza de los clásicos. Estos letrados están en el principio de la escuela confuciana y Confucio es, sin duda, uno de ellos, dedicado a la enseñanza privada de alumnos.

La Escuela de los moístas, en cambio, habría tenido su origen en los caballeros que se dedicaban a las armas, esto se deduce a partir de los fuertes componentes militares que se traslucen en las teorías de Mo zi.

La Escuela de los Nombres, esa especie de sofismo chino, habría sido originada por los retóricos profesionales que existían en la civilización china como en otras antiguas.

La Escuela del Yin y del Yang tiene, por su parte, un claro origen en los que se dedicaban a las artes mágicas y adivinatorias, muy desarrolladas, según nos muestra la arqueología.