

EL RESURGIMIENTO DE LA CONTROVERSA EN TORNO A LA RELIGIOSIDAD CONFUCIANA EN CHINA

YONG CHEN
El Colegio de México

La controversia sobre la religiosidad confuciana, parte integral de la cuestión de la vitalidad de la tradición china en tiempos modernos, ha ejercido una influencia importante en el paisaje intelectual de China actual. En una ocasión, Wilfred C. Smith afirmó que este cuestionamiento es uno que Occidente nunca ha podido responder y China nunca ha podido formular.¹ Si bien tal aseveración es sumamente retórica, ciertamente revela la perplejidad y la frustración de Smith al abordar este problema, que por mucho tiempo ha acechado los círculos académicos de Oriente y Occidente. Lo que Smith tiene en mente, si se le lee correctamente, no es sino el reto mismo de aplicar el concepto occidental de religión a la categorización de un confucianismo que intrínsecamente desafía las generalizaciones que se derivan de las experiencias occidentales.²

La disputa sobre la religiosidad confuciana consta de tres grandes episodios en la historia intelectual china. Su origen se remonta a finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando Matteo Ricci (利玛窦, 1552-1610) y sus seguidores lograron presentar el mensaje del cristianismo a la población china a través del

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 23 de septiembre de 2009 y aceptado para su publicación el 29 de octubre de 2009.

¹Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, MacMillan, 1963, p. 68.

²El concepto occidental de religión no se tradujo a la lengua china sino hasta inicios del siglo XX, cuando se acuñó el término budista *zongjiao* (宗教) para designar esta noción recién importada. Véase Helen Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 63, 177, notas 14, 15; Julia Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993, pp. 1-3.

lenguaje confuciano.³ Ricci vio al confucianismo como una “secta” de intelectuales, no como una “religión”, y procedió a expresar su compatibilidad con el cristianismo y su perfectibilidad a través de éste. Aunque la división en la misión cristiana en la forma de tratar las tradiciones originales de los chinos se intensificó posteriormente con la Controversia de los Ritos, y finalmente provocó el cese de la misión en China,⁴ el legado intelectual de los jesuitas ya había establecido el tono fundamental del debate sobre la religiosidad confuciana en los siglos por venir.

Si la Controversia de los Ritos puede atribuirse en gran medida al conflicto de la misión cristiana ocasionado por las maneras diferentes de abordar las tradiciones chinas, la polémica que desató el Movimiento de Religión Confuciana (孔教运动) de Kang Youwei (康有为) casi al comienzo del siglo xx, debe verse como una respuesta de los chinos al terrible trastorno que sufrió su sociedad a causa de la intrusión de los occidentales.⁵ Ello implicó intereses culturales, sociales y políticos tan enormes durante una época de crisis nacional, que todos los bandos políticos del momento emplearon el nombre del confucianismo para impulsar sus respectivos planes. Mientras que Kang Youwei intentó promover al confucianismo como religión estatal, aunque su “confucianismo” no concordaba con la percepción tradicional que se tenía de éste, para contrarrestar los poderes occidentales, los intelectuales del Movimiento del 4 de mayo⁶ simplemente se opusieron a cualquier intento de esta

³ Aunque algunos académicos tienden a atribuir el inicio formal de la discusión al Movimiento de Religión Confuciana de Kang Youwei a inicios del siglo xx, Matteo Ricci y la Controversia de los Ritos ya habían establecido el tono general.

⁴ Esta controversia básicamente tenía que ver con la legitimidad de ciertos términos, como *tian* (天), *shangdi* (上帝), y con la compatibilidad de los ritos confucianos con el catolicismo. Lo que era originalmente un pleito entre jesuitas y otras sociedades católicas se convirtió en una guerra diplomática y cultural entre el Vaticano y China a inicios del siglo xviii. Véase Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney-Londres-Boston, Allen & Unwin, 1986, pp. 124-149.

⁵ Sobre el movimiento de religión confuciana de Kang Youwei, véase Hsiao Kung-chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 1975.

⁶ El Movimiento del 4 de mayo fue una revolución intelectual y un movimiento de reforma social y política que ocurrió en China de 1917 a 1921. El movimiento se orientó hacia la independencia nacional, la emancipación del individuo y la reconstrucción de la sociedad y la cultura.

naturaleza. No obstante, ambos bandos tenían en común el hecho de que estaban decididos a seguir agendas sociales y políticas antes de prestar atención a cualquier discusión académica sobre la religiosidad confuciana.

La tercera etapa de esta disputa, que se originó a finales de la década de 1970, no tuvo una carga política tan fuerte como las dos primeras, a pesar de que China recientemente había sobrevivido a la Revolución Cultural y estaba en busca de su nueva orientación. En 1978, Ren Jiyu (任继愈), entonces director del Instituto de Investigación sobre Religiones del Mundo (世界宗教研究所), azoró a las academias chinas de todo el país al presentar el confucianismo como “una religión”.⁷ Ésta fue la primera vez en la historia intelectual china que un académico abordó el confucianismo en términos de religión sin un involucramiento social y político. No obstante, debido a la proximidad de la frenética “campaña anticonfucio” algunos años atrás y a la actitud antagonista de la ideología marxista hacia la religión, que aún predominaba en el momento, el planteamiento de Ren fue absolutamente explosivo, si no revolucionario. A esto se aunaba el hecho de que el partido comunista, en principio había respaldado una posición negativa hacia el confucianismo desde su toma del poder del país en 1949. Sin embargo, la iniciativa de Ren inmediatamente encendió acalorados debates sobre la legitimidad, la relevancia y la orientación al llevar paradigmas de la religión a la comprensión del confucianismo. Lo que distingue a este nuevo resurgimiento de la controversia de los anteriores es que, a pesar de verse todavía comprometido en gran medida por complicaciones sociales y políticas de cuando en cuando, con el tiempo ha llegado a tocar los temas académicos y epistemológicos que se encarnan en la discusión de la religiosidad confuciana.

Sobra decir que los tres episodios de la polémica sobre la religiosidad confuciana tienen algunas preocupaciones y marcos comunes al abordar los temas en cuestión, pero no pueden verse simplemente como desarrollos naturales en orden cronológi-

⁷Xing Dongtian, “1978-2000 nian de Rujiao Yanjiu: Xueshu Huiyu yu Sikao” (La investigación del confucianismo, 儒教, de 1978 a 2000: una revisión y pensamiento académico), *Xueshuji*, núm. 2, 2003.

co. De hecho, debido a sus respectivas situaciones culturales, sociales y políticas, cada uno de los episodios ha demostrado sus propias prioridades, inclinaciones y perspectivas al llevar la comprensión del confucianismo a los términos de la religión, y ha manifestado características, patrones y rasgos distintivos en sus representaciones. Si bien la querrela que desencadenaron los jesuitas básicamente era un problema para la Iglesia católica, la politización de la controversia por parte de Kang Youwei y los intelectuales del 4 de mayo en realidad fue un fenómeno “chino” que indicó su respuesta particular e instintiva a la crisis nacional de sus tiempos, y cuya complejidad dictó que cualquier debate sobre el confucianismo que no apelara a las implicaciones sociales y políticas en tal contexto sería lujoso y anacrónico en su propio detrimento.

Es interesante señalar que la presentación de Ren Jiyu del confucianismo como religión ciertamente planteó un sentido de sinceridad epistemológica, aunque el resabio de persuasión ideológica permaneció debido a la proximidad de la agitación política que causó la Revolución Cultural. Precisamente por esa razón, el enfoque de Ren obtuvo atención inmediata de los académicos dedicados a la filosofía y los estudios religiosos. Este cambio de paradigmas de objetivos sociales y políticos a consideraciones epistemológicas con buena razón ha situado el debate sobre la religiosidad confuciana en un contexto de comprensión de la tradición y la modernidad chinas en épocas pos-confucianas. En los últimos años, la controversia, cada vez más acalorada, ha incluido nuevos giros: en primer lugar, los académicos se impacientan con la naturaleza escolástica de los debates, que prácticamente han estado en un punto muerto desde la época de Ren Jiyu; y en segundo lugar, tienen plena conciencia de los problemas sociales que suceden en medio de la modernización de China y están ansiosos por relacionar su involucramiento académico con las realidades sociales.

El debate más reciente: su contexto, agenda y retórica

Como subversión de la visión prevalente de que el confucianismo es cualquier cosa menos una religión, sancionada por

el triunfo de la ideología del Movimiento del 4 de mayo, la propuesta de Ren Jiyu atrajo fuertes críticas de todos los ámbitos de la academia y pronto se convirtió en uno de los problemas más complejos para los académicos chinos contemporáneos. Este nuevo desarrollo de la polémica es notablemente distinto al de los periodos previos debido a su desconexión de las agendas políticas y sociales.⁸ Involucra a académicos dedicados principalmente a la filosofía y los estudios religiosos, y sigue siendo un fenómeno esencialmente académico. El desarrollo de la controversia durante las últimas tres décadas se ha visto subrayado por diversos sucesos importantes: el Simposio sobre la Religión Confuciana, patrocinado por la revista *Literatura, Historia y Filosofía* (文史哲, 1998); la formación de la llamada Escuela de Religión Confuciana (儒教宗教论派, década de 1990); la publicación de un controvertido libro de Li Shen (李申), *Historia de la Religión Confuciana en China* (中国儒教史, 1999 y 2000); la repentina aparición de religiosidad confuciana tras las publicaciones de Li Shen (2002); y finalmente, el último llamado a la reconstrucción del confucianismo como religión por parte de varios académicos, Jiang Qing (蒋庆) y Kang Xiaoguang (康晓光) en particular (2004).⁹

El desarrollo de la discusión puede dividirse a grandes rasgos en tres etapas cronológicas: la década de 1980, la de 1990 y el siglo XXI.¹⁰ Durante los primeros diez años se formó la controversia entre un pequeño número de académicos, principalmente del departamento de filosofía. Ren Jiyu fue el único académico que adoptó un enfoque religioso del confucianismo y que estuvo a la defensiva a lo largo del debate. Después de plantear su propuesta en 1978, Ren escribió una serie de artículos en los años siguientes con el fin de ampliarla. Su interpretación del confucianismo como religión generó críticas vehementes por

⁸ Aunque a últimas fechas varios académicos chinos han comenzado a abordar la importancia social y política de la religiosidad confuciana, la controversia misma sigue siendo un tema básicamente académico.

⁹ Estos sucesos clave nos dan una idea de cómo ha evolucionado hasta ahora la disputa. Estos hechos pueden consultarse www.confucius2000.com

¹⁰ Esta división de tres etapas es tentativa y oportuna, y debe su modelo a la división de la controversia en dos etapas que hiciera Xing Dongtian. Pero Xing no discute su desarrollo a partir del año 2000, momento desde el cual, me parece, la controversia se ha intensificado mucho más.

parte de Zhang Dainian (张岱年) y Feng Youlan (冯友兰), los dos filósofos líderes de la época. Numerosos académicos participaron en la discusión. Durante ese lapso, en general, la polémica se orientó básicamente hacia la investigación histórica y textual, y la metodología *per se* no se analizó.

Durante el segundo periodo, la controversia se desarrolló de manera más diversificada, a una escala mucho mayor e involucró a académicos de diversos ámbitos de las ciencias sociales. Evidentemente, la interpretación en el extranjero de la religiosidad confuciana comenzó a introducirse a las academias chinas, incluyendo el enfoque sociológico de Max Weber a finales de la década de 1980, y el enfoque metafísico del Nuevo confucianismo en la década de 1990.¹¹ Por otro lado, la posición de Ren Jiyu en cuanto a la religiosidad confuciana obtuvo un apoyo importante de muchos académicos jóvenes, que resultó en la llamada Escuela de Religión Confuciana.¹² Algunos académicos se empeñaron en construir bases teóricas para la interpretación religiosa del confucianismo. Por ejemplo, He Guanghu (何光沪) sugirió un retorno a las raíces teológicas del confucianismo para revitalizar la cultura china, aunque su enfoque se basó en gran medida en los paradigmas del cristianismo.¹³ No obstante, el suceso más espectacular de este periodo fue la publicación de la voluminosa obra de Li Shen, *Zhongguo Rujiao Shi* (中国儒教史), y su discusión. Al interpretar las prácticas religiosas del sistema imperial dentro del marco confuciano, la obra pretendía brindar apoyo histórico y textual al enfoque de Ren Jiyu.¹⁴ La controversia de la metodología y la orientación de Li Shen, así como el debate sobre la religiosidad confuciana en general, culminó en 2002 en un sitio web¹⁵ en el cual se involucraron numerosos académicos nuevos y se publicaron muchos artículos importantes.

¹¹ Xing Dongtian, “1978-2000 nian de Rujiao Yanjiu: Xueshu Huigu yu Sikao”.

¹² Miao Runtian, Chen Yan, “Ruxue: Zongjiao yu Feizongjiao zhi Zheng”.

¹³ Véase He Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua—Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin”, *Yuandao*, núm. 2, Tuanjie Chubanshe, 1995. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

¹⁴ El tema de incorporar o no las prácticas religiosas del sistema imperial al marco confuciano es uno de los temas clave de la controversia en torno a la religiosidad confuciana. El principal problema del libro de Li Shen es que su enfoque de este tema no asume responsabilidad. Véase Li Shen, *Zhongguo Rujiao Shi*.

¹⁵ www.confucius2000.com

El desarrollo más reciente de la disputa en el siglo XXI aún busca su dirección, y todavía es demasiado pronto para especular sobre sus posibilidades. La dirección del debate hasta ahora ha tomado un giro drástico en las últimas dos décadas, atendiendo a la utilidad social e incluso política de construir al confucianismo como una religión. Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Chen Ming (陈明) y Peng Yongjie (彭永捷) son los académicos líderes de la iniciativa. Como defensor principal de la campaña para revivir la tradición confuciana, Jiang Qing es especialmente importante debido a su enfoque religioso del confucianismo, tanto a nivel teórico como práctico.¹⁶ Él estaba al tanto de la limitación del concepto occidental de religión, y sugirió que sólo se empleara cuando valiera la pena por su “conveniencia” (方便权法).¹⁷ A diferencia de Ren Jiyu, cuya interpretación religiosa del confucianismo pretendía desacreditar la tradición, Jiang Qing estaba decidido a conferirle importancia política a su construcción del confucianismo. Su proyecto tenía el firme objetivo de “rehabilitar la trascendencia”: *fu mei* (复魅), es decir, reintroducir el principio de trascendencia a la vida social y política. Él creía que el éxito de la reconstrucción del confucianismo, en última instancia, dependía de las posibilidades de *fu mei*. Para Jiang Qing, tanto el mundo islámico como el cristiano eran problemáticos debido a su *ji mei* (极魅, trascendencia extrema) y a su *qu mei* (去魅, renuncia de la trascendencia), respectivamente. Para alcanzar la “armonía de lo secular y lo sagrado”, insistió Jiang, era necesario implementar la *wangdao zhengzhi* (王道政治, política regia) en lugar de la democracia, a través de la reinstauración de la trascendencia confuciana.¹⁸

El enfoque de la religiosidad confuciana de Kang Xiaoguang guarda muchas similitudes con el de Jiang Qing, aunque él se erigió como sucesor de la campaña de religión estatal de Kang Youwei, la cual no tuvo éxito. La interpretación de Kang de la

¹⁶ Después de que a temprana edad decidiera dejar de dar clases, Jiang Qing se retiró a las montañas de su ciudad de origen y construyó la “Yangming Jingshe” (阳明精舍, Academia Yangming) para dictar cátedra sobre sus enseñanzas, acción claramente indicativa de un académico confuciano tradicional. La Academia se ha convertido en un bastión del llamado “conservadurismo cultural”.

¹⁷ Jiang Qing, “Zhuiqiu Renlei Shehui de Zuigao Lixiang: Zhonghe zhi Mei” [Consultado en: www.confucius2000.com].

¹⁸ *Idem*.

religiosidad confuciana es parte esencial de su doctrina de “nacionalismo cultural”:

Hoy en día, volver a mencionar el “nacionalismo cultural” no es crear una teoría distante de la cultura tradicional, sino establecer una ideología poderosa para lanzar un movimiento social amplio y persistente... El objetivo clave del movimiento es reconstruir el confucianismo como religión mundial, compatible con la sociedad moderna.¹⁹

Kang afirmó que su llamado a reconstruir el confucianismo como religión estatal de ninguna manera tuvo la finalidad de crear una guerra cultural, sino lanzar un movimiento social para revitalizar la cultura de su país y para rejuvenecer a la raza china. En otras palabras, su destino era construir una “China cultural”, trascendente para cualquier Estado-nación.²⁰

En comparación con el enfoque fundamentalista del confucianismo de Jiang Qing y Kang Xiaoguang, la visión de Chen Ming es relativamente moderada. Él sugirió que el tema de la religiosidad confuciana se abordara en dos dimensiones distintas: si el confucianismo era una religión anteriormente, y si se podía o debía construir como una religión en esta época.²¹ Instaba a los académicos a no tratar la cuestión en una mera epistemología dictada por los paradigmas occidentales, sino a llevarla directamente del estudio a las calles. Para Chen Ming, la controversia en torno a la religiosidad confuciana sólo puede resolverse con respecto a la forma en que se reconstruye el confucianismo a la luz de la modernidad.²² Peng Yongjie, otro académico promotor del enfoque social del confucianismo, aseveró que la polémica sobre la religiosidad confuciana le otorgaba importancia tanto académica como cultural:²³ creía que reconstruir el confucianismo como religión era un paso importante para renovar la tradición. Asimismo, alentaba a los

¹⁹ Kang Xiaoguang, “Wenhua Minzu Zhuyi Lungang”, *Zhanlue yu Guanli (Estrategia y Administración)*, núm. 2, 2003; “Wenhua Minzu Zhuyi Suixiang” [Consultado en: www.confucius2000.com].

²⁰ *Idem.*

²¹ Grabaciones del “Simposio sobre confucianismo y religión”, (2) [Consultado en: www.confucius2000.com].

²² *Idem.*

²³ Peng Yongjie, “Lun Rujiao de Tizhuhua he Rujiao de Gaixin” [Consultado en: www.confucius2000.com].

académicos a participar en la reforma y reinvencción de las enseñanzas y los rituales confucianos, y así reinstitucionalizar el confucianismo como una religión equivalente al cristianismo, al budismo y al islam.²⁴

En cierta forma, los argumentos de la discusión en las últimas tres décadas pueden agruparse en tres categorías: el confucianismo como religión, el confucianismo como no religión y el confucianismo de corte religioso. Sin embargo, la situación real es mucho más complicada puesto que en cada enfoque se discute ampliamente cómo debe interpretarse específicamente el confucianismo. Por ejemplo, en el enfoque religioso del confucianismo, existen casi tantas definiciones como académicos. Por lo tanto, el confucianismo puede definirse como una “religión nativa”, una “religión política”, una “religión civil”, una “religión institucional”, una “religión ética” o incluso una “religión especial”, según la perspectiva particular del académico.²⁵ Los esfuerzos por definir el confucianismo como un tipo de religión “especial” revelan precisamente la dificultad que entraña traer la tradición confuciana a los términos de religión, construida según paradigmas occidentales.

A pesar de que mayoría de los académicos participantes en la controversia lo favorecen, el enfoque filosófico o humanista en el confucianismo también supone un panorama muy complicado. Prácticamente, no existe ningún consenso sobre si el confucianismo debe interpretarse tomando en cuenta la religión o no. Mientras que muchos académicos aseguran que el confucianismo no tiene nada que ver con la religión, otros creen que tienen muchos puntos en común, aunque pertenecen a dimensiones diferentes. El reto de este enfoque es, por un lado, disociar el confucianismo del sistema religioso imperial, el cual lo había auspiciado durante dos mil años; y por el otro, diferenciarlo del budismo y el taoísmo en términos de orientación metafísica y función social. No obstante, incorporar o no las prácticas religiosas del *establishment* imperial en el marco confuciano es precisamente uno de los temas clave en esta polémica.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Estas definiciones del confucianismo como una “religión” se encuentran en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji* [Consultado en: www.confucius2000.com].

mica. Ignorar este problema ciertamente cuestiona la validez de los enfoques religiosos y no religiosos al estudiar el confucianismo.

Como iniciador de la Escuela de Religión Confuciana, Ren Jiyu, hasta ahora, ha provisto una interpretación completa y sistemática del confucianismo en términos de religión, aunque no todos sus seguidores comparten su persuasión ideológica. Ren creía que el confucianismo temprano, durante el periodo previo a Qin, contenía una conciencia religiosa, pero aún no era una religión como tal, y que comenzó a asumir la forma de una religión durante el reinado del Emperador Wu de la Dinastía Han, cuando Dong Zhongshu (董仲舒) (179-104 a.n.e.) lo ascendió a la condición de ideología estatal. La transformación terminó durante los periodos Song y Ming, y desembocó en el llamado neoconfucianismo Song-Ming.²⁶ Según Ren Jiyu, el neoconfucianismo Song-Ming tenía el carácter de una verdadera religión: reconocía a Confucio como su fundador religioso, se adoraba comúnmente a *tian, di, jun, qin, shi* (天地君亲师, cielo, tierra, emperador, ancestro y maestro), los cánones confucianos eran como las escrituras del cristianismo, la doctrina de *daotong* (道统)²⁷ era la base ideológica de las denominaciones confucianas, los sistemas escolares, tanto centrales como locales, también eran las organizaciones religiosas del confucianismo, y por último, los supervisores escolares también eran ministros de la religión confuciana. Aunque el confucianismo no contaba con rituales para admitir nuevos miembros, ni un número definido de creyentes, sí tenía seguidores provenientes de todos los ámbitos de la sociedad. Además, Ren Jiyu aseguró que, históricamente, el confucianismo poseía todos los elementos retrógrados que el cristianismo tenía en el periodo medieval, como el monacato, el oscurantismo y la práctica del celibato, se centraba en la cultivación religiosa y metafísica, y mantenía una visión antagonista de la ciencia y la producción. Desde entonces, el confucianismo había provocado una tremenda ca-

²⁶ Ren Jiyu, "Lun Rujiao de Xingcheng", en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

²⁷ John Makeham traduce *daotong* como "hilo interconector del camino". Véase John Makeham, *New Confucianism: A Critical Examination*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2003, p. 56.

tástrofe para la sociedad tradicional china, que habría tenido una teocracia feudal, y patriarcal.²⁸

Feng Youlan y Zhang Dainian respondieron a la posición de Ren Jiyu sobre la religiosidad confuciana apelando a una interpretación filosófica del confucianismo. Feng Youlan afirmó que el neoconfucianismo Song-Ming no consideraba a Confucio como fundador religioso, ni reconocía una vida después de la actual; entre *tian*, *di*, *jun*, *qin* y *shi*, los últimos tres eran seres humanos, no sobrehumanos, y todos los cánones confucianos tenían orígenes históricos y no se les tenía por las palabras de Dios, por lo que no eran escrituras religiosas.²⁹ Zhang Dainian también vio al neoconfucianismo Song-Ming como filosofía más que como religión. Consideraba que la diferencia fundamental entre religión y no religión era la creencia en la vida después de la vida, en el “otro mundo”. Según Zhang, no había un Dios personal, un alma imperecedera, retribución ni otro mundo en las doctrinas del neoconfucianismo Song-Ming, ni tampoco había rituales religiosos u oraciones. Para él, el término *rujiao* (儒教) era lo mismo que *ruxue* (儒学), pues *jiao* (教) de *rujiao* se referían a las enseñanzas y doctrinas.³⁰

Li Guoquan (李国权) y He Kerang (何克让) también se encontraban entre los académicos que, en un inicio, se opusieron a la interpretación del confucianismo como religión de Ren Jiyu. En su artículo conjunto “Rujiao Zhiyi” (儒教质疑, “Algunas dudas sobre la religión confuciana”), Li y He afirmaron que todas las religiones se dirigían al “otro mundo”, pero que el confucianismo siempre tuvo una orientación hacia este mundo. Además, aunque el neoconfucianismo Song-Ming alentaba evitar la satisfacción de los deseos físicos, era diferente del ascetismo religioso. Por otro lado, todas las religiones cuentan con escrituras en las que se registran las actividades, las doctri-

²⁸ Estas visiones se presentan en la serie de artículos que Ren Jiyu publicó en la década de 1980: “Lun Rujiao de Xingcheng”, “Rujia yu Rujiao”, “Rujiao de Zaipingjia”, “Zhu Xi yu Zongjiao”, etcétera. Véase Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

²⁹ Feng Youlan, “Lue Lun Daoxue de Tedian, Mingcheng, he Xingzhi”, *Shehui Kexue Zhanxian (Frente de Ciencias Sociales)*, núm. 3, 1982. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

³⁰ Zhang Dainian, “Lun Songming Lixue de Jiben Xingzhi”, *Zhexue Yanjiu (Estudio de la filosofía)*, núm. 9, 1981. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

nas y los mandamientos religiosos, mientras que los cánones confucianos básicamente versaban en torno a la filosofía y la ética; además, todas las escrituras religiosas confieren autoridad divina a sus fundadores religiosos, pero Confucio nunca lo fue y de ninguna manera se le otorgó tal supremacía. Posteriormente, Li y He afirmaron que todas las religiones tenían rituales formales para admitir nuevos miembros y un número definido de fieles, ministros y predicadores que promovieran la religión, y que el confucianismo no contaba con ninguno de estos elementos.³¹

Cui Dahua (崔大华) refutó la postura de Ren Jiyu sobre la religiosidad confuciana desde una perspectiva histórica, y declaró que la enseñanza confuciana no se originaba en los pensamientos religiosos de los periodos Shang (1500?-1046 a.n.e.) y Zhou (1046-249 a.n.e.), sino en las ideas éticas y morales de Zhou. Confucio heredó dichas nociones del periodo Zhou y las desarrolló hasta convertirlas en sus enseñanzas con una orientación principalmente ética y humanística. El desarrollo del confucianismo desde el periodo Han hasta el Song y el Ming no fue una transformación hacia la religión, sino un proceso de renovación; a pesar de la fuerte influencia del budismo y el taoísmo, el neoconfucianismo Song-Ming permaneció básicamente como una filosofía ética.³²

Entre los que interpretaron que el confucianismo no es una religión, cabe destacar los enfoques de Mou Zhongjian (牟钟鉴) y de Zhang Jian (张践). Estos declararon que junto con el confucianismo había existido una religión estatal a lo largo de la historia de China. En lugar de llamarla religión del Estado *rujiao* (儒教, la “religión confuciana”), la nombraron “religión feudal, patriarcal tradicional” (宗法性传统宗教). Ellos creían que distinguir el confucianismo de la “religión feudal, patriarcal tradicional” era un paso crucial para poder determinar si el confucianismo era una religión y si hubo una religión estatal durante el periodo medieval.³³ Mou Zhongjian veía al confucia-

³¹ Li Guoquan y He Kerang, “Rujiao Zhiyi”, *Zhexue Yanjiu*, núm. 7, 1981. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

³² Cui Dahua, “Rujiao Bian”, *Zhexue Yanjiu*, núm. 6, 1982. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

³³ Zhang Jian, “Ruxue yu Zongfaxing Chuantong Zongjiao”, *Shijie Zongjiao*

nismo y a la “religión feudal, patriarcal tradicional” como dos instituciones separadas, afirmando que se influían mutuamente, pero que eran independientes entre sí.³⁴ Sin embargo, por otro lado, Mou reconoció la cercana filiación entre el confucianismo y la religión tradicional, aseverando que “la doctrina confuciana de los ritos tenía mucho que ver con sacrificios y funerales y había servido como la base teórica de la religión feudal, patriarcal estatal”. Además, “tanto la religión tradicional como el confucianismo eran frutos del mismo árbol de la sociedad feudal, patriarcal: la primera era su manifestación religiosa, y la última, su manifestación racional”.³⁵

Además de las posiciones polarizadas de la religiosidad confuciana que se mencionaron anteriormente, algunos académicos prefirieron el camino medio. Ellos creían que el confucianismo poseía algunos elementos religiosos, y por lo tanto, no se trata de una filosofía en sentido estricto, pero su orientación de este mundo y su falta de organizaciones y rituales religiosos definitivamente lo distinguen de una religión: es un sistema de pensamiento, un punto intermedio entre la religión y la filosofía. Li Zehou (李泽厚) afirma que el confucianismo cumple una función similar a la de una cuasireligión, pues aunque no lo es, trasciende la ética y alcanza un campo supremo, equivalente a la experiencia religiosa.³⁶ Guo Qiyong (郭齐勇) ve al confucianismo como un sistema secular de ética con gran preocupación. Considera que el confucianismo tiene una orientación de este mundo y es humanista pero, a la vez, tiene un carácter religioso; por tanto, es una *renwen jiao* (人文教, religión humanista) con *jiao* (教), que significa tanto “enseñanza” como “religión”.³⁷ Huang Junjie (黄俊杰) sostiene que hay una clara presencia de religiosidad o un sentimiento religioso en el confucianismo, pe-

Yanjiu (Investigación sobre religiones del mundo), núm. 1, 1991. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

³⁴ Mou Zhongjian, “Zhongguo Zongfaxing Chuantong Zongjiao Shitan”, *Shijie Zongjiao Yanjiu*, núm. 1, 1990. También en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Li Zehou, “Zai Tan Shiyong Zhuyi”, *Yuandao* (Busca el camino), núm. 1, Chinese Academy of Social Sciences Press, 1994.

³⁷ Guo Qiyong, “Ruxue: Rushi de Renwen de you Juyou Zongjiaoxing Pingde de Jingshen Xingtai”, *Wen Shi Zhe*, núm. 3, 1998.

ro no lo considera una religión institucional en términos de la definición occidental tradicional, sino que se refiere a un sentimiento de añoranza y sobrecogimiento ocasionado por la trascendencia cosmológica de los seguidores del confucianismo.³⁸ En general, este enfoque medio no responde directamente si el confucianismo es una religión o no, sino que se enfoca en la interpretación metafísica del mismo. En este sentido, podemos afirmar que guarda grandes similitudes con el Nuevo confucianismo,³⁹ de acuerdo a la representación de las tres generaciones de académicos internacionales especializados en el confucianismo.

Algunos problemas epistemológicos de la controversia a últimas fechas

La discusión más reciente sobre la religiosidad confuciana es un intento renovado por evaluar la importancia histórica del confucianismo, apelando a su categoría de religión. Numerosos académicos jóvenes que participan en este debate están decididos a explorar la posibilidad y la viabilidad de que el confucianismo se reinvente en los paradigmas de la modernidad. Tomando prestadas las palabras de Chen Ming, se trata de “si el confucianismo puede o debe construirse como religión en la época moderna”.⁴⁰ Lo más probable es que el debate tenga menos que ver con estudios religiosos que con las preocupaciones culturales y políticas de los intelectuales chinos modernos. No obstante, a pesar de su desconexión de las agendas sociales y políticas directas, el nuevo desarrollo de la controversia sigue siendo tan retórico e ideológico como lo fue durante el Movi-

³⁸ Huang Junjie, “Shi Lun Ruxue de Zongjiao Neihan”, *Yuandao*, Guizhou Renmin Chubanshe, núm. 6, 2000.

³⁹ El Nuevo confucianismo es un movimiento intelectual del confucianismo que inició a principios del siglo xx en China republicana y revivió en China contemporánea, posterior a la era de Mao. Tiene grandes influencias del neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, pero no es idéntico. Su filosofía se ha colocado como un punto focal de discusión entre los académicos confucianos en China continental, Taiwan, Hong Kong y Estados Unidos.

⁴⁰ Grabaciones del “Simposio sobre confucianismo y religión, (2) [Consultado en: www.confucius2000.com].

miento del 4 de mayo. Además de sus complicaciones históricas, el problema reside en la dificultad epistemológica de emplear paradigmas occidentales para diagnosticar una tradición intrínsecamente renuente a cualquier esfuerzo teorizador.

El problema epistemológico de esta polémica involucra la conceptualización de *confucianismo* y a la vez de *religión*. Para definir si el confucianismo es una religión o no, es necesario abordar dos supuestos: ¿qué es la religión? ¿Qué es el confucianismo? En lo que compete a la historia intelectual de China moderna, el concepto de religión en la textualidad china se construye virtualmente en los paradigmas del cristianismo.⁴¹ La visión predominante en las academias chinas, tal como se presenta en el 宗教大辞典 (*Diccionario detallado de las religiones*), considera la “creencia en Dios” como la característica definitiva de todas las religiones y prescribe tres dimensiones esenciales en la constitución de una religión: los sentimientos y conceptos religiosos, las actividades y rituales de adoración, y la jerarquía y las organizaciones religiosas. Al emplear esta definición tripartita de la religión para investigar el confucianismo, inevitablemente aparecerían dos posiciones polarizadoras: asumirlo de manera no crítica y formalista, o bien, simplemente descartar su aplicabilidad.

Los académicos de la Escuela de Religión Confuciana tienden a aplicar paradigmas occidentales a la interpretación de la tradición y cultura chinas sin una crítica legítima. Esta limitación se aprecia claramente en lo mucho que Ren Jiyu debe a los paradigmas cristianos y la teoría marxista del progreso social.⁴² Al igual que los intelectuales del 4 de mayo, la orientación de Ren Jiyu está moldeada por la ideología del cientifismo, donde la religión y la ciencia son incompatibles entre sí. Al forzar al confucianismo a adaptarse a los paradigmas del cristianismo, Ren cómodamente lo interpreta con una religión y lo desacredita con respecto al marxismo. En el enfoque de Ren, Confucio se asemeja a un fundador religioso, *tian*, *di*, *jun*,

⁴¹ Véase *Zongjiao Dacidian* (宗教大辞典, *Diccionario detallado de las religiones*), Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe, 1998, pp. 1-13.

⁴² Han Xing, “Dalu Rujiapai de Lishi Dingwei” (“Una evaluación histórica de la Escuela de Religión Confuciana”) [Consultado en: www.confucius2000.com].

qin, shi (天地君亲师), a los seres sobrehumanos; los cánones confucianos se asemejan a escrituras religiosas, las escuelas confucianas a iglesias y los supervisores escolares a ministros y predicadores. No es coincidencia que esta construcción formalista se evoque en la *Historia de la religión confuciana* de Li Shen, que tiene por objetivo proveer pruebas históricas y textuales del enfoque de Ren Jiyu.⁴³ He Guanghu, otro gran académico de la Escuela de Religión Confuciana, también se basa en gran medida en los paradigmas y marcos del cristianismo. Su llamado a rehabilitar las raíces teológicas del confucianismo, en palabras de Han Xing (韩星), “es confiar el futuro de la cultura china a la teología cristiana y los paradigmas occidentales”.⁴⁴

La otra tendencia para abordar la definición tripartita de religión es, simplemente, descartar la aplicabilidad epistemológica en el caso del confucianismo. Jiang Qing afirma que el concepto occidental de religión no es compatible con la estructura interna de la cultura china, y que el valor y la importancia del confucianismo no pueden apreciarse en términos de religión. Sin embargo, debido a que la cultura china se ha trastornado por razones históricas y ya no puede expresarse en sus propios paradigmas, el concepto de religión puede utilizarse como un “recurso” (方便权法). Jiang Qing insiste en interpretar la religiosidad del confucianismo basado en sus propias estructuras conceptuales, que él considera “sintéticas” (综合性), en contraste con el carácter “analítico” (分解式) de los paradigmas occidentales. Por tanto, se emplea la “sabiduría” (智慧) más que la “racionalidad” (理性) para abordar las estructuras “sintéticas” del confucianismo.⁴⁵ No obstante, Jiang Qing no abunda en la forma como este concepto de *sabiduría* es diferente a la *racionalidad*, ni puede abordar la religiosidad confuciana sin apelar a los paradigmas occidentales, como se ha demostrado claramente en su interpretación de la naturaleza “sintética” de las estructuras conceptuales del confucianismo.

⁴³ Li Shen, *Zhongguo Rujiao Shi*, vol. 2, p. 1096.

⁴⁴ Han Xing, “Dalu Rujiaopai de Lishi Dingwei”.

⁴⁵ Jiang Qing, “Zhuiqiu Renlei Shehui de Zuigao Lixiang: Zhonghe zhi Mei”.

El problema epistemológico de la controversia sobre la religiosidad confuciana también puede atribuirse a la dificultad que entraña conceptualizar el confucianismo en un sentido fenomenológico. La decisión de incorporar o no las prácticas religiosas del sistema imperial en el marco confuciano probablemente es el tema más refutado en la conceptualización del confucianismo. La preferencia de un académico por los términos *rujia* (儒家), *rujiao* (儒教) o *ruxue* (儒学), suele revelar su postura en este tema. Quienes prefieren *rujiao* a *rujia* y *ruxue* tienden a adoptar un enfoque incluyente y a interpretar el confucianismo como una religión, mientras que aquellos que prefieren *rujia* o *ruxue* a *rujiao* suelen hacer una distinción definida entre las enseñanzas de Confucio y el sistema religioso tradicional y por lo tanto, interpretan al último como la totalidad del confucianismo. Mou Zhongjian y Zhang Jian son dos importantes representantes de este enfoque exclusivo. Sin embargo, el problema persiste mientras que se esfuerzan por justificar su diferenciación entre la “religión feudal, patriarcal tradicional” y el marco confuciano, que han sido muy cercanos durante toda la historia china.

Con toda justicia, este enfoque definido en la interpretación de la religiosidad confuciana no es un invento de Mou Zhongjian y Zhang Jian. Hu Shi (胡适), el principal defensor del Movimiento del 4 de mayo, que moldeó en gran medida el paisaje intelectual de China moderna, ya había adoptado este enfoque en su construcción de la filosofía y la religión chinas hace más de medio siglo. En su artículo “Religión y filosofía en la historia china”, Hu propuso llamar al sistema religioso tradicional *siniticismo*;⁴⁶ asimismo, retratar a Confucio como un “humanista y agnóstico” y al confucianismo como una filosofía.⁴⁷ Pero Hu Shi no parece haber resuelto la ambigüedad en su recuento de la relación entre el llamado *siniticismo* y el

⁴⁶ Hu Shi, “Religion and Philosophy in Chinese History”, en Sophia Chen Zen (ed.), *A Symposium on Chinese Culture*, Shanghai, 1931. El término *siniticismo* fue adoptado por Hu Shi para referirse a la religión original de China, que consiste principalmente en el culto al Cielo (天) y el Hijo del Cielo (天子, también “emperador”).

⁴⁷ Hu Shi, *The Chinese Renaissance: The Haskell Lectures*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934, p. 81.

confucianismo. En algún punto, consideró al confucianismo como el desarrollo “simplificado y purificado” del *siniticismo*,⁴⁸ pero en otros casos creyó que éste incluía al confucianismo —como religión estatal— y a otras manifestaciones religiosas.⁴⁹ Además, insistió en que el auspicio del confucianismo, durante la dinastía Han, fue un esfuerzo por “fundar una religión estatal de *siniticismo* disfrazada de confucianismo”, pues era muy diferente de las enseñanzas originales de Confucio y de Mencio.⁵⁰ Sin embargo, la batalla terminológica de Hu Shi sobre el “confucianismo como religión estatal” y el *siniticismo* “disfrazado de confucianismo” revela la dificultad epistemológica misma para identificar el confucianismo y el sistema religioso tradicional, y así trazar una línea entre ellos.

Varias décadas después, C. K. Yang (杨庆堃), académico líder en religiones chinas, residente en el extranjero, se enfrentó a los mismos problemas que Hu Shi. Él reconoció que el núcleo de la “religión indígena original” era la adoración al Cielo y su panteón de deidades subordinadas, así como la de los ancestros, y se basaba en la afirmación clásica del *Li Ji* (礼记), (*Libro de los ritos*): “todas las cosas surgen del Cielo, y el hombre se origina en sus ancestros”.⁵¹ Mientras tanto, Yang veía al confucianismo como una doctrina sociopolítica con cualidades religiosas. Creía que la naturaleza religiosa del confucianismo se estructuraba en un tratamiento furtivo de las ideas sobre el cielo y el destino como respuesta a los problemas humanos que no podían explicarse por el conocimiento o en términos morales; además, el confucianismo, como doctrina practicada, recibió apoyo del culto de adoración confuciana y de muchas ideas y cultos sobrenaturales.⁵² A diferencia de Hu Shi, Yang guardó cautela con el tema de la religiosidad confuciana, se abstuvo de establecer una conclusión apresurada y no procedió a enfrentar

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Hu Shi, “Religion and Philosophy in Chinese History”.

⁵⁰ Véase Hu Shi, *The Chinese Renaissance*, p. 83. También véase Hu Shi, “The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty”, *Journal of the North Asiatic Society*, vol. LX, 1929.

⁵¹ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1961, p. 23. *Li Ji* es uno de los cánones confucianos.

⁵² *Idem.*

la relación entre la religión clásica y las características religiosas del confucianismo.

Otro campo de batalla en la conceptualización del confucianismo en relación con la religión se encuentra en la interpretación de algunas nociones clave de los cánones confucianos. Uno de los temas más discutidos es el debate sobre la creencia de Confucio y sus discípulos en fantasmas y espíritus. El hecho de que se le otorgue preeminencia a los *Sishu* (四书) (*Cuatro libros*) o a los *Wujing* (五经) (*Cinco clásicos*),⁵³ y la manera propia en que se interpreta la noción de deidad en estos textos son los dos pasos cruciales para conformar un argumento. Quienes refutan que el confucianismo es una religión, generalmente hacen referencia a diversos pasajes de las *Analectas* para apoyar el argumento de que Confucio no creía en fantasmas ni en espíritus.⁵⁴ Aquellos que adoptan un enfoque religioso del confucianismo aseveran que la actitud de Confucio hacia dioses y espíritus no puede comprobarse con las *Analectas*: puesto que Confucio fue el transmisor de los cánones confucianos, los *Cinco clásicos* deben ser la prueba textual primaria que según ellos probará que los confucianos no eran ateos.

Un tema igualmente controvertido en el enfoque textual es si *tian* (天, Cielo) en los cánones confucianos se refería a un dios personal. Muchos académicos descartan que el confucianismo sea una religión al interpretar a *tian* como una entidad cosmológica o naturalista, diferente del concepto de Dios en el cristianismo. Los oponentes suelen asociar *tian* (天) con *shangdi* (上帝) y hacen una analogía entre estos conceptos y el concepto cristiano de Dios. Además, argumentan que, incluso, el Dios cristiano es más que un dios personal, y que con mayor frecuencia se interpreta a Dios como “lo máximo”, “totalmente otro”, “insondable” y “ser sobrehumano”, etcétera. Finalmen-

⁵³ Si bien las denominaciones colectivas de los cánones confucianos han variado a lo largo de la historia, *Sishu Wujing* ha sido el nombre más popular en la época moderna. Se cree que Confucio y sus discípulos escribieron *Sishu* (*Analectas*, *Mencio*, *Gran Saber*, *Doctrina de la Medianía*), mientras que los *Wujing* (*Libro de las mutaciones*, *Libro de la historia*, *Libro de las odas*, *Libro de los Ritos* y *Anales de primavera y otoño*), son los clásicos que Confucio transmitió y empleó para enseñar a sus discípulos.

⁵⁴ Véase *Analects*, 6:20, 7:20, 11:11, en James Legge (trad.), *The Chinese Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1893.

te, creen que en el vocabulario y el subconsciente chinos, la implicación de “autoridad suprema” en *tian* nunca desapareció por completo, por lo que la concepción de *tian* difiere esencialmente de las implicaciones de fantasmas y espíritus.⁵⁵

Significado e importancia de la controversia

Por lo que concierne a la historia intelectual de China moderna, la importancia cultural e histórica de la polémica sobre la religiosidad confuciana nunca podría subrayarse en exceso. El cambio drástico de los paradigmas del confucianismo hacia los de la modernidad, próximo al inicio del siglo xx,⁵⁶ ha constituido una situación recurrente en la que los chinos constantemente tendrían que trascenderse a sí mismos para entender cómo eran y cómo serán. La postura ultraconfuciana, es decir, el hecho de que la integridad del confucianismo tenga que demostrarse con la categoría occidental de religión, apunta claramente hacia una fuerte desconexión entre la tradición y la modernidad en la experiencia china. Como ha expresado atinadamente Joseph Levenson, “en algún momento... entre Matteo Ricci y Liang Qichao (梁启超), el confucianismo había perdido la iniciativa”.⁵⁷ También cabe destacar que esta pérdida de iniciativa se declaró formalmente durante el Movimiento del 4 de mayo, cuando la tradición china pasó de ser “recursos de conocimiento” (知识资源) a “recursos académicos” (学术资源) para los intelectuales imbuidos con el espíritu de la ciencia y la democracia.⁵⁸

Chang Hao (张颢) llama al periodo entre 1895 (guerra sino-japonesa) y el año 1925 (fin del Movimiento del 4 de mayo):

⁵⁵ He Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua—Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin”.

⁵⁶ Véase Chang Hao, “Zhongguo Jindai Sixiang de Zhuanxing Shidai” (El periodo de transformación de la historia intelectual de China moderna), *Ersbiyi Shiji*, 21^a Century, abril de 1999, Hong Kong.

⁵⁷ Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968, p. ix.

⁵⁸ Zhang Qing, “Chuantong: you ‘Zhishi Ziyuan’ dao ‘Xueshu Ziyuan’—jianxi ershi shiji zhongguo wenhua chuantong de shiluo jiqi chengyin” (“La tradición: de ‘recursos de conocimiento’ a ‘recursos académicos’”), *Zhongguo Shehui Kexue (Ciencias Sociales de China)*, núm. 4, 2000, p. 190.

“el periodo de transformación de la historia moderna China”. Durante este periodo China había experimentado una crisis de ética y fe, por un lado, y una crisis del orden social y político, por el otro.⁵⁹ Sostiene que el proceso modernizador de China fue muy diferente a la modernización occidental. En Occidente, la reforma había separado con éxito a la iglesia del Estado, y mantuvo la estabilidad y la credibilidad del sistema ético arraigado en el cristianismo, que aún ejerce una enorme influencia en las sociedades occidentales modernas. En contraste, la tradición confuciana no se disoció del sistema sociopolítico, confinándose a un ámbito específico como la “religión”. Por eso, cuando los apoyos institucionales del confucianismo se derrumbaron súbitamente, la disciplina de la fe y la ética integrada en el sistema confuciano se colapsaron inmediatamente. Según Chang Hao, la destrucción del sistema de fe confuciano puede verse como una “pérdida de sentido” para el pueblo chino, y la historia intelectual de China en los últimos 150 años ha estado involucrada en un proceso incesante de búsqueda de sentido.

En la época moderna, la influencia occidental sobre China moderna se había manifestado en un patrón de cascada: comenzó con armas y embarcaciones, y luego se extendió con las ideas sobre la ciencia y la democracia; luego, sistemas e instituciones específicos, y por último, diversas filosofías y creencias. Este patrón de intrusión también afectó la forma en que se desintegró el confucianismo como institución establecida. Yu Yingshi (余英时) una vez sugirió que, si la tradición confuciana pudiera dividirse en dos dimensiones—*xing er shang* (形而上, metafísica) y *xing er xia* (形而下, física, institucional), entonces la incidencia de la cultura occidental se dio principalmente sobre su dimensión *xing er xia*.⁶⁰ Este desafío, la *xing er xia* del confucianismo, es el que había provocado cambios drásticos en los valores políticos, sociales, éticos y económicos de la socie-

⁵⁹ Chang Hao, “Zhongguo Jindai Sixiang de Zhuaxing Shidai”.

⁶⁰ Yu Yingshi, *Xiandai Ruxue Lun*, p. 8. Los términos *xing er shang* y *xing er xia* provienen del *Zhou Yi* (El libro de las mutaciones), “lo que es de *xing er shang* se llama el Camino, lo que es de *xing er xia* se llama el recipiente”. En la filosofía china con frecuencia se utilizan para expresar la relación de lo general con lo particular, de la esencia con el fenómeno, de las leyes abstractas con las cosas concretas, etcétera.

dad china. Un estudio de la dimensión *xing er xia* arrojaría luz sobre la forma en que la recepción de la cultura occidental en la sociedad china se relacionó con la transformación de los valores confucianos. Desde esta perspectiva, el mayor problema del enfoque del Nuevo confucianismo sobre la modernidad debe atribuirse a su pérdida de contacto con la sociedad, debido a su atención exclusiva en la *xing er shang* (metafísica). Con toda seguridad, el enfoque socialmente ciego del Nuevo confucianismo fue la única opinión sobreviviente en la propagación de la cultura china durante una época de rechazo a la tradición. Pero en lo que respecta a la realidad social posconfuciana, parece cada vez más, que aún no alcanza el espíritu moderno.

Con el rápido descenso del marxismo en las últimas décadas, la sociedad china parece haber encontrado el equilibrio en una combinación de paradojas: una occidentalización material, que va de la mano con un nacionalismo espiritual. Por un lado, está el proceso cada vez más profundo de occidentalización, que aún provoca cambios en la economía, la política, la educación, el estilo de vida, la literatura, las artes, etcétera, y por el otro, hay una inclinación creciente a considerar los recursos tradicionales para encontrar inspiración ideológica. Puesto que la desintegración totalista del confucianismo ha negado a la sociedad china el acceso a un sistema de valores centralizado, la forma de nostalgia espiritual suele facilitarse de manera difusa y divergente. Mientras que la mayor parte de la población se aferra a ciertas prácticas populares en las que se pueden encontrar fuentes de sentido, más y más intelectuales muestran interés académico y afinidad espiritual en los estudios clásicos chinos. Como consecuencia, el confucianismo y otras doctrinas tradicionales relacionadas se han elevado a un estatus denominado *guoxue* (国学) o “aprendizaje del Estado”. Esta gama especial de estudios clásicos respalda un énfasis nacionalista y una orientación de la investigación en las humanidades, y adopta una “preocupación general pero infundada por aplicar teorías occidentales a materiales chinos e insiste en defender la filología y la exegética tradicionales chinas que prevalecieron en la dinastía Qing”.⁶¹

⁶¹Li You-Zheng, *Epistemological Problems of the Comparative Humanities: A Semiotic/Chinese Perspective*, Frankfurt-Main, Peter Lang, 1997, p. 269.

El interés ideológico en los estudios clásicos chinos no hace concesiones de ningún tipo. En una era en la que la tradición china se ha retirado del escenario central de la sociedad hacia el almacén distante de la academia, no sorprende que se confíe al *guoxue* la misión “sagrada” de salvaguardar el “espíritu nacional”, hasta ahora, una región autónoma virtualmente irrelevante para el proceso de modernización. La naturaleza nacionalista del *guoxue* dicta que las actividades académicas ocurran en los planos emocionales y de la voluntad, junto con lo filológico y lo exegético, pero el precio de este tipo de expedición siempre es alto. No liberar a la academia del yugo de la tendencia nacionalista pondría en riesgo tanto la integridad del espíritu nacional como la credibilidad del “aprendizaje estatal”. Ciertamente, Li You-Zheng (李幼蒸) ha advertido este peligro doble:

A lo largo de todo el proceso materialista global de occidentalización que eligió la nación china, el énfasis en la ortodoxia del “aprendizaje estatal” espiritual se colude con el materialismo. Puede decirse que esta colusión es una “cubierta doble”, pues efectivamente ha cubierto una doble ausencia en la sociedad y la cultura chinas modernas: la ausencia de la dimensión espiritual en el movimiento occidentalizador y la ausencia de innovación en la erudición tradicional.⁶²

La relevancia del confucianismo en China contemporánea debe entenderse en términos de la correlación entre una tradición viva y la erudición que se deriva de ella. La tensión de la orientación teórica del nuevo confucianismo, con su potencial de involucramiento social, representa un desafío constante para entender el problema de la modernidad desde una perspectiva culturalmente relevante. Para los chinos, la forma de abordar la cuestión de la tradición también es la forma de comprender el problema de la modernidad. El fin del confucianismo como *establishment* institucional no sólo ha tenido implicaciones ontológicas, también ha dado una importancia existencial al desarrollo de la historia moderna de China. Por lo tanto, una lectura sólida de la importancia del confucianismo

⁶²Li You-Zheng, *Epistemological Problems of the Comparative Humanities*, p. 273.

en la sociedad china moderna debe involucrarse en esta perspectiva.

En *Treasure in Earthen Vessels*, James M. Gustafson argumenta que “ninguna iglesia o denominación puede permitirse un descuido respecto de su continuidad con el pasado, so pena de debilitar su identidad social distintiva”.⁶³ Una religión organizada no puede sobrevivir si no mantiene viva su “memoria común” por medio de rituales, costumbres religiosas, catequesis, prédicas litúrgicas y morales, oraciones, etcétera. De esta manera, es imperativo que una congregación repita periódicamente su historia de salvación pasada, pues la naturaleza de dicha repetición es tal que tiene que ver con la “verdad básica” que se busca en la religión. La vida de una religión se extiende durante varias generaciones, de modo que la longevidad de su herencia y su mensaje pueda brindar un apoyo incuestionable a personas y grupos atrapados en las vicisitudes de la historia. Al repetir e internalizar su herencia religiosa, la gente busca asociar su vida a las experiencias de “estabilidad” y “certidumbre” que la religión les otorga.

Una comprensión amplia de la tradición confuciana debe darse con la condición de que reconozcamos el carácter específico del confucianismo y su necesidad particular de mantener una “continuidad dialógica” con las formulaciones de su pasado. La teoría de Gustafson sobre la importancia de la continuidad para mantener una tradición ciertamente afecta el entendimiento de la relevancia contemporánea del confucianismo. El último desarrollo de la controversia de la religiosidad confuciana ha mostrado una inclinación hacia Gustafson, es decir, a establecer la continuidad de la tradición, apelando a la “memoria común”. Aunque la mayoría de los participantes de esa polémica realizan una evaluación histórica del confucianismo en términos de filosofía o de religión, la intención real de muchos académicos es encontrar la matriz o el origen del confucianismo. Para algunos, este sitio se llama “religión”.⁶⁴ Por tanto, el desafío de llevar al confucianismo a la creación de sentido en la era moderna

⁶³ James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, Nueva York, Harper and Row, 1961, pp. 42-85.

⁶⁴ Por ejemplo, Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Chen Ming y Peng Yongjie han asumido esa posición en la disputa sobre la religiosidad confuciana.

no tiene tanto que ver con la construcción teórica como con el restablecimiento de una tradición viva, cercana a la realidad social.

Yu Yingshi ha empleado la palabra *youbun* (游魂) (fantasma deambulante) para describir la realidad del confucianismo en la época moderna, lo cual significa que éste ha sido arrancado de la tierra, de la sociedad. La única posibilidad de que el confucianismo recupere su valor social, según afirma Yu, es que “se involucre en la práctica diaria” (日用常行化, o 人伦日用化).⁶⁵ Para lograrlo, el confucianismo no debe confinarse a un discurso de moralidad o a una filosofía de religión exclusiva del círculo académico, visión que comparten numerosos académicos. Tras observar el “budismo socialmente relevante” en Taiwan, John Berthrong ha reiterado un tema que confronta a todos los académicos del Nuevo confucianismo, si es que pueden “salir de sus puestos académicos para proporcionar una interpretación confuciana de la vida moderna, que tenga un atractivo real para los pueblos modernos del este de Asia”.⁶⁶ John Makeham también cree que el futuro posible de un “confucianismo socialmente relevante” yace en un grupo pequeño pero creciente de personas “que han estado pidiendo formas de confucianismo ‘secularizadas’ para las bases de la sociedad”.⁶⁷

Es interesante señalar que el llamamiento a la “secularización” del confucianismo ha tenido una presencia prolongada en la historia moderna de China, sólo que tenía el nombre de “religión”. De hecho, el fallido movimiento de la religión confuciana de Kang Youwei ha tenido un legado muy humilde: dos ramas de su iglesia confuciana en el extranjero, una en Hong Kong y otra en Indonesia, las cuales han sobrevivido a las vicisitudes de la historia. La de Hong Kong, llamada Kongjiao Xueyuan (孔教学院, Academia de la Religión Confuciana), difunde el confucianismo como una “religión humanista” (人道的宗教), en el sentido de que es una enseñanza de ética y mo-

⁶⁵ Yu Yingshi, *Xiandai Ruxue Lun*, p. 5.

⁶⁶ John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 205.

⁶⁷ Makeham, *New Confucianism*, p. 72.

ralidad, una religión del “camino humano”, a diferencia de las religiones del “camino divino”.⁶⁸ Además, se dedica a divulgar las enseñanzas humanistas de Confucio con un llamamiento a *establishments* institucionales sobre el modelo del cristianismo. Por su parte, la iglesia confuciana en Indonesia ha tomado un camino un tanto diferente. Durante las dos primeras décadas del siglo XX, se desarrolló hasta convertirse en una religión organizada, bajo auspicios del Consejo Supremo para la Religión Confuciana en Indonesia, (MATAKIN).⁶⁹ Muchos miembros de la religión confuciana tienden a considerarla una verdadera religión y creen en un dios trascendental (天) y en Confucio como profeta (*nabi*).

Aunque tanto la academia confuciana en Hong Kong como la iglesia confuciana en Indonesia están muy marginadas y ejercen muy poca o ninguna influencia en la conciencia china moderna, su supervivencia como sistemas explicativos del sentido y como puntos de referencia de la identidad cultural arrojaría una luz importante para el entendimiento de la interrogante sobre la religiosidad confuciana. Como ha señalado el académico chino Chen Ming, la controversia sobre la religiosidad confuciana debe abordarse desde dos ángulos diferentes: si el confucianismo fue una religión en sentido histórico o no, y si debe o no reconstruirse como “una religión” en el contexto de la modernidad. Probablemente éste fue el disparador de la discusión en primer lugar. En cualquier caso, el significado de la tradición y la modernidad en la experiencia china se comprenderían mejor en términos de un esfuerzo conjunto, en el que la visión histórica y cultural manifiestas en la controversia, la aspiración ontológica y metafísica del Nuevo confucianismo, y la experiencia existencial y práctica de las iglesias confucianas tienen una proporción justa. ❖

Traducción del inglés:
María Capetillo Lozano

⁶⁸ Tang Enjia, *Kongxue Lunji (Artículos recopilados sobre el aprendizaje confuciano)*, Hong Kong, Wenjin Chubanshe, 1996, p. 26.

⁶⁹ Charles A. Coppel, “The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923”, *Journal of Southeast Asian Studies*, núm. 1, 1981, pp. 179-196. MATAKIN, *Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia*.

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.
 ✉ ychen@colmex.mx

Bibliografía

- BERTHRONG, John H., *Transformations of the Confucian Way*, Boulder, Westview Press, 1998.
- CHANG Hao, “Zhongguo Jindai Sixiang de Zhuanxing Shidai”, *Ersbiyi Shiji*, Hong Kong, abril, 1999.
- CHEN Ming, Grabaciones de “Confucianism and Religion Symposium”, (2), 2002 [Consultado en: www.confucius2000.com].
- CHING, Julia, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993.
- COPPEL, Charles A., “The origins of Confucianism as an organized religion in Java, 1900-1923”, *Journal of Southeast Asian Studies*, núm. 1, 1981.
- CUI Dahua, “Rujiao Bian”, *Zhexue Yanjiu*, núm. 6, 1982.
- FENG Youlan, “Lue Lun Daoxue de Tedian, Mingcheng, he Xingzhi”, *Shehui Kexue Zhanxian*, núm. 3, 1982.
- GUO Qiyong, “Ruxue: Rushi de Renwen de you Juyou Zongjiaoxing Pingge de Jingshen Xingtai”, *Wen Shi Zhe*, núm. 3, 1998.
- GUSTAFSON, James M., *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, Nueva York, Harper y Row, 1961.
- HAN Xing, “Dalu Rujiaopai de Lishi Dingwei”, *Yuandao*, núm. 8, 2003.
- HARDACRE, Helen, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- HE Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua—Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin”, *Yuandao*, núm. 2, 1995.
- HSIAO Kung-chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 1975.
- HU Shi, “Religion and Philosophy in Chinese History”, en Sophia Chen Zen (ed.), *A Symposium on Chinese Culture*, Shanghai, 1931.
- , *The Chinese Renaissance: the Haskell Lectures*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.

- , “The establishment of Confucianism as a state religion during the Han dynasty”, *Journal of the North Asiatic Society*, vol. LX, 1929.
- HUANG Junjie, “Shi Lun Ruxue de Zongjiao Neihan”, *Yuandao*, núm. 6, 2000.
- JIANG Qing, “Zhuiqiu Renlei Shehui de Zuigao Lixiang: Zhonghe zhi Mei” [Consultado en: www.confucius2000.com, 2005].
- KANG Xiaoguang, “Wenhua Minzu Zhuyi Lungang”, *Zhanlue yu Guanli*, núm. 2, 2003.
- LEGGE, James (trad.), *The Chinese Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1893.
- LEVENSON, Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968.
- LI Guoquan y He Kerang, “Rujiao Zhiyi”, *Zhexue Yanjiu*, núm. 7, 1981.
- LI Shen, *Zhongguo Rujiao Shi*, Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe, 1999 y 2000.
- LI Youzheng, *Epistemological Problems of the Comparative Humanities: A Semiotic/Chinese Perspective*, Frankfurt-Main, Peter Lang, 1997.
- LI Zehou, “Zai Tan Shiyong Zhuyi”, *Yuandao*, núm. 1, 1994.
- MAKEHAM, John, *New Confucianism: A Critical Examination*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2003.
- MIAO Runtian y Chen Yan, “Ruxue: Zongjiao yu Feizongjiao zhi Zheng”, *Zhongguo Zhexue Shi*, núm. 1, 1999.
- MOU Zhongjian, “Zhongguo Zongfaxing Chuantong Zongjiao Shitan”, *Shijie Zongjiao Yanjiu*, núm. 1, 1990.
- PENG Yongjie, “Lun Rujiao de Tizhigua he Rujiao de Gaixin”, *Yuandao*, núm. 10, 2005.
- REN Jiyu, “Lun Rujiao de Xingcheng”, *Zhongguo Shehui Kexue*, núm. 1, 1980.
- , *Rujiao Wenti Zhenglun Ji*, Beijing, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000.
- RULE, Paul A., *K'ung-tzu or Confucius: the Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney, Londres-Boston, Allen y Unwin, 1986.
- SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, MacMillan, 1963.
- TANG Enjia, *Kongxue Lunji*, Hong Kong, Wenjin Chubanshe, 1996 [Consultado en: www.confucius2000.com].
- XING Dongtian, “1978-2000 nian de Rujiao Yanjiu: Xueshu Huigu yu Sikao”, *Xueshujie*, núm. 2, 2003.

- YANG C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1961.
- YU Yingshi, *Xiandai Ruxue Lun*, Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe, 1998.
- ZHANG Dainian, "Lun Songming Lixue de Jiben Xingzhi", *Zhexue Yanjiu*, núm. 9, 1981.
- ZHANG Jian, "Ruxue yu Zongfaxing Chuantong Zongjiao", *Shijie Zongjiao Yanjiu*, núm. 1, 1991.
- ZHANG Qing, "Chuantong: you 'Zhishi Ziyuan' dao 'Xueshu Ziyuan'—Jianxi Ershi Shiji Zhongguo Wenhua Chuantong de Shiluo jiqi Chengyin", *Zhongguo Shehui Kexue*, núm. 4, 2000.
- Zongjiao Dacidian*, Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe, 1998.