



Dificultad del término '*sagrado*' a la luz del pensamiento confuciano

Difficulty of the term 'sacred' in light of Confucian thought

Carmelo Morales Marcos¹

Fecha de recepción: 9-8-2020

Fecha de aceptación: 8-2-21

Resumen

Es una realidad la dificultad que trae consigo el calificar algo de sagrado o religioso. Otro inconveniente es también la poca capacidad de ampliación del concepto de religión. En la aversión de los chinos a la religión tiene mucho que ver las ideas comunistas. Existen elementos suficientes en los textos del canon confuciano para afirmar que la tradición confuciana tiene una base sagrada. He pretendido demostrar en este artículo que, a pesar de todas estas dificultades, la tradición confuciana cumple con los requisitos para ser catalogada como una tradición sagrada.

Palabras clave: confucianismo, religión, sagrado, filosofía, moral.

Abstract

It is a reality the difficulty that describing something as sacred or religious brings. Another important reason has also been the poor extension capacity of the concept of religion. The Chinese's religion aversion has much to do with communist ideas. There are enough elements in the Confucian canon texts in order to state that the Confucian tradition has a sacred nature. I have tried to show in this article that, despite all these difficulties, the Confucian tradition meets the requirements to be classified as a sacred tradition.

Keywords: Confucianism, religion, sacred, philosophy, moral.

1 Doctor en Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense de Madrid, España. Correo electrónico: karmelo7777@hotmail.com

I. Introducción

Las creencias religiosas y las prácticas mágico-religiosas² eran frecuentes, no solo en la época de Confucio, también en la época que le antecede y que él ponía de ejemplo a sus discípulos. Las prácticas religiosas, en una época y en unos gobernantes que Confucio tanto amaba y citaba en sus enseñanzas, eran bastante comunes. También esto mismo sucedía en época de Confucio. Estas prácticas eran muy cotidianas y abundaban tanto como para que Confucio no fuese ajeno a todo esto. En los últimos años, existe un gran debate o controversia en torno a este asunto.³

A la hora de valorar la enseñanza de Confucio es importante tener en cuenta que en ciertas épocas se le ha vaciado de cierto carácter mágico o sagrado y se le ha tildado exclusivamente de doctrina con carácter filosófico-moral. El argumento al respecto de Fingarette en su obra *The Secular as Sacred* (1972) es de suma importancia para el devenir del debate. Según este autor, la doctrina de Confucio se ha interpretado con rasgos racionalistas y vaciada de cualquier segmento mágico-religioso.

Pero esto no es exclusivo del confucianismo, ni tampoco de Asia oriental, pues en Occidente ese carácter mágico religioso también ha sido, si no silenciado u ocultado, poco resaltado, a lo largo de la historia de la filosofía.

II. La dificultad de calificar algo como sagrado o religioso

La controversia o debate tan conocido y comentado en China sobre si el confucianismo es o no una religión está más sujeto a aspectos sociopolíticos que aspectos de índole religioso. Como dice Anna Sun, nunca son desacuerdos puramente intelectuales o académicos, siempre hay problemas políticos complejos (Sun, 2013, p. 2). Son, como apunta Yong Chen, preocupaciones sociopolíticas, culturales y morales de los intelectuales chinos (Chen, 2012, p. 192). Investigaciones a través de fuentes con muy dispar cronología, van poco a poco esclareciendo el dilema

que hay en torno a la religiosidad o no del confucianismo y al carácter sagrado o no de la doctrina de Confucio. Hoy en día hay países, como Vietnán, donde se adora y venera la estatua de Confucio. Pero, ¿y en su origen? ¿Tenía la doctrina de Confucio elementos sagrados?

El comentario de He (siglo III) sobre las *Analectas* ha sido estimado durante un milenio como el más apto, hasta que fue sustituido por el de Zhu Xi un milenio después. El texto de He, con sus comentarios, estaba muy influido por el taoísmo y el budismo, y el texto de Zhu Xi (siglo XII), siglos después, también con sus comentarios, estaba muy mediado por la metafísica que regía en su siglo y por el budismo. Estos comentarios serán casi tan influyentes para la posteridad como el propio texto. Tanto los comentarios influidos por el budismo y el taoísmo en la dinastía Han, como los comentarios influidos por la metafísica en la dinastía Song, restaron sacralidad a los textos confucianos originales.

Por otro lado, es una realidad la problemática de la terminología y la dificultad que trae consigo el calificar algo de sagrado o religioso. La controversia o debate en China se complica aún más debido a intereses nacionalistas, sociales, políticos y de otra índole. Otra causa importante ha sido también la poca capacidad de ampliación del concepto de religión. Como piensa Tu Weiming, resulta una razón importante para fracasar a la hora de apreciar esa dimensión religiosa de la tradición confuciana.

A su vez, es importante tener en cuenta la aversión de los chinos a la religión, pues tiene mucho que ver con las ideas comunistas. Marx dijo que la religión era el opio del pueblo y Mao que la religión era una superstición feudal. La Revolución Cultural persiguió a los fieles de las distintas religiones. Estas son las causas de por qué la religión en China se ha percibido en el último siglo como algo peyorativo. Motivos, a su vez, por el cual no se asocia confucianismo con religión.

En los *Cinco Clásicos* y los *Cuatro Libros* (2002) abundan las alusiones al Cielo y al ritual. En estos textos, se

2 Por ejemplo, las consultas al oráculo de caparazones de tortuga o de huesos oraculares

3 Me refiero al debate tan popular en China de si es el confucianismo una religión.

muestran las actividades sagradas de los Shang y de los Zhou, también hay constancia de estas actividades en los yacimientos arqueológicos. La abundancia de rituales y prácticas adivinatorias de estas dinastías han quedado patentes en estos yacimientos.

Existen elementos suficientes en los textos del canon confuciano para afirmar que la tradición confuciana tiene carácter religioso. Algunos de estos tienen mucho peso en la tradición, otros no tanto. Para Fingarette el más importante de todos sería el ritual. Para Taylor el Cielo. Otros elementos muy importantes en el confucianismo pueden ser el Mandato celeste, o bien el Camino. Pero es muy posible que un elemento por sí solo no tenga suficiente peso para dar carácter a una tradición.

En algunas sociedades, los comportamientos religiosos son imposibles de separar de los económicos, políticos o filosóficos. Sin embargo, nosotros tendemos a definir la religión según las pautas que nos impone nuestra cultura. En Occidente estamos acostumbrados a separar la religión de la política, o de la economía, pero no en todas las sociedades es así, no siempre separar lo sagrado de lo profano es tan fácil.

Tampoco hay que olvidar que los comportamientos religiosos también son heredados, y esta herencia actúa en nosotros irremediamente y, por tanto, nos es imposible librarnos del religiocentrismo⁴ en su totalidad, es decir, cuando definimos el concepto sagrado lo hacemos desde nuestro punto de vista como portadores de esa herencia.

Hay que abrirse a la diferencia, porque en las religiones hay un mundo muy diverso. Aquello que las diferencia es lo que hace que en el término quepan ciertas culturas y enseñanzas o doctrinas que en un principio no eran consideradas religiones. Es decir, cuando a una tradición se la considera que puede ser catalogada de religiosa o de religión, algunas veces la idea gana fuerza por tener rasgos iguales que otra ya existente, que en principio eran solo rasgos exclusivos de esta religión en concreto.

He utilizado las definiciones de los autores estudiosos del tema y he hecho una síntesis de estas con las más comunes, explicando lo que ellos entienden de dichos conceptos y he nombrado las más frecuentes. También he intentado sacar alguna conclusión de estas definiciones, aunque he tenido mucho cuidado a la hora de definir las para no caer en la tentación de darle mayor importancia, o tener más presente las definiciones que se adecuan más a una religión que a otra, ya que todos tendemos a examinar los conceptos religiosos teniendo presente la religión que ha impregnado nuestra sociedad, en la que vivimos y en la que nos hemos educado desde pequeños. Creo que he hecho un gran esfuerzo para apartarme de esa tentación constante.

III. Consideración del término “religión” en Occidente

Antes de definir lo que entiendo por religión, voy a indicar brevemente mi posición en cuanto a la valoración de esta, pues las definiciones seguramente no son inmunes a las valoraciones diversas que del hecho religioso encontramos en nuestra cultura. No creo necesario entrar en una justificación a fondo de mi opinión, lo que caería fuera de los objetivos de este trabajo.

Ocurre que en Occidente ha habido a lo largo de la historia mucha literatura que ha afectado con valoraciones negativas el concepto “religión”. F. Nietzsche escribió que tras la muerte de Dios le toca al hombre crearse a sí mismo y que todos le hemos matado, según escribe en su *Parábola del Hombre loco*:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco, que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza pública y gritaba sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Y que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno... ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros... Entonces, el hombre

⁴ Díez de Velasco define este término como la filtración de la realidad religiosa en clave de nuestra propia religión. Extraído del curso impartido el 11 de enero de 2007: Historia de las Religiones. Fundación Zubiri/ Fundación Santa María (Madrid). Introducción a las ciencias de las religiones Instituto de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna

loco saltó en medio de ellos y los taladró con su mirada. ¿Adónde se ha ido? – Exclamó –, yo voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos (Nietzsche, 2000, p. 184)

Por su parte, Karl Marx pensaba que, más allá de la ignorancia, el fenómeno religioso tiene unos orígenes patológicos arraigados de origen social, la explotación del hombre por el hombre: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx, 1979, pp. 93-106). Este concepto que tiene Marx sobre la religión va a ser importante para entender por qué a partir de que el Partido Comunista Chino sube al poder, el concepto religión tendrá un carácter peyorativo.

Sigmund Freud, atribuía la raíz de la religión a un complejo de origen psíquico, pero con profundos orígenes culturales, es decir, el complejo de Edipo, que es el estado cuando el hombre se siente indefenso frente a un poder superior, este poder superior toma la figura del padre. Así lo describe Freud:

Cuando el individuo en su maduración, en el porvenir de una ilusión, advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, no obstante temerlos, encargará de su protección (Freud, 2007. Vol. 21, pp. 82-83)

Por lo tanto, para Marx y Freud,⁵ la base de la religión se sujeta en motivos patológicos, por desconocimiento, por injusticia o, en el caso de Freud, por complejo de Edipo. Es fácil deducir que para estos grandes pensadores la religión estaba destinada a desaparecer en cuanto la sociedad madurase. Pero la sociedad ha madurado y la religión no ha desaparecido. Es posible que no lo haga nunca. En

todo caso, según se observa a lo largo de la historia, se transforma y en esta transformación la razón y el libre albedrío van tomando más importancia. Decir, como hace Marx, que la religión es el suspiro de la persona oprimida, es una definición incompleta, porque no hace justicia a la mayoría de las personas que creen. En su análisis social, Marx reduce el significado de la religión infinitamente, ya que lo que quiere remarcar es que la religión es usada por las clases dominantes como instrumento para controlar al pueblo. De esta forma, el pueblo pensaría en una vida utópica y eterna, y se conformaría con su posición.

Cuesta aceptar este planteamiento hoy día, porque en sociedades más justas, la religión sigue siendo un pilar importante en ellas. Tampoco es fácil aceptar el planteamiento de Freud, para quien la religión era una neurosis que intenta tapar las ansias más primitivas, como el deseo de protección de un padre. Freud reduce la religión a un problema psicológico de culpabilidad. La religión es mucho más que la figura de un padre creada por el sentimiento de culpabilidad, está intrínseca en el ser humano, casi desde los tiempos del Hombre de Neanderthal, cuando este ya enterraba a sus muertos.

Me quedo con la opinión de Erich Fromm, que se distancia en esto de Sigmund Freud, pues para él, el devenir de la religión no corre peligro. Razona a partir de que en el pasado no hay cultura que no tenga religión, y cree que lo mismo ocurrirá en el futuro y, concluye, que el ser humano necesita, para orientarse, un objeto al que venerar porque, según él, esto está arraigado en la existencia humana. Para él el dilema es, si el tipo de religión que estamos tratando contribuye al desarrollo potencial de la humanidad del hombre o, por el contrario, paraliza ese potencial (Fromm, 1956: p. 45). Creo firmemente que este fue el camino importante que tomaron los Zhou y que tanto promulgó Confucio: al dar prioridad a la virtud en las exigencias del Cielo, crearon una religión que desarrolló las potencias específicamente humanas.

5 También para Comte. Véase el resumen de la tesis: *La religión de la humanidad en Augusto Comte, una aproximación a la experiencia religiosa desde un punto de vista interdisciplinar y didáctico* de José Segura Munuera.

Haciendo una síntesis en la definición de religión habría que tener muy en cuenta las palabras de Brelich: «En la mayor parte de las civilizaciones que llamamos primitivas, lo que llamamos religión se manifiesta incluso en los detalles más pequeños de la vida cotidiana» (Brelich, 1977, p. 37). Estas palabras de Brelich hay que tenerlas muy en cuenta a la hora de valorar otras realidades que no sean las occidentales. Respecto a esto Díez de Velasco comenta lo siguiente:

La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia grecolatina, ha mantenido algunos términos (por ejemplo, religión) forjados en una sociedad determinada, incrementando así la complejidad del campo semántico, pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea por tanto un problema de solución muy compleja, que es la excesiva dependencia de la Historia de las Religiones respecto al lenguaje religioso europeo (Díez de Velasco, 1995, p. 48)

Como apunta Grondin, Cicerón llama religiosos a aquellos que examinan con cuidado todo cuanto se refiere al culto de los dioses y los releen. Releer aquí se refiere a examinar con minuciosidad y en latín se escribe *relegere*. Es de este verbo del cual saca Cicerón la palabra religio o sea religión (Grondin, 2010, pp. 91-92).

De acuerdo a lo que Durkheim expone en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), la dualidad entre religioso y secular sostiene un vínculo de antagonismo. Lo religioso mantiene un resultado duplicado de alejamiento y de adherencia. De alejamiento porque origina separación en la ceremonia y produce culto y veneración. Y de adherencia porque se transforma en objeto amado y deseado (Durkheim, 1982, p. 23). Rudolf Otto⁶ en su obra *Lo santo* (1998), lo llamaría “una trascendencia en la inmanencia”.

Ese antagonismo del que habla Durkheim es evidente: lo secular se refiere a la naturaleza del día a día del individuo en el mundo físico, lo religioso es eterno y alude

al mundo espiritual; lo profano caduca, lo sagrado no. Existe un distanciamiento evidente entre los dos. Eso sí, Durkheim da supremacía a los elementos sagrados sobre los seculares. Pero, un elemento profano puede convertirse en sagrado. Tiene mucho sentido Eliade cuando dice, en su obra *Lo sagrado y lo profano* (1981), que en el momento que un árbol se vuelve un objeto de culto, no es venerado como árbol, sino como una hierofanía (Eliade, 1981, p. 10-11). “Hierofanía” es un término que utiliza Mircea Eliade para designar objetos en los cuales se manifiesta lo sagrado:

Un tótem australiano, un rito primitivo de iniciación, el simbolismo del templo Barabudur, la vestidura ceremonial y la danza de un chamán siberiano, las piedras sagradas que encontramos por doquier, las ceremonias agrarias, los mitos y los ritos de las grandes diosas, la instauración de un rey en las sociedades arcaicas o las supersticiones vinculadas a las piedras preciosas, etc. Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que, a su manera, expresa una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir, una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes (Eliade, M. 1974, p.24)

Eliade piensa que el fenómeno religioso cuando se aborda desde otras ciencias se suele omitir su esencia: “Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado” (Eliade, 1974, p. 18).

Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo* (1998), denominó Numen o Numinoso, a la conciencia de un “mysterium tremendum”, es decir, de algo misterioso y terrible que inspira, al mismo tiempo, temor y veneración. Para él esta conciencia sería la base de la experiencia religiosa de la humanidad. Este autor influyó en la obra de Joachim Wach, quien subraya la necesidad de una simpatía o congenialidad entre el investigador y la religión

6 La de Otto es una fenomenología fundamentada en el sentimiento de lo sagrado y la relación que existe entre el objeto de la religión y el sujeto. Es decir, una fenomenología que se fundamenta en el sentimiento experiencial de un “mysterium tremendum” como él lo llama.

investigada y define a la religión como una experiencia de lo sagrado (Wach, 1944, pp. 10-13). Bien se podría aplicar al confucianismo las interesantes palabras de Joachim Wach cuando dice:

Un mínimo de expresión teórica está siempre presente en la intuición o experiencia religiosa original. Esta intuición está a menudo representada de forma simbólica, lo que implica en sí mismo los elementos de pensamiento o doctrina. Esta primera percepción se formula más o menos de forma bien definida y coherente en afirmaciones teóricas (Wach, 1944, p. 19)

Para este autor el elemento moral se halla en nociones de naturaleza religiosa, por eso afirma lo siguiente: “Las nociones centrales religiosas del pecado y de salvación, incluso de lo sagrado, tienen connotaciones morales. Una demostración fenomenológica de la fundamentación de los valores morales fue el objetivo de los últimos esfuerzos de Rudolf Otto” (Wach, 1951, p. 222).

Wach hace un buen razonamiento en cuanto al mínimo de expresión religiosa y a los símbolos y también lo hace Otto en cuanto al carácter numinoso de algunas religiones. Pero, Otto antepone lo numinoso como el elemento primordial en la religión y en este punto muchas concepciones de religión no estarían de acuerdo con él, como por ejemplo la de Kant o Confucio. Si a una religión le faltase su parte moral o de transformación última para llegar a una meta cuyo fin es mejorar como persona, o sea la perfección moral, esa religión bien se podría confundir con mera brujería o superstición. Si ponemos el caso contrario, o sea, una religión que solo tiene su parte moral y nada numinosa, es posible que también se la pueda confundir con filosofía, pero esta filosofía sería parecida a la que utilizan algunas religiones orientales. No es difícil de ver que cualquier religión debería implicar una contribución al mejoramiento del mundo mediante las buenas obras. Si uno piensa cuál de las dos religiones aportarían más a fomentar el bien en el mundo: la numinosa o la moral, casi con toda seguridad, la mayoría de las personas convendría en la segunda. Simplemente hay que tener en cuenta que religiones como

el budismo apenas contienen ese *mysterium tremendum*, y tampoco el confucianismo.

Vamos comprobando cómo el término *religión* es un concepto complejo difícil de definir. Así, en estos términos, concluye Díez de Velasco una definición suya que más abajo trataré de explicar para una mejor comprensión:

...religión sería tanto lo social como lo individual, tanto lo gestual como lo cognitivo, tanto lo que se construye por medio de conductas como lo imaginario, tanto lo que no se expresa bien más allá de los silencios como lo que brilla en lo espectacular y anega los sentidos. La religión se caracteriza por la diversidad, por la pluralidad (Díez de Velasco, 2006, p. 15)

En religión existen dos realidades que se combinan: una es la interior, que trata de la conmoción espiritual que uno mismo experimenta; la otra es la exterior, la que conecta con el otro, la que se expresa a base de práctica. La información que obtenemos es de esta última realidad; sin embargo, la primera, la que no se documenta y es la que tiene una importante dificultad de transmisión mediante el lenguaje, uno solo consigue una pequeña aproximación a ella. Esto sería una barrera difícil de superar porque hay componentes del sentimiento religioso que son inefables. La segunda, como comportamiento colectivo se convierte en un verdadero poder en la sociedad. Esto es a lo que se refiere Díez de Velasco cuando habla de lo gestual y lo cognitivo.

Para muchos la verdadera religión es la que da más importancia a lo individual, piensan que así se tiene un diálogo más directo con lo divino⁷ y piensan que las religiones colectivas desprestigian el concepto de religión. Pero para otros tantos estas serían más ejercicios de espiritualidad y no tanto religión. Es este el motivo por el cual Díez de Velasco afirma que religión es tanto lo social como lo individual.

Émile Durkheim rechaza definiciones de religión, como por ejemplo la de relacionarla con Dios. Este autor habla de la religión de la forma siguiente: “En el fondo no hay, pues,

7 Un ejemplo de esto son las religiones asiáticas como el budismo.

religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de diferente forma, a determinadas condiciones de la existencia...” (Durkheim, 1982, p. 9). Y la define de este modo “La religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir cosas puestas aparte y prohibidas” (Durkheim, 1913, p. 47).

Durkheim acierta cuando afirma que no solo las religiones monoteístas son verdaderas ya que la religión es un sistema unificado de creencias y prácticas con elementos sagrados, pero creo que no se debería de calificar de cosas prohibidas. Para que lo sagrado de la moralidad se exprese a través de hábitos, costumbres y opiniones públicas, debe darse un proceso dinámico de discordias y reconciliaciones. Según Bellah (2006), la religión civil es la conciencia fundamental de los ciudadanos. Este autor, que muestra grandes afinidades con la visión de Durkheim, establece su planteamiento sobre la moralidad y argumenta que la religión civil es una forma genérica de moral, que no puede establecerse, sino que emerge paulatinamente de las personas.

Para Melford Spiro la religión es una institución que consiste en una interacción culturalmente modelada con seres superhumanos. Para él el sobrenaturalismo ofrece explicaciones alternativas para el sufrimiento y, por lo tanto, satisface las necesidades existenciales.⁸ Spiro afirma que la creencia en estos superhumanos está en todas partes y es un elemento fundamental a la hora de definir la religión (Spiro, 1966, pp. 90-100).

Entiendo lo que quiere expresar Spiro con el término “superhumanos”, pero no comparto con él que la religión sea una institución,⁹ ya que esta calificación dejaría a algunas religiones no europeas fuera del concepto. Por su parte, Grondin habla en estos términos del símbolo religioso:

El culto creyente que es lo que constituye a toda religión, supone una dimensión simbólica. Realiza acciones y ritos cuyo alcance va más allá de los gestos mismos, se sacrifica una oveja para conseguir que los dioses sean favorables... el mundo de la religión es un mundo simbólico (Grondin, 2010, p. 51)

Creo que acierta Grondin en cuanto a lo de la dimensión simbólica. Cuando esa dimensión simbólica ha llegado a un objeto, o un objeto se ha convertido en símbolo, lo sagrado se objetiviza¹⁰ y es lo que Eliade llama hierofanía. Grondin también nos habla sobre las ideas que se prejuzgan a priori en religión y escribe lo siguiente:

La universalidad de la religión nos hace pensar en la variedad infinita de cultos y religiones. Tiene la característica de prevenirnos contra las ideas preconcebidas a propósito de la religión, que la asocian con excesiva facilidad o demasiado cómodamente a una forma particular de religión... (Grondin, 2010, p. 54)

Esto que dice Grondin ocurre sobre todo con el religiocentrismo europeo del cristianismo y basado en la fe. Jordan Paper dice a este respecto que «las definiciones de religión basadas en la fe, definición particularmente cristiana, determina que todos los chinos educados no son religiosos» (Paper, 1995, p. 10).

Comparto la afirmación de Joseph Adler cuando dice que la definición de religión de Frederick Streng es especialmente adecuada para religiones chinas (Adler, 2014, p. 6) La idea de Streng es que la religión es un medio para la transformación última (Streng, 1985). En el caso del confucianismo, el objetivo de la Sabiduría es el punto final de esa transformación. El Cielo (*Tian*) simboliza

8 El enfoque de Spiro es contrario al enfoque funcionalista de Durkheim ya que este último tiene un amplio enfoque en las estructuras sociales que la sociedad forma en su conjunto.

9 Me refiero a que hay tradiciones que en su esencia son religiones, aunque no estén institucionalizadas.

10 Este concepto y la idea que encierra lo cojo prestado de Durkheim. Este autor en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) trató de averiguar el origen de las representaciones colectivas. En su estudio de la religión totemista, Durkheim se dio cuenta de que los símbolos totémicos funcionaban como materializaciones del alma social en objetos físicos, animales, plantas o una mezcla entre ambos; y vendrían a servir a la función de cohesión social que el sociólogo atribuyó a la religión.

la ultimidad o el Absoluto¹¹ que hace eso religioso. Esta “Transformación” como dice Adler, no solo la recibe el Sabio, sino que también es una característica del propio Sabio, que transforma todo por donde él pasa.

El Sabio, a través de su *de* o virtud, transforma a los demás y a la sociedad misma. Así aparece en el Libro de Mencio: “Por todo lugar donde aparece un hombre superior se producen cambios; donde quiera que viva emana una energía espiritual que fluye hacia arriba y hacia abajo como la del Cielo y la tierra...” (Pérez Arroyo, 2002 *Mencio* 7A.13, p. 356) Es como la Estrella Polar de la que hablaba Confucio: “El que gobierna mediante la virtud es comparable a la Estrella Polar, que permanece en su lugar mientras la masa de los cuerpos celestes se vuelve a saludarla” (Pérez Arroyo, 2002. *Analectas* 2:1, p. 71) Esto se consigue mediante el ejemplo. Todas las definiciones son importantes y en concreto la idea de Streng de transformación última es la más adecuada para el confucianismo.

Por su parte Paul Tillich define el estado religioso como: «El estado de ser aprehendido por el interés fundamental, trascendencia última» (Tillich, 1963, p. 4). También esta idea de Tillich se asemeja al confucianismo cuando habla de trascendencia última, así como Streng, por su parte, lo hace de transformación última. Esta idea es importante para la idea de religión que quiero exponer, pues no está alejada de la idea del Camino en el confucianismo, o sea, la Ley que el Cielo ha introducido en los seres humanos para que se dirijan a su destino, y este no es otro que la perfección moral o sabiduría.¹²

Comte, en su obra *El Discurso sobre el espíritu positivo* (2017), explica cómo el ser humano ha pasado en su desarrollo por tres fases: la teológica o imaginaria, la metafísica o abstracta y la positiva o real. Es en la primera fase en la cual el hombre primitivo ideó unos poderes superiores a él como los fetiches, los dioses o el Dios único. De esta forma daba explicación a la raíz de los variados fenómenos naturales que le asombraban, y con estos dioses nació la religión (Comte, 2017).

Independientemente de cómo interprete cada uno el término *religión*, como ya he comentado más arriba, uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos al tratar con el término *religión* es el religiocentrismo. Son muchos los académicos como Chen Ming, los que instan a sus colegas a no tratar la cuestión con los paradigmas occidentales. La perspectiva debe ser más amplia para que el término religión sea mejor entendido. Brelich dice lo siguiente al respecto:

Dicha dificultad se explica, en efecto, por otra razón que suele olvidarse frecuentemente, a pesar de su evidencia: que el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que continúa formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental. Es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio, particulares (Brelich, 1977, p. 34)

Siempre se ha querido asimilar la experiencia religiosa cristiana con las religiones del pasado, lo cual no deja de ser un error metodológico. En esto insiste Brelich: «... se le daba al término *religión* un sentido que dependía muy estrechamente de la experiencia religiosa cristiana...» (Brelich, 1977, p. 35)

En Occidente, no hay acuerdo a la hora de definir lo que es *sagrado* o *religioso*. Existe cierta inclinación en Occidente a valorar lo que no se ajusta a los patrones del cristianismo como fuera del ámbito religioso, o como falsa religión. También ocurre lo mismo a muchos musulmanes, judíos, etc., en función de sus respectivos sistemas de creencias. Me quedo con la teoría de los que defienden que no existe un criterio único, ni una única definición para abarcar a todas y cada una de las religiones. Dicho de otra forma, e insisto en la idea: cualquier definición de religión se quedaría corta e insuficiente para abarcar a todas las religiones existentes.

11 El Absoluto es el elemento esencial que hace que una tradición sea religiosa. Término muy utilizado por Rodney, L, Taylor en su obra *The Religious Dimensions of Confucianism*.

12 Este pudiera ser otro Absoluto religioso en el confucianismo.

Por ejemplo: no se puede apartar a una religión, cultura o doctrina de la denominación de religión, o tacharla de falsa religión, solo por el hecho de no tener paraíso, o ángeles, o por no creer en el más allá, o por tener una divinidad zoomórfica, por tener o no infierno, por tener cielo o no, incluso por no tener un dios u otras divinidades. Tampoco por ser una religión de carácter ‘numinoso’, según la denominación de Rudolf Otto (Otto, 1998),¹³ o con o sin ‘resignación infinita’ según Kierkegaard (Kierkegaard, 2005).¹⁴ Se podría seguir enumerando multitud de características para definir el concepto “religión”. Prevosti, Doménech y Prats lo definen de la siguiente forma:

Religión es una palabra latina, (...) La religión (...) se puede definir por medio de la práctica de unos ritos o ceremonias donde los individuos encuentran un elemento de orden o de sentido para su vida, incidiendo también en la aglutinación y ordenación de la vida de la comunidad (...) En las religiones de Asia Oriental el elemento ritual prevalece muchas veces por encima del intelectual... (Prevosti, Doménech y Prats, 2005, pp. 19-20)

Esta definición de religión, a mi juicio escasa, pero acertada, que dan estos profesores se ajusta perfectamente a las prácticas confucianas, pues dice que el concepto de religión se puede definir por medio de la práctica de ritos y ceremonias y se sabe de la intensidad y frecuencia con la que empleaban los antiguos chinos estas prácticas. Terminan estos profesores recalcando la importancia del ritual en las religiones, ritual, por cierto, que era muy frecuentado por Confucio, como se puede deducir de muchos textos, por ejemplo, de las *Analectas*.

Cuando se analiza las distintas religiones se puede observar cómo no coinciden en ciertas características, y en este caso el confucianismo no es una excepción: tiene una divinidad (el Cielo) a la que se hacen sacrificios; este

Cielo sanciona y salva, se hacen ofrendas a los difuntos, a sus antepasados, porque se cree que sirve para algo, y tiene una doctrina moral como el cristianismo y el budismo. Por el contrario, ni tiene paraíso, ni infierno, ni divinidad antropomórfica¹⁵, ni ángeles.

Por lo tanto, queda claro que existe cierto grado de dificultad al definir el concepto de *religión*. Hasta hace bien poco, con la irrupción de las ciencias religiosas, digamos que la mayoría de los occidentales no se sentían a gusto cuando estaban ante formas de manifestación de lo sagrado que no les eran familiares. Por ejemplo: a un occidental le costaba, y en algunos casos le sigue costando, creer y aceptar que un árbol o una piedra pudiese tener carácter sagrado. Sin embargo, esto en otras culturas, como en algunos pueblos primitivos de África, es cosa muy común. El árbol y la piedra se convierten en “hierofanías”.

Me gustaría dejar clara mi postura en cuanto a lo que yo entiendo como ‘religión’. En primer lugar, me quedo con la teoría de los que defienden que no existe una única definición, un criterio único, ni para abarcar a cada una de las religiones. Por lo tanto, al intentar aclarar los conceptos ‘sagrado’ y ‘religión’ se deduce que no es tarea sencilla, cualquier definición de religión sería insuficiente para aglutinar a todas. En segundo lugar, pienso que la religión es intrínseca al ser humano, desde tiempos remotos. En tercer lugar, a mi modo de ver, es bastante lógica y acertada la idea de religión de Durkheim cuando dice que es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas. Pero todavía tengo más afinidad con la idea de Streng sobre que la religión es un medio para la transformación última.

Hay autores que el debate lo plantean de otra manera, es decir, si hay religiones falsas y religiones verdaderas. Para Durkheim todas las religiones son verdaderas a su manera. Kant no estaría de acuerdo, pues para él una religión que transgreda los preceptos morales sería

13 Para Otto numinoso es todo aquello que queda en lo religioso después de quitar la parte moral. Esta parte de la religión, lo numinoso, es para Otto la más importante.

14 La resignación infinita de Kierkegaard es el último estadio anterior a la fe, de manera que quien no haya alcanzado este estadio, no puede tener fe.

15 Esto sobre todo ocurre a partir de la dinastía Zhou.

falsa. Veo más lógica la idea de Kant y también la de Fromm: ya que si el tipo de religión que estamos tratando contribuye al desarrollo potencial de la humanidad del hombre me parece más veraz que otra que paralice ese potencial. Porque si no, cómo se diferencia la religión de la brujería o del wuismo, por ejemplo. Estas últimas ideas que apuntan Streng y Fromm sobre la religión se ajustan perfectamente al confucianismo.

En el caso del confucianismo, el objetivo o transformación última de Streng es la Sabiduría, puesto que es el punto final de una transformación que pasa por ser un *Junzi*¹⁶ hasta llegar a sabio. También desarrolla el potencial humano del que habla Fromm. Para los confucianos la moral es lo específico de las personas y es lo que las hace humanas. Desarrollar esa moral es intentar alcanzar la sabiduría, por lo que no me cabe duda, que el confucianismo intenta desarrollar completamente el potencial humano. Este fue el camino importante que tomaron los Zhou y que tanto promulgó Confucio. Al dar prioridad a la virtud en las exigencias del Cielo, crearon una doctrina religiosa que desarrolló esas potencias específicamente humanas. Por último, Kant pensaba que la parte primordial de una religión era su parte moral. Si hay una religión, doctrina o cultura que le dé importancia a la virtud, conducta y moral, ese es el confucianismo. Pero, no hay que olvidar, que en el confucianismo todo esto solo es posible si uno va en seguimiento con el Mandato del Cielo. En este caso la divinidad, el Cielo (Tian) simboliza esta transformación última y hace que todo esto sea religioso.

Si el término ‘religión’ en Occidente ha tenido múltiples interpretaciones, a eso hay que añadirle el problema de su interpretación en China. Las cuestiones que se presentan son múltiples: ante todo, la de la traducción de dicho término al chino, por otro lado, las concepciones chinas sobre la religión y las definiciones que de ella han dado los estudiosos chinos, la percepción popular del hecho religioso en China, así como la cuestión de la adecuación o no de un concepto de origen occidental a la cultura china y sus tradiciones espirituales.

Hoy en día no es de extrañar que uno se halle en China y perciba que la mayoría de los chinos no conciben el confucianismo como una religión. Una razón de que esto sea así es porque allí el concepto *religión* tiene un carácter con tintes peyorativos ligado a la superstición. Por ese motivo no lo entienden como en Occidente. Este problema en el país asiático lo dejaré para otro artículo por motivos de espacio.

IV. Sobre el término “sagrado”

Según escribe Mircea Eliade en su obra *Lo sagrado y lo profano* (1981):

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados... Para la conciencia moderna un acto fisiológico como la alimentación o la sexualidad no es más que un proceso orgánico... Pero para el hombre primitivo un acto tal no es nunca simplemente fisiológico, es, o puede llegar a serlo, un sacramento o una comunión con lo sagrado (Eliade, 1981, pp. 10-11)

Esta idea de Mircea Eliade es esencial para formar el corpus de mi hipótesis. El hombre de las antiguas sociedades, y esto ha sido así en la mayoría de las culturas, tiende a vivir gran parte de su tiempo en comunión con lo sagrado. Para este hombre de antaño, cualquier acto común o cotidiano no es simplemente un acto fisiológico, sino que la mayoría de las veces tiene un carácter sagrado.

Si se tiene presente este argumento de Eliade, será difícil desligar de su carácter sagrado a la gran mayoría de rituales que empleaba Confucio o antiguos gobernantes de la dinastía Zhou o la dinastía Shang. Y con este mismo argumento, sería menos comprensible quitarle el carácter sagrado a los sacrificios y ofrendas que se realizaban en la antigua China, tanto al Cielo como a los antepasados.

Para Durkheim lo que el hombre siente en esos momentos es totalmente cierto y real. Lo es en el plano de la

16 En la mayoría de las traducciones occidentales aparece como hombre superior o noble. Tanto noble como hombre superior tienen connotaciones morales a partir de Confucio. Una definición más exacta de *Junzi* sería: un hombre, el cual, sin llegar a ser perfecto, tiene un gran valor moral y una gran sabiduría. Es un hombre con grandes virtudes que está constantemente intentando perfeccionarse. Aunque alguna vez cae en errores, se arrepiente rápidamente y no los vuelve a cometer. Es un ejemplo a imitar.

experiencia y en el de los efectos prácticos que esta da lugar. Según él, no tiene nada de imaginario, es totalmente real.

Según Durkheim, lo secular y lo santo no tienen asuntos en común y donde esto último comparece mediante elementos de veneración, ceremonia, o culto, lo secular no puede entrar, de esta forma jamás se inmiscuirían. Así lo expresa: “La división del mundo en dos dominios, que comprende el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso” (Durkheim, 1982, p. 23)

Hay que tener presente lo expuesto más arriba: existen religiones que convierten en divinidades hasta la más mínima manifestación de la naturaleza o de la sociedad que nos rodea. Otras crean divinidades que antes fueron seres humanos. Muchas veces este proceso pasa por convertirlos primero en héroes, luego los mitifican y por último pasan a ser divinidades. Este proceso se puede observar muy bien en la antigua China con los reyes sabios. También hay religiones ateas como el budismo que no por eso dejan de ser religiones, o no por eso dejan de tener elementos sagrados.

Dicho todo esto, he escogido la definición o definiciones que más aceptables me parecen del término sagrado, sin descartar siempre que dicho término estará expuesto a añadirse algo más, por los motivos ya explicados para el término religión. Por lo tanto, sagrado se suele designar todo aquello relativo a la divinidad, o sea, lo más importante del culto, aquello que despierta un respeto de admiración y veneración. Lo opuesto de lo sagrado es lo profano, del cual se le separa por una intuición espiritual y moral. Cuando esa intuición tanto moral como espiritual se practica en multitud, esta lo traslada a un objeto y este se convierte en símbolo para ellos. Es decir, el sentimiento o recogimiento interior se objetiviza y el objeto se convierte en una hierofanía. Aquel que está contemplando un objeto sagrado, la mayoría de las veces, es arrastrado a actuar de una forma más elevada y más sublime por una fuerza superior que lo controla y que es muy superior a la que comúnmente siente. Esta hace que su voluntad sea arrollada desde afuera elevándolo. Esta fuerza es totalmente real y no es una ilusión. Lo que

sentimos es tan real como lo que vemos u oímos. No tiene por qué ser más real algo que se toca que algo que se siente, ambos sentidos participan de la realidad. No solo lo que es demostrable empíricamente es real. El amor y la fe no pueden verse ni tocarse, pero son muy reales. Lo que sentimos o creemos es muy real y ese sentimiento, entusiasmo o creencia, muta en acción y esa acción se transforma en hechos.

Si una persona venera un objeto que valora como sagrado, esta persona siente que ese objeto le controla, pero a la vez se siente protegida y le da cierta seguridad. Una vez que se siente segura, esa persona se supera a sí misma esquivando con gran energía los problemas, de manera mucho más fácil que si esa persona no sintiera ese recogimiento interior. Para fijar nuestras emociones más íntimas necesitamos objetos que las simbolizan. Haciendo un repaso rápido de algunas religiones distintas uno puede percibir que cualquier objeto puede representar ese papel, cualquier objeto puede servir de diana a los sentimientos objetivizados de esa multitud. Y en ese momento, ese objeto se convierte en sagrado.

V. Conclusiones

La doctrina de Confucio trata de la conducta, de la moral, del Camino recto. Esta doctrina moral se practica en sociedad y está apoyada en un símbolo que objetiviza los sentimientos más íntimos, el Cielo. Entonces, este Cielo se convierte en hierofanía. Como dice Eliade, el hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir lo más posible en lo sagrado, para el hombre primitivo un acto común no es simplemente fisiológico, posiblemente esté en comunión con lo sagrado. La doctrina de Confucio se basa en las enseñanzas de gobernantes antiquísimos. La mayoría de los actos de estos gobernantes en su día a día estaban repletos de elementos sagrados como rituales, ofrendas, etc. La doctrina de Confucio tiene elementos sagrados porque se apoya en las prácticas de estos gobernantes y además el destino de dicha doctrina está supeditado a las órdenes del Cielo, otro gran elemento sagrado. De acuerdo con Durkheim, la religión se define por su relación con cosas sagradas y el confucianismo está repleto de ellas.

En los textos se muestran las actividades sagradas de los Shang y de los Zhou, también hay constancia de estas actividades en los yacimientos arqueológicos. La abundancia de rituales y prácticas adivinatorias de estas dinastías quedan patentes en los huesos oraculares y en las vasijas rituales encontradas en los yacimientos.

Frederick Streng define la religión como un medio para la transformación final. Sin transformación, la capacidad de la religión no llega a realizarse. Por su parte, Tu Wei-ming piensa que la religiosidad confuciana debe ser definida por el compromiso del individuo con su transformación última como acto comunal. Esto es el Camino del *Junzi*, el hombre superior, para intentar conseguir la perfección o transformación última. Como explica Adler, muchos estudiosos han encontrado que la definición de religión de Frederick Streng es especialmente adecuada para las religiones chinas. Comenta Adler, en el caso del confucianismo, que el objetivo de “Sabio” es el punto final de esa transformación (Adler, 2014, p. 6)

He pretendido demostrar, de distinta forma y con otros métodos, que a pesar de la dificultad de catalogar algo de sagrado o religioso, la tradición confuciana si cumple con los requisitos para ser catalogada como una tradición sagrada, puesto que se ajusta perfectamente a algunas definiciones de estos conceptos, como la ofrecida por Streng, Adler, Kant, Taylor, etc.,

VI. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Textos confucianos

Legge, J. tr. (1879-85). *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*. 4 vols. Sacred Books of the East 3, 16, and 27-28. Oxford. Clarendon.

Pérez Arroyo, J. (2002). *Confucio. Los Cuatro Libros*. Barcelona. Paidós.

6.2. Otros textos y estudios

Adler, J. (2014). *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and*

Bellah, R. (2006). Civil Religion: Term and Concept, *The Robert Bellah Reader*, ed. Robert N. Bellah and Steven M. Tipton. Durham, N.C.: Duke University Press.

Brelich, A. (1977). *Prolegómenos a una historia de las religiones*, Historia de las Religiones. Volumen I. Las Religiones antiguas, Madrid.

Chen, Y. (2012) *¿es el confucianismo una religión?* El colegio de méxico. México.

Comte, A. (2017). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián marías. Alianza editorial.

Díez de Velasco, F. (1995). *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, madrid, trota.

Díez de Velasco, F. (2006). *Breve historia de las religiones*. Alianza.

Durkheim, E. (1913). *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*. Bulletin de la société française de philosophie.

- Durkheim, E. (1982). *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid. Cristiandad.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*, guadarrama / punto omega 4ta. Edición.
- Fingarette, H. (1972). *Confucius, the secular as sacred*, harper torchbooks.
- Freud, S. (2007). *El porvenir de una ilusión*, obras completas, volumen 21. España. Amorrortu editores.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y religión*. Buenos aires, psiqué.
- Grondin, J. (2010). *Filosofía de la religión*. Barcelona. Herder.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid. Alianza.
- Kant, I. (2000). *Clases sobre la filosofía de la religión*. Akal.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México f.c.e.
- Kierkegaard, S. (2005). *Temor y temblor*. Madrid, alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Parábola del hombre loco, la gaya ciencia*. Madrid. Austral.
- Marx, K. (1979). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de hegel*, en H. Asman y R. Mate. Sobre la religión. Salamanca, sígueme: 93-106.
- Otto, R. (1998). *Lo santo*. Madrid. Alianza.
- Paper, J. (1995). *The spirit are drunk: comparative approaches in chinese religion*. Albany. State university of new york press.
- Prevosti i monclús, antoni, doménech del río, antonio José y prats, ramón n. (2005). *Pensamiento y religión en asia oriental*. Barcelona. Editorial uoc.
- Spiro, M. (1966). *Religion: problem of definition and explanation: antropological approaches to the study of religion*. Londres. Michael banton. Tavistock publication.
- Streng, F. (1985). *Understanding religious life*. Belmont, california. Wadsworth publishing company.
- Sun, A. (2013). *Confucianism as a world religion: contested histories and contemporary realities*. Princeton: princeton university press.
- Tu, Wei-Ming. (1989). *Centrality and commonality: an essay on confucian religiousness*. Suny press.
- Wach, J. (1944). *Sociology of religion*. Chicago, ill. University of chicago press.
- Wach, J. (1951). *Types of religious experience: christian and non-christian*. Hardcover.