

Genealogía de “El Camino” en Corea: Yulgok Yi y su visión del *Daotong*

VLADIMIR GLOMB*

INTRODUCCIÓN

El término *daotong* (en coreano, *tot'ong*) es una de las representaciones cruciales del Confucianismo. Comúnmente traducido como “la tradición del Dao (o Camino)”, conceptualiza la sucesión de los sabios y dignidades confucianos con el objeto de ofrecer a los estudiosos del Confucianismo una definición clara de quién transmitió “El Camino” o, en otras palabras, quiénes fueron los maestros confucianos que dieron sentido al entendimiento y a la puesta en práctica de los ideales confucianos. El término fue utilizado por vez primera por el filósofo chino Zhu Xi (1130-1200)¹, y con el paso de los siglos se convertiría en una parte fundamental del sistema de “aprendizaje de El Camino”, comúnmente denominado neo-confucianismo.

Desde el momento en que el término *daotong* puede ser utilizado con diferentes propósitos y en distintos ámbitos, la explicación precisa de su significado último se convierte en una tarea compleja. Toda conexión con conceptos como tradición, genealogía e incluso hagiografía es problemática porque el *daotong* es, esencialmente, el compendio del proceso de la práctica de “El Camino” confuciano y de sus protagonistas. Ello implica comprender en primer lugar qué debemos interpretar cuando hablamos de “El Camino” confuciano. Para ello, resulta crítico conocer quiénes y cuándo lo llevaron a la práctica al objeto de observar cómo ‘ma-

* Charles University, Praga. Profesor del Departamento de Estudios Coreanos.

¹ La mejor descripción de la noción del *daotong* de Zhu Xi se puede encontrar en el capítulo “El nuevo Tao-t'ung”, en Wing-tsit Chan, Chu Hsi: *New studies*, University of Hawaii Press 1989, pp. 320-335. Para una introducción general sobre esta cuestión, ver Wilson, Thomas A. *Genealogy of the Way*, Stanford University Press 1995, o Yi S nghwan “Tot'ong: yuhak i ch'am chónghsin I in n kyebo” en *Chosŏn yuhak i kaenyŏmd I*, Yemun sŏwŏn, Sŏul 2002, pp. 460-485.

terializaron' dicha tarea. En este sentido, el *daotong* es el proceso –y, al mismo tiempo, una designación para describir este proceso– de transmisión del conocimiento de “El Camino” y de su puesta en práctica.

Esta transmisión sólo pueden llevarla a cabo individuos con un alto bagaje teórico que les permite recibir y poner en práctica las ideas maestras de sus predecesores, y, al mismo tiempo, transmitir estos conocimientos a las generaciones futuras. La importancia de “recibir” y “dar a conocer” o “transmitir” es fundamental, por el simple hecho de que para comprender los ideales confucianos y conocer si es posible llevarlos a la práctica debemos aprenderlos de alguien, y el criterio para que esa persona sea nuestro maestro ha de ser que cumpla plenamente los ideales de “El Camino”. Visto desde esta perspectiva, el *daotong* podría interpretarse como el elenco de individuos que podemos tomar como modelos e instructores en nuestro estudio del Confucianismo y de su puesta en práctica. Dado que rara vez se producen revelaciones trascendentales que nos llenen del conocimiento que buscamos sobre “El Camino”, debemos aprender cómo y a quién seguir para alcanzar la lucidez confuciana.

El significado del *daotong* para el estudioso confuciano es fundamental por partida triple. En primer lugar, le ofrece una visión y unos patrones marcados por sus predecesores y le muestra la genealogía de otros maestros de quienes puede extraer la confianza en sí mismo. Ello –en segundo lugar–, le permite acreditar que sus maestros fueron sucesores ortodoxos de Confucio y que él mismo es una parte de ese noble linaje. Por último, se asegura que el objetivo de alcanzar sus ideales es posible porque otros académicos del Confucianismo que le precedieron también fueron capaces de conseguirlo. En este sentido, el *daotong* es muy particular, y aunque existe un campo común de entendimiento entre todos los estudiosos del Confucianismo, tanto en China como en Corea, cuando la continuación del linaje no resultaba clara, muchos maestros desarrollaron sus propias versiones.

Este fue el caso, por ejemplo, del famoso filósofo coreano Yulgok Yi I (1536-1584) que escribió varios textos sobre el axioma del *daotong*. Aunque en ellos Yulgok no ofrece una única definición del *daotong*, dado que para él era un concepto muy claro y natural, a través de sus preguntas y respuestas sobre quién pertenece al *daotong*, si existe *daotong* en Corea, etc., podemos percibir la noción que tenía del término.

Con el objeto de limitar los márgenes de este estudio, se ha decidido omitir ciertos aspectos del *daotong* mencionados por Yulgok para centrarnos en otros, acaso más relevantes. Los tópicos de los que se ha prescindido están relacionados con la conexión entre el *daotong* y la canonización de maestros de Confucio en *Munmyo* (“Santuario de Confucio” o “Santuario de la Cultura”)² y con la opinión de Yulgok sobre otros seguidores de Confucio en un sentido amplio. La razón de la primera exclusión se fundamenta en el hecho de que aunque los maestros que yacen en *Munmyo* pueden ser considerados como iniciadores de una rama de linaje, Yulgok consideró que no representan el *daotong* verdadero, ofreciendo una lectura alternativa. El motivo de la segunda omisión radica en que para Yulgok el *daotong* es un elenco de personas a las que debemos seguir, pero esta relación de estudiosos no se corresponde exactamente con la que conoció Yulgok. Así, conocemos numerosos ejemplos en los que Yulgok muestra respeto por ciertos maestros –como por ejemplo Sŏ Kyŏngdŏk (1489-1546)– pero ni siquiera se plantea la posibilidad de incluirlos en su versión del *daotong*.

El presente artículo está centrado en el análisis de los escritos de Yulgok directamente relacionados con el *daotong*. También pretende introducir la naturaleza de los textos de Yulgok en los que menciona el *daotong* con el objeto de distinguir el nivel al que se encontraba el debate sobre este axioma. Esta selección incluye la antología oficial, textos didácticos, y diarios y conversaciones en los que se muestra el pensamiento, tanto público como privado, de Yulgok sobre el *daotong*.

SŎNGHAK CHIBYO

Para dilucidar las características precisas del *daotong* en los escritos de Yulgok debemos examinar en primer lugar su famoso trabajo *Sŏnghak chibyo* (“Compilación esencial del aprendizaje de los sabios”), en cuyo primer capítulo trata sobre el tópico del “*Daotong* de sabios y dignidades”. Aunque ofrece una descripción detallada del significado que Yulgok concede al *daotong*, hasta el punto de que se puede calificar como uno de sus textos más precisos sobre este asunto durante todo el

² El mejor estudio sobre este aspecto figura en Kim Yŏngdu, *Chosŏn chŏngi tot’ongnon i chŏngewa Munmyochongsa*, Sŏgang taehakkyo, 2005.

periodo Choson, es necesario enmarcar este capítulo concreto en el contexto del libro.

Sŏnghak chibyo ha sido considerado comúnmente –acaso junto a *Sŏnghak sipto* (“Los diez diagramas del aprendizaje de los sabios”), de T’oegye Yi Hwang’s (1501-1570)– como una de las obras maestras del Confucianismo coreano. Esta obra aparecía, por ejemplo, en la lista de libros incluida en el currículum del príncipe heredero (chino) como uno de los pocos libros coreanos que se consideraban dignos de ser leídos, junto a los clásicos chinos. Y años después de la muerte de Yulgok, concretamente en 1732, el monarca coreano Yŏngjo (1724-76) escribió un prefacio laudatorio del libro, destacando que *Sŏnghak chibyo* revela “qué era lo correcto –desde el punto de vista confuciano– en los tiempos antiguos” y que “cuando se abre el libro, los puntos esenciales del aprendizaje de ‘El Camino’ se revelan con claridad”³. El libro es en sí mismo una compilación de dichos y citas de libros clásicos y de renombrados maestros confucianos, acompañados todos ellos de comentarios personales de Yulgok. *Sŏnghak chibyo* representa, por tanto, el clásico tipo de antología confuciana modelada a semejanza de *Jinshilu* (“Reflexiones sobre cosas al alcance de la mano”), del maestro Zhu Xi, y aunque la estructura interior del libro sigue deliberadamente la composición clásica confuciana del *Gran Aprendizaje*, al ubicar el tópico del *daotong* en la parte final del libro, el autor hace una clara alusión a la obra del maestro Zhu Xi, que también concluye con un capítulo final sobre “Disposiciones de los sabios y dignidades”⁴ que trata sobre el mismo tópico de la tradición ortodoxa y la transmisión de “El Camino”.

El hecho de que *Sŏnghak chibyo* siga ciertos modelos comunes entre las antologías confucianas muestra a sus lectores dos axiomas básicos de su hermenéutica: es necesario superar la dicotomía de la distinción entre el escritor (original, de espíritu innovador) y el compilador (seco, un individuo de biblioteca que no aporta nada nuevo), y, al mismo tiempo, resulta perentorio conocer los límites de las antologías confucianas escogidas.

³ YCHS Purok Sokp’yŏn 38: 1ab. Para todas las citas de trabajos de Yulgok se utiliza la edición estándar de *Yulgok chŏnsŏ*, Taedong munhwa yŏnguhoe, Sŏul 1958. *Yulgok chŏnsŏ I-VII*, Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn, Sŏul 1996, abreviado como YCHS.

⁴ Para la traducción inglesa, ver Wing Tsit-chan, *Reflections on Thing at Hand*, Clumbia University Press 1967, pp. 289-308.

El primero de los problemas mencionados estriba en el hecho de que el compilador de una antología confuciana –como *Sŏnghak chibyŏ* o “Reflexiones”– no expresa sus intenciones directamente sino mediante selecciones precisas de citas de textos o de maestros que finalmente componen mediante un mosaico su propia opinión. Tanto Zhu Xi como Yulgok fueron maestros en el arte de seleccionar y transformar los textos para darles un nuevo significado, creando textos excepcionalmente difíciles de clasificar, dado que los lectores, en la búsqueda de las intenciones del autor, se ven obligados a comprender la lógica de la selección de dichos textos, párrafos o frases.

La segunda característica de *Sŏnghak chibyŏ* recae en su naturaleza misma de antología confuciana, lo que implica que se trata de una obra esencialmente retrospectiva (por cuanto se ciñe a textos ya conocidos del discurso ortodoxo confuciano) en la que no se mencionan explícitamente cuestiones o problemas coetáneos. Esta circunstancia queda corroborada por el hecho de que el libro no menciona en ningún momento, al menos de forma directa, sucesos ocurridos en Corea, y que todas las citas son de maestros confucianos chinos o maestros clásicos. Ésta es la razón por la que el *daotong* que figura en la parte quinta de *Sŏnghak chibyŏ* no incluye a la rama coreana del linaje confuciano y tampoco comenta el desarrollo y la tradición del aprendizaje de “El Camino” dentro de Corea. En este sentido, se podría aseverar que a propósito de *Sŏnghak chibyŏ* fue el establecimiento de unos patrones del discurso confuciano coreano que resultaran irrefutables, sustentados sobre la base de unas ideas sólidas y comúnmente aceptadas en el debate ortodoxo; un objetivo que no habría podido lograrse si hubieran figurado elementos relacionados con el linaje coreano de “El Camino” (como se puede ver en otros trabajos de Yulgok), caracterizados por tener numerosos aspectos polémicos. Aunque Yulgok trata en su trabajo el *daotong* en el más amplio sentido del término, omitió algunos aspectos ‘coreanos’ de este concepto, lo que le permitió componer un libro que sobrepasó los límites de tiempo y terminó alcanzando un status de obra maestra semi-canónica.

No debemos malinterpretar la ubicación del capítulo dedicado al *daotong*, en la parte final del trabajo de Yulgok, por dos motivos. No se trata bajo ningún concepto ni una conclusión lógica de los capítulos anteriores del libro, ni de un asunto que por alguna razón debía ser apla-

zado hasta el final de la obra. Se trata, de hecho, de una demostración práctica de la posibilidad de alcanzar los ideales contenidos en los capítulos anteriores en los que Yulgok desarrolla aspectos como el autocultivo espiritual, el estudio o el gobierno de la sociedad. Los sabios y las dignidades que practicaron y transmitieron “El Camino” fueron, de hecho, héroes de los linajes confucianos, y representan para los estudiantes del aprendizaje de “El Camino” modelos de las virtudes a seguir. En este sentido, la nota introductoria de Yulgok enfatiza que los valores, que constituyen una cuestión clave de la genealogía confuciana, no lo son únicamente del Confucianismo, sino que en su sentido más amplio, resultan universales:

Fue en los tiempos antiguos, cuando los sabios y las dignidades se unieron al Cielo y establecieron los límites, en los que se inició el *daotong*. Antes del desarrollo de la escritura y la cultura todos los acontecimientos se perdían en el pasado que no podía ser examinado, hasta que ocho trigramas evolucionaron por vez primera proclamando el comienzo de la cultura de la humanidad. Debido a ello, cuidadosamente y manteniendo el respeto a las bases e instrucciones de estos modelos, recopilé evidencias en los documentos históricos y los describí de forma aproximada en este libro. (El libro) comienza con Fu Xi⁵ y concluye con Zhu Xi⁶...

En la búsqueda de los orígenes más remotos de la tradición confuciana en la historia de la humanidad, Yulgok se limita a imitar el concepto del padre del aprendizaje de “El Camino”, Zhu Xi, que añadió a las figuras históricas o semi históricas tradicionalmente percibidas como fundadoras del linaje confuciano a emperadores ‘divinos’, como Fu Xi o Shen Nung, o el emperador Amarillo. En este aspecto, la genealogía de “El Camino” de Yulgok concuerda con la lista de Zhu Xi de los primeros transmisores del confucianismo, donde después de los soberanos mitológicos les siguieron los emperadores Yao, Shun, Yu, King Tang, King Wen, King Wu, Duke Zhou y, posteriormente, Confucio.

Podríamos decir, por tanto, que el linaje ortodoxo clásico de los sabios y las dignidades presentado por Yulgok es básicamente el mismo de la versión original desarrollada por Zhu Xi. Ante el deterioro de la sociedad y de la moral, la enseñanza, la práctica y la transmisión de “El Ca-

⁵ Legendario emperador chino.

⁶ *YCHS* 26: 2a.

mino” se había ido haciendo cada vez más difícil. Tras la era marcada por emperadores sabios, sólo Confucio fue capaz de ver la luz, comprender y poner verdaderamente en práctica “El Camino”, y a la muerte del último de sus sucesores ortodoxos, Mencio, no hubo nadie capaz de continuar en la tradición de “El Camino” hasta los tiempos en los que, durante la dinastía Song, aparecieron las figuras de los maestros Zhou Dunyi (1017-1073), Cheng Hao (1032-85) y Cheng Yi (1033-1107).

Esta idea de la interrupción en la tradición de “El Camino” es una de las más fascinantes teorías del *daotong* y nos muestra algunos aspectos de la verdadera idea de lo que representa “El Camino”. El concepto confuciano de “El Camino” no es en ningún caso metafísico, sino que se trata de un concepto siempre permanente. En otras palabras, cuando no se practica ni se cultiva “El Camino”, no permanece en estado de hibernación como si se tratase de una idea que se puede retomar en cualquier momento, sino que simplemente desaparece. Cuando nadie comprende qué significa “El Camino” no podemos decir que éste existe. En cualquier caso, esta idea de crisis en la tradición del Confucianismo crea una oportunidad única para explorar por qué todos los maestros confucianos que estuvieron activos entre la muerte de Mencio (289 DC) y la recuperación vivida durante la dinastía Song fueron borrados de todos los textos de genealogía ortodoxa confuciana.

Un breve apunte de Yulgok sobre este periodo ofrece una explicación para la exclusión de varias generaciones de maestros confucianos:

Lo que es cierto es que la transmisión del *daotong* cesó con Mengzi (Mencio) y quedó interrumpida.

En mi opinión, el *daotong* fue transmitido desde Fu Xi y cesó con Mengzi y después de él, dejó de transmitirse. Sus seguidores Xun Qing (*Xun zi*), Mao Chang⁷, Dong Zhongshu⁸, Yang Xiong⁹, Zhuge Liang¹⁰, Wang Tong¹¹

⁷ Erudito chino (comienzos del segundo milenio AC) supuestamente responsable de la revisión de *Shijing* (“Libro de poesía”).

⁸ Dong Zhongshu (179-104 AC), importante maestro confuciano de la dinastía Han.

⁹ Yang Xiong (53 AC-18 DC), famoso clásico confuciano filósofo.

¹⁰ Zhuge Liang (181-234), famoso erudito y héroe de la novela clásica *Romance de los Tres Reinos*.

¹¹ Wang Tong (584-617), maestro confuciano.

y Han Yu¹² aportaron ciertas contribuciones a la educación del mundo mediante sus discursos y sus actividades, pero tanto Xun (*Qing*) como Yang (*Xiong*) eran parciales y contradictorios; Mao Chang no alcanzó grandes logros; y el pensamiento de Wang Tong era limitado y quería acabarlo todo rápidamente; y todos ellos aportaron muy pocas cosas que verdaderamente merezcan la atención. Aunque las reflexiones de Dong Zhongshu sobre “El Camino” eran correctas, brillantes e iluminadoras; Zhuge Liang tenía el espíritu y la apariencia de un confuciano; y Han Yu rechazó las ideas del Budismo y del Taoísmo; y se puede considerar que fueron superiores a los otros maestros; no hicieron nada más, ya que (*Dong*) Zhongshu se desvió hacia teorías de calamidades y cosas extrañas, (*Zhuge*) Liang se aproximó a Shen (*Buhai*)¹³ y Han (*Feizi*), y (*Han*) Yu no supo entender su aprendizaje. Esta es la razón por la que no pudieron continuar la labor del Maestro Meng¹⁴.

La idea presentada en el párrafo precedente es muy clara: para poder entrar a formar parte de la genealogía confuciana es necesario entender y poner en práctica “El Camino”. Nadie puede ser considerado un completo maestro confuciano a menos que haya alcanzado logros tanto en el plano intelectual como en el práctico siguiendo los patrones del ideal confuciano. La única razón por la que Zhuge Liang y Han Yu –que se consideraban a sí mismos como devotos y ortodoxos confucianos– no están incluidos en el linaje del *daotong* es que Zhuge Liang accedió en su aprendizaje a filósofos no confucianos y que Han Yu no fue capaz de llevar a la práctica los conocimientos que había adquirido. La cuestión clave, lógicamente, es ¿quién cumple con plenitud esos criterios maximalistas, incluso entre aquellas personas incluidas en el *daotong* de Yulgok? Así, podríamos preguntar, por ejemplo, cuáles fueron los logros sociales alcanzados por Zhou Dunyi en comparación con Han Yu, pero esta cuestión debe recordarnos que el *daotong* se ‘construye’, más que se ‘compila’. Por otro lado, deteniéndonos en la parte final del tratado de Yulgok observamos que para formar parte del *daotong* resulta fundamental la forma en la que cada individuo alcanza sus metas, y en este sentido Yulgok abre la idea del Confucianismo a todo el mundo.

¹² Han Yu (768-824), renombrado ensayista confuciano y filósofo de la época medieval, especialmente conocido por su posición anti-budista.

¹³ Shen Buhai (?-337 AC), pensador chino y hombre de Estado.

¹⁴ YCHS 26: 21b-22a.

La diferencia más evidente entre la versión del *daotong* de Zhu Xi y la de Yulgok es, lógicamente, la inclusión en el *daotong* de Yulgok del propio Zhu Xi. Aunque filósofos chinos precedentes ya incluyeron al maestro Zhu Xi en el *daotong* como una de las cimas del linaje de la dinastía Song, responsable del resurgimiento de “El Camino” confuciano, Yulgok añadió algunos aspectos interesantes. Según él, “Confucio compiló todos los sabios, y Zhu Xi compiló a todas las dignidades”¹⁵. Pese a esta alabanza, no puede ocultarse el hecho de que para Yulgok, con Zhu Xi concluye la versión canónica del *daotong* y la continuación de los linajes es, cuando menos, ambigua. Yulgok, por supuesto, ofrece los logros y las circunstancias de algunos de los discípulos o amigos de Zhu Xi –esencialmente, Zhang Shi (1133-1180) y Cai Yuanding (1135-1198)–, pero se mostró profundamente reacio a señalar con claridad quienes debían considerarse los sucesores ortodoxos del linaje.

En mi opinión, tras el maestro Zhu no existe nadie a quien podamos señalar que haya obtenido el camino correcto del *daotong*¹⁶.

A la hora de hablar de la sucesión de la transmisión del *daotong*, ésta comenzó con Fu Xi y concluyó con Zhu Xi, y tras Zhu Xi no se siguió transmitiendo¹⁷.

Que no existiera una transmisión de “El Camino” no debe sorprendernos, en vista del hecho de que éste retrocedió al estado en el que se encontraba antes del renacimiento ocurrido durante la época Song. Aunque Yulgok insinúa que el desconocimiento sobre “El Camino” no es total, lo cierto es que mantuvo numerosas reservas sobre la posibilidad de que los académicos de la dinastía Ming fueran capaces de recibir el *daotong*.

Y cuando la dinastía Ming llegó a su apogeo, existieron individuos famosos, pero en muchos casos se habían retirado del “Aprendizaje de la Mente y el Principio”, y aún no he visto a nadie que fuera capaz de acceder al verdadero contenido del *daotong*. Por esta razón, no considero oportuno mencionarlos aquí¹⁸.

¹⁵ *YCHS* 26:32b

¹⁶ *YCHS* 26: 34a

¹⁷ *YCHS* 26: 38a

¹⁸ *YCHS* 26: 35b

A pesar de que el linaje de “El Camino” no es actualmente visible y puede que haya desaparecido, no debe resultarnos frustrante si consideramos la naturaleza de los relatos de Yulgok en *Sŏnghak chibyo*, que es, como ya se ha mencionado, al mismo tiempo canónica y abstracta. En otras palabras, los relatos de Yulgok que se han incluido con anterioridad son válidos para el Confucianismo en general, aunque más específicamente para China. El *daotong* coreano o la cuestión de cómo fue transmitido el aprendizaje de “El Camino” en Corea y si alguno de los académicos coreanos merece pertenecer a él son asuntos tratados en otros trabajos de Yulgok sobre los que es necesario realizar algunos comentarios.

TONGHO MUNDAP

Tongho mundap (“Preguntas y respuestas junto al lago del Este”) es otro de los trabajos de Yulgok que tratan con detalle el problema del *daotong* y que está por tanto conectado con el libro del que hemos hablado en las páginas precedentes. Por muchas razones *Tongho mundap* se puede considerar en las antípodas de *Sŏnghak chibyo*. Respecto al tamaño, *Tongho mundap* es un tratado ostensiblemente más breve; en el análisis del estilo, mientras *Sŏnghak chibyo* se puede considerar como una antología completada con comentarios breves del autor, *Tongho mundap* está escrita en forma de diálogo; y respecto al ámbito del propio libro, *Sŏnghak chibyo* trata de problemas teóricos y prácticos del confucianismo en general, mientras que *Tongho mundap* es mucho más concreto y se circunscribe a problemas relacionados con Corea.

Una de las razones de estas diferencias es el propósito del libro. *Tongho mundap* fue escrita en el segundo año del reinado del rey Sŏnjo (concretamente, en 1569, seis años antes que *Sŏnghak chibyo*) y se podría decir que el libro fue escrito por encargo. Por ello, *Tongho mundap* es el resultado del sistema autóctono coreano denominado *saga toksŏ*. Bajo este sistema, los académicos eran recompensados con periodos sabáticos para estudiar en institutos o academias. Yulgok pasó un tiempo en la Residencia del Lago del Este¹⁹, uno de los centros de estudio para los

¹⁹ La residencia del Lago del Este (*Tonghodang*) se encontraba a orillas del Hangang, en el actual Oksudong, en Seúl.

académicos de *saga toksõ*, y este fue el lugar en el que escribió el libro que lleva por nombre, precisamente, “Preguntas y respuestas junto al lago del Este”. La obra fue enviada al rey Sõnjo, y han llegado hasta nosotros las reacciones y las preguntas que el soberano realizó a Yulgok a propósito de su libro²⁰. La naturaleza de la clientela real también influyó en la técnica utilizada para los diálogos. Es plausible aventurar que los personajes que aparecen en los diálogos como “invitado” y “maestro” hagan referencia al rey y al propio Yulgok.

La parte crucial de *Tongho mundap* relacionada con el concepto del *daotong* de Yulgok es breve y aparece en el capítulo cuarto, pesimistamente titulado “Discusiones sobre por qué no se practica ‘El Camino’ en el País del Este²¹”. El siguiente texto contiene las cuestiones y respuestas clave sobre el *daotong* coreano:

El invitado preguntó: en nuestro País del Este, existieron algunos casos en los que estuvo gobernado por soberanos sabios.

El maestro replicó: existen pocos documentos y no es posible examinarlos; sólo presumo que cuando Jizi²² gobernaba en nuestro país, su sistema²³ y los ocho elementos del aprendizaje²⁴ se encontraban seguramente unidos, y en estado puro pasó a los reyes sabios. Después de este periodo fue la época de los Tres Reinos y finalmente Koryo unificó el país. Cuando examinamos los hechos y las cuestiones que nos dejaron vemos que se conquistaban unos a otros con inteligencia y fuerza. ¿Quién puede considerarlo como algo que merezca respeto bajo los términos del aprendizaje de “El Camino”? No hubo casos especiales de monarcas en nuestro país o en otros países de los que haya oído hablar con un conocimiento y una práctica genuinos por los que se les podría relacionar con todo aquello que en épocas pasadas fue considerado como correcto. Se engalanaron a sí mismos con los errores del aprendizaje de India (Budismo) y fueron tentados con promesas de riqueza y felicidad y, en este sentido, se perdieron miles de años, y no hubo nadie que fuera la excepción. En la etapa final de Koryo, Chõng Mongju²⁵ tenía una tibia apariencia y espíritu de confuciano,

²⁰ Ver *Sõnjo sillok* 2nd year 9/25 (lmi).

²¹ Corea.

²² En la época coreana de Kija, legendario soberano del s. XII AC. Ver también el tratado de Yulgok *Kija silgi* (“Registros reales de Kija”), una de las principales fuentes de estudio de la peregrinación de Jizi de la Corea del periodo Choson (YCHS 14: 19b-23a).

²³ Ver *Mencius* III. A3

²⁴ “Ocho prohibiciones”.

²⁵ Chõng Mongju (1337-1392), famoso erudito leal a Koryo que murió durante el establecimiento de la dinastía Yi.

pero en su aprendizaje no fue capaz de realizar ningún logro, y cuando analizamos lo que consiguió vemos que no fue más que un súbdito leal.

En ese momento el invitado se enojó y dijo: piensas que en nuestro País del Este no hubo durante un par de miles de años ni un sólo confuciano... ¿no son exageraciones?

El maestro sonrió y dijo: tú me has preguntado y no quería responder algo que no fuera correcto. ¿Cómo podría esto considerarse placentero en este tipo de discusiones? Aquel que es considerado un verdadero confuciano logra su objetivo y lleva a cabo “El Camino” y logra el placer de la gente en la prosperidad y en la benevolencia, y cuando se retira, interrumpe el legado de diez mil generaciones y lleva a aquellos que estudian a despertarse de una gran siesta. Cuando alguien avanza y no ha logrado poner en práctica “El Camino” o cuando se retira y no tiene enseñanzas que legar, incluso aunque hayan sido llamados confucianos, yo no los consideraría como tales. Después de que Jizi transformara a los bárbaros Yi²⁶ no volvieron a existir leyes justas del buen gobierno y no hubo nadie que lograra avances o pusiera en práctica “El Camino”. Y en los libros escritos por la gente del Este (los coreanos) aún no he visto a nadie que estuviera verdaderamente versado e iluminado en los principios de la honradez y no hubo nadie que tras retirarse dejara algún legado. ¿Por qué voy a difamar con palabras falsas a gente de cientos de generaciones?”²⁷.

Resulta obvio que Yulgok siguió el modelo chino del *daotong* para la creación de su propio concepto. El primer paso en este proceso fue el establecimiento de las fundaciones míticas de “El Camino” confuciano en Corea. Aunque no podemos negar que Yulgok estaba bien instruido en esta materia, que es denominada como mitología coreana (por ejemplo, en la leyendas recogidas en las crónicas del *Samguk yusa* y del *Samguk sagi*), la fuente más relevante y ortodoxa para la legitimación tanto del Estado como de la tradición confuciana fue Jizi, y no Tangún²⁸. La relación de Jizi con el rey Wu, que puede considerarse como una de las figuras centrales del *daotong*, y su conexión con el capítulo del “Gran

²⁶ En coreano, I, llamadas a veces Nueve Yi o Dongyi (Yi del Este) fueron antiguas tribus que vivían al este de China. Posteriormente esta apelación sería utilizada por los coreanos para ellos mismos.

²⁷ YCHS 15:8b-9b

²⁸ Estudios muy útiles sobre este tópico son los de Chŏng Haengnyŏl, *16-17 segi Chosŏn sŏngnihakchad l i Kikse taeha insik pyŏnhwan*, Sŏnggyungwan taehakkyo, Sŏul 2001 y Han Young-woo, “Kija Worship in the Koryŏ and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship Between Korea and China”, en *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press 1985, pp. 348-374.

Plan” del *Shujing*, concede a Jizi no sólo autoridad de ser considerado el fundador de la tradición coreana del confucianismo, sino que también ofrece lazos de unión generalmente aceptados al concepto chino del *daotong* y a las fuentes confucianas.

Por otro lado, Jizi parece ser la única figura en Corea que cumple los requisitos de Yulgok para estar incluido dentro de la genealogía confuciana. Los periodos de los Tres Reinos (junto con Sil-la Unificada) y Koryo quedan borrados de la tradición del *daotong* básicamente por la misma razón por la que también desapareció el periodo entre Mencio y la dinastía Song. El florecimiento del ‘falso aprendizaje’, como se mencionaba al Budismo, fue la justificación utilizada por Yulgok para rechazar a todos los maestros confucianos de este periodo, al considerarlos incapaces de llevar a la práctica “El Camino”. La siguiente cuestión debería ser cuándo concluyó esta época negra, especialmente teniendo en cuenta que el propio Yulgok entró a formar parte del *daotong*. En este sentido, resulta sorprendente el rechazo de Yulgok a considerar el papel desempeñado por Chǒng Mongju, quien fue (y en muchos aspectos continúa siendo) percibido por los confucianos coreanos como la personificación ideal de las virtudes confucianas. La sorprendente catalogación de Chǒng por parte de Yulgok como “nada más que un individuo leal” nos hace preguntarnos qué motivaciones existieron para esta postura tan radical y qué alternativa planteó Yulgok para la figura emblemática del confucianismo coreano en vez de Chǒng. Otro asunto que genera interrogantes estriba en que si (en opinión de Yulgok) las dinastías precedentes fueron consideradas no confucianas, ¿qué justificación hubo, entonces, para denominar al periodo Choson como confuciano?

KYŎNGYŎN ILGI OTRAS FUENTES

La más detallada descripción de los pensamientos de Yulgok sobre quiénes deberían estar incluidos en la genealogía confuciana de “El Camino” se puede encontrar en aquellos trabajos que preservaron sus opiniones de forma más auténtica. Existen dos obras principales que recogen con exquisito cuidado comentarios realizados en vida por Yulgok, tanto durante los años en los que estuvo en la Corte (caso de *Kǒngyŏn ilgi* o “Diario de las lecciones reales”, a veces también llamado *Sǒktam ilgi*) como las conversaciones que mantuvo con sus discípulos (como ocurre

en *rŏk* o “Registro de los dichos”). Además, también han llegado hasta nosotros innumerables cartas escritas a amigos o maestros recopiladas a la muerte de Yulgok por Kim Changsaeng (1548-1631), en la obra titulada *Haengjang* o “Las hazañas”.

Estos debates hacen referencia al *daotong* especialmente con relación a su conexión con el problema de la canonización de los maestros confucianos en *Munmyo*. Yulgok estuvo estrechamente involucrado en estos debates, tanto personal como oficialmente. En este sentido, debemos entender sus juicios de valor, declaraciones y argumentos desde el punto de vista de un debate complejo en el que participaron reyes, funcionarios de la Corte, facciones varias que perseguían la canonización de sus ancestros, profesores o simplemente ‘favoritos espirituales’, y en último lugar, jóvenes estudiantes confucianos que realizaban constantes peticiones a la Corte solicitando la canonización de sus propios candidatos. La conexión del proceso de canonización y el concepto del *daotong* no es sino otra señal más que muestra que el linaje de “El Camino” es extremadamente maleable y flexible. Pero ser canonizado no significa para Yulgok que esa persona representa los ideales del confucianismo, mientras que por otro lado, numerosos –en su opinión– verdaderos maestros confucianos no fueron canonizados. La mejor ilustración de que “canonizado” no significa “sagrado” es el caso del propio Yulgok, quien debido a luchas entre facciones fue inicialmente canonizado en 1682, expulsado del sepulcro en 1689 y finalmente reinstalado en él en 1694²⁹.

Sobre este asunto también podemos leer algunas opiniones de Yulgok relacionadas con estos debates. El siguiente párrafo, por ejemplo, trata sobre el problema de sacralizar las llamadas “Cinco Dignidades”³⁰, que se debatió en 1573:

Aquellos que en las dinastías precedentes fueron sacralizados son Söl Ch’ong³¹, Ch’oe Ch’iwŏn³², An Hyang³³, y con la excepción de un hombre,

²⁹ Palmer, Spenser J., *Confucian Rituals in Korea*, Asian Humanities Press, Berkeley, Po Chin Chai Ltd. Seoul, p. 81.

³⁰ Kim Koengp’il (1452-1504), Chŏng Yŏchang (1450-1502), Yi njŏk (1491-1553), Cho Kwangjo (1482-1519) y Yi Hwang.

³¹ Famoso erudito de Sil-la.

³² Ch’oe Ch’iwŏn (857-910?), famoso maestro.

³³ An Hyang (1243-1306), renombrado maestro confuciano.

Chông Munch'ung (*Mongju*), no lograron la realización en “El Camino” (confuciano) y si quisiéramos excluirlos de acuerdo a lo que consideramos que es correcto, estas tres personas podrían ser sacrificadas, pero no sería posible venerarlas en *Munmyo*. Los estudiantes imprudentemente exigen la canonización de las Cinco Dignidades, ¿y no hay entre ellos hombres de méritos y deméritos? Las palabras y debates, apariencia e intenciones de Kim Mungyöng (*Koengp'il*) y Chông Munhôn (*Yöch'ang*) son insignificantes y no claramente visibles, y sobre los orígenes de Yi Munwôn (*njök*) existen muchos asuntos discutibles. Únicamente Cho Munjöng (*Kwangjo*) promovió e iluminó el aprendizaje de “El Camino” y abrió ventanas para la posteridad, y Yi Munsun (*Hwang*) estuvo estrechamente vinculado a los principios de la rectitud y fue un modelo para su época. Cuando hablamos sobre estos dos hombres y sobre las expresiones de gratitud que recibieron, ¿quién podría decir que no es correcto?³⁴

Estos comentarios traen finalmente la cuestión crucial sobre el *daotong*: ¿quién es apto para formar parte de él y quién no? Algunos de los individuos mencionados podrían ser excluidos de la genealogía simplemente porque no eran defensores del aprendizaje de “El Camino”. Este es el caso de Söl Ch'ong y de Ch'oe Ch'iwön y es bastante razonable, aunque no podemos culparles de haber nacido cientos de años antes de que se creara el concepto del aprendizaje de “El Camino”. ¿Pero cuál es la razón de la exclusión de otras figuras, comenzando por la de An Hyang? Especialmente el caso de An Hyang es sorprendente, al ser la persona reconocida por haber introducido el aprendizaje de “El Camino” en Corea así como los trabajos de Zhu Xi entre los eruditos coreanos. Desde este punto de vista, podemos concluir que para Yulgok resultaba absolutamente irrelevante si alguien (como por ejemplo An Hyang) se identificaba a sí mismo con la ortodoxia, ya que él utilizó criterios diferentes para decidir quién es un verdadero confuciano.

La verdadera tabla de medir de Yulgok se basa en mantener un equilibrio entre dos componentes básicos del autoaprendizaje confuciano, definidos en “La doctrina del Pensamiento”, donde se señala que “los hombres superiores hacen honor a su naturaleza virtuosa” y “pregunta constantemente y estudia”³⁵, y considera también los logros sociales de personas concretas. En otras palabras, el verdadero maestro confuciano debe ser virtuoso, versado en la versión ortodoxa del

³⁴ YCHS 29: 22b

³⁵ *Zhongyong* XXVII.6

aprendizaje de “El Camino” y socialmente activo en el sentido expresado en citas anteriores del *Tongho mundap*, esto es, manifestando estas cualidades mediante la interacción social con sus pupilos y los funcionarios de la Corte. Esto permitió a Yulgok criticar y excluir del *daotong* a todo aquel que careciera de alguna de estas tres esferas. Estos fueron los casos, por ejemplo, de Chǒng Mongju, quien aunque lograra importantes logros sociales careció de bagaje teórico, o los de Chǒng Yǒch’ang y Yi njök.

Para Yulgok la verdadera realización de “El Camino” comienza cuando alguien funde en una sola estas tres “disciplinas”, y la primera persona que lo logró fue Cho Kwangjo.

CONCLUSIONES

Aunque Yulgok mantuvo algunas reservas incluso sobre Cho Kwangjo (fundamentalmente, sobre sus logros teóricos), mostró su preferencia por Cho, y no por Chǒng Mongju, como modelo y como ‘padre’ de la rama coreana del aprendizaje de “El Camino” (“el hecho de que conozcamos la existencia de algo semejante al aprendizaje de la naturaleza y del principio (*sǒngni chi hak*) es un logro que se lo debemos a Cho Kwangjo”³⁶), y le concedió el mérito de establecer las bases de toda la sociedad. Si bien ambos hombres murieron por la defensa de sus ideales (Cho Kwangjo, por ejemplo, pereció durante la purga de *literati* de *kimyo sahwa*, en 1519), en opinión de Yulgok sólo a Cho se le puede considerar un verdadero maestro confuciano. Este cambio de actitud frente a los planteamientos que habían mantenido con anterioridad los eruditos coreanos forma parte de un complejo cambio de percepciones sobre el Confucianismo ocurridos en Corea durante el siglo XVI. Los eruditos de ese siglo se consideraban mucho más seguros de sí mismos que sus colegas de las generaciones anteriores. La negra sombra de las purgas de *literati* había desaparecido y los estudios confucianos dejaron de estar perseguidos. Esta relativa libertad también les permitió dedicar más tiempo a los estudios teóricos, que se vieron apoyados por un enorme número de trabajos importados desde China, de forma que ambos factores contribuyeron a que las más renombradas obras del con-

³⁶ YCHS 29: 49a

fucianismo coreano daten de este período, que para muchos representó la edad de oro del pensamiento confuciano durante la dinastía Choson.

El objetivo de Yulgok a la hora de formular su propia versión del *daotong* es simple. Pretendía desarrollar una nueva genealogía de maestros confucianos coreanos que se adaptara a sus propios propósitos y a su tiempo. Por esta razón, rechazó a autoridades en la materia como Chŏng Mongju y estableció un nuevo *daotong* de acuerdo a sus propias demandas y necesidades. Cho Kwangju fue un héroe en comparación con Chŏng Mongju, más distante histórica y teóricamente, y por tanto, más anticuado. Los maestros confucianos del siglo XVI quedaron legitimados más por el cercano martirio de sus maestros o de los maestros de sus padres que por Chŏng Mongju, cuyos logros filosóficos no fueron especialmente importantes.

En este sentido, la noción de la versión del *daotong* de Yulgok presenta una parte de su pensamiento confuciano que resulta útil para dar respuesta a cuestiones simples, como son ¿quiénes fueron mis predecesores? o ¿a quién puedo adoptar como modelo que tuviera en el pasado los conocimientos del ideal confuciano y lo pusiera en práctica?

Bibliografía

Coreana:

An Oesun, *Tongho mundap*, Ch'aeksesang, Sŏul, 2005.

Chang Seho, Kihohakp'a i tot'ong isik, *Chŏrhak nonch'ong*, vol.-12, p. 299-333.

Chŏng Haengnyŏl, *16-17 segi Chosŏn sŏngnihakchad l i Kijae taehan insik pyŏnhwan*, Sŏnggyungwan taehakkyo, Sŏul 2001

Chŏng Sunu, T'oegye tot'ongnon i yŏksa imi, *T'oegye hakpo*, vol. 111, p. 1-42.

Chosŏn yuhak i kaenyŏmd l, Yemun sŏwŏn, Sŏul, 2002.

Hwang Chunyŏn, Yi Yulgok, k salmi mos p, Sŏultaehakkyoch'ulp'anbu, 2000.

Im Hongt'ae, Yulgok Yi l i tot'ongnongwa tot'ong isik- *Sŏnghak chibyo* i Sŏnghaktot'ongnon l ch ngsim ro, in *Hanguk chŏrhak nonjip*, vol. 18, p. 45-69.

Kim Yŏngdu, *Chosŏn chŏngi tot'ongnon i chŏngewa Munmyochongsa*, Sŏgang taehakkyo, 2005.

O Chongil, Sach'il nonbyŏn i paegyŏnggwa chŏngero pon Chosŏnjo tot'ong, *Pŏmhan ch'ŏrhak*, vol. 34, 2004, p. 33-58.

Sŏ Chŏnggi, Chujahakka tot'ong i tongnae, *Chujahak nonŏp*, p. 195-217.

Song Hagyŏng, Yi Yulgok i tot'ongnone kwanhan koch'al, *Taedong munhwa yŏngu*, vol. 24, p. 201-215.

Yulgok chŏnsŏ, Taedong munhwa yŏnguhoe, Sŏul, 1958.

Yulgok chŏnsŏ I-VII., Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn, Sŏul, 1996.

Kugyŏk Yulgok chŏnsŏ I-II., Minjok munhwa ch'ujinhoe, Sŏul, 1970.

Yulgok Yi I, Yemunsŏwŏn, Sŏul, 2002.

Anglosajona:

De Barry, Theodore Wm, Haboush, Jahyun Kim (eds.). *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. Columbia University Press, 1985.

Palmer, Spencer J., *Confucian Rituals In Korea*, Asian Humanities Press, Berkeley, Po Chin Lai Ltd. Sŏul, undated.

Wilson, Thomas A., *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford University Press, 1995.

Wing-tsit Chan. *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology*. Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien, Columbia University Press, 1967.