

INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y EN EL
PENSAMIENTO CHINO. UN ENFOQUE COMPARATIVO

Gerardo López Sastre

Antes de empezar propiamente con el desarrollo del tema me gustaría realizar algunas precisiones. En primer lugar, cuando hable de China o de Grecia, más que pensar en cómo se produjeron en estas sociedades las complejas relaciones entre individuo y comunidad, voy a estar refiriéndome a cómo se tematizó esa relación por parte de varios pensadores que lanzaron propuestas que si en parte reflejaban la realidad del momento, también en un grado importante pretendían alterarla. Es decir, me voy a ocupar más de modelos ideales de relación que de sucesos históricos. En segundo lugar, me parece muy importante destacar que a este nivel “pensamiento chino” y “pensamiento griego” son grandes abstracciones que a veces pueden resultar útiles, pero siempre que no las sustantivemos en exceso. En efecto, tanto la historia del pensamiento griego como la historia del pensamiento chino están constituidas por un diálogo en donde los enfrentamientos teóricos y las diferencias son tan importantes como las similitudes. No hay, así, un contraste general entre China y Grecia. Al menos, no lo hay previamente a la labor en que nosotros, en tanto que intérpretes, seleccionamos determinados rasgos y los consideramos como característicos del mundo intelectual griego o del mundo chino. Dicho de otra forma, somos conscientes de que podrían establecerse comparaciones muy diferentes de las que nosotros aquí vamos a proponer; y, para concluir ya estas observaciones introductorias, somos igualmente conscientes de que todo lo que aquí vamos a decir debería o podría matizarse. Lo que quizá es una forma diferente de decir lo mismo.

Cuando en el canto VI de la *Iliada* Héctor vuelve a Troya por un breve tiempo y acude en busca de su esposa y de su hijo, ocurre la siguiente escena:

“... el preclaro Héctor se estiró hacia su hijo.

Y el niño hacia el regazo de la nodriza, de bello ceñidor,
retrocedió con un grito, asustado del aspecto de su padre.

Lo intimidaron el bronce y el penacho de crines de caballo,
al verlo oscilar temiblemente desde la cima del casco.

Y se echó a reír su padre, y también su augusta madre.
 Entonces el esclarecido Héctor se quitó el casco de la cabeza
 y lo depositó, resplandeciente, sobre el suelo.
 Después, tras besar a su hijo y mecerlo en los brazos,
 ...¹

Sobre este pasaje un estudioso comenta que: “En una escena tan profundamente sentida seguramente nadie excepto Homero se hubiera detenido a notar el casco todavía resplandeciente al lado de las figuras humanas. Es como si en cualesquiera circunstancias mantuviera también su ser particular, que no cambia porque las personas se sientan tristes o felices, sino que permanece siendo lo que es, una de las innumerables entidades fijas que forman el mundo.”² Observamos así una atención especial al detalle, al carácter individual de los objetos que nos rodean. ¡No es entonces extraño que también acabemos encontrándonos con individuos, con personas en las que su carácter peculiar y único queda realizado!³ Habría, entonces, y a pesar de evidentes rupturas de las que más tarde

¹ *Iliada*, VI, 466-474. Introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Ed. Gredos, 2000, p.125.

² John H. Findley, Jr: *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1966. Citado por David N. Keightley en "Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese", en Paul S. Ropp (Ed.): *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1990, pp. 38-39.

³ Sin embargo, puede mantenerse también la tesis contraria. Así, Jacqueline de Romilly sostiene que en la *Iliada* hay una extraordinaria simplificación de los caracteres, una eliminación de los matices individuales en beneficio de los sentimientos más esenciales del hombre en general. Permítasenos una extensa cita:

“Homero criba. Simplifica. Sólo presta a sus personajes las emociones o los gestos más fundamentales.

Los sentimientos en juego se reducen a formas puras e intensas: la cólera y la piedad, el honor y la ternura. ... esos sentimientos tan profundos y universales cobran más fuerza en la medida en que Homero desechó todos los detalles que pudieran otorgarles un valor particular o más estrechamente ligado a una situación individual.

... Mientras que *Las mil y una noches*, o *Libro de los reyes*, de Persia, se recrean en las descripciones del talle esbelto, los rizos, los collares o la tez de las mujeres, Homero sólo dice de Nausícaa que sus padres debían sentirse orgullosos de ella y que era <<como un joven retoño de palmera>>: todas las jovencitas de todas las civilizaciones pueden

hablaremos, un camino directo que iría desde Homero hasta los ideales atenienses y su apuesta por el desarrollo de la individualidad⁴.

responder a esta descripción; y nuestra imaginación puede prestar a la heroína los rasgos que más nos seduzcan ...

Ahora bien, ocurre lo mismo en el terreno de los caracteres. Las reacciones de los personajes no van acompañadas de análisis ni de juicios de orden moral. Cuando los vemos comportarse, los reconocemos, pero sin que interfieran y los alejen de nosotros detalles que traduzcan sus inclinaciones, su educación o sus opiniones.

Una de las escenas más conmovedoras de *Iliada* es la despedida de Héctor y Andrómaca en el canto VI. La elijo adrede porque demuestra que la simplificación de líneas no impide en absoluto que el texto sea concreto, vivo y matizado. Aquí es, en efecto, donde vemos al niño asustado ante el penacho de crines que ondea sobre la cabeza de su padre, y es también aquí donde Andrómaca, al tomar de nuevo al niño en sus brazos, conmovida e inquieta por el porvenir, <<sonreía con el rostro todavía bañado en lágrimas>>: ¿podemos concebir imagen más delicada y descriptiva?

Sin embargo, si releemos la escena, percibimos que expresa los sentimientos humanos más esenciales de todos, presentándolos bajo la forma más desnuda posible. ¿Qué sabemos del amor de Andrómaca por Héctor? Sabemos que existe, que es un amor absoluto, y que Héctor es para ella, a la vez, su padre, su madre y su hermano, ya desaparecidos. Eso es todo. Y ¿qué sabemos de sus gustos? Nada. Es la joven esposa, la joven madre que teme por su esposo que parte al combate. Ella representa la prefiguración de todas las separaciones análogas que llenaron y que llenan todavía la historia de los hombres, con la sombra de lo trágico a sus espaldas.

Y de Héctor, ¿sabemos más? Es el joven marido, el joven padre. Y, en pocas frases, Homero le hace expresar lo que constituye lo esencial y lo más bello de ese papel: el cariño por su mujer, mezclado con el sentido de la responsabilidad, y una esperanza muy humana respecto a su hijo; la de que sea más adelante superior a lo que fue su padre.

Podemos releer el texto entero: a través de los gestos concretos mencionados, todo expresa allí sentimientos fundamentales o, si se prefiere, intemporales.” Jacqueline de Romilly: *¿Por qué Grecia?* Versión castellana de Olivia Bandrés. Madrid, Ed. Debate, 1997, pp. 26-27. Ahora bien, esta interpretación del mundo homérico no se opone en absoluto al hecho de que en Grecia se desarrollara un importante individualismo. La misma autora, en su narración de la vida de Alcibiades, observa en repetidas ocasiones el individualismo y la independencia del mismo. Véase Jacqueline de Romilly: *Alcibiades o los peligros de la ambición*. Traducción de Ana M^a de la Fuente. Barcelona, Seix Barral, 1996, pp. 29, 49, 101 y 241.

⁴ Al mismo tiempo que estaba preparando este ensayo trabajaba también en la filosofía de John Stuart Mill, así que tuve una ocasión privilegiada para ver la visión que este pensador tenía de Atenas. Mill veía a Atenas como una ciudad interesada en promover ante todo la experimentación vital y la libertad. Los atenienses pensaban que el cultivo y la formación de genios –individuos creativos que acababan trascendiendo las normas prevalecientes de lo correcto y lo incorrecto- era algo necesario para evitar la degeneración social. Creían que la originalidad no es siempre genialidad, pero que la genialidad implica siempre originalidad. Una sociedad que mira con desconfianza a las personas originales, y que

Pues bien, en el período formativo de la cultura china no hay “cascos resplandecientes”; y quizá por ello, si bien es verdad que hay poemas de amor, tampoco hay figuras de grandes amantes. ¡Pobres chinos! Desprovistos de individualidad y subjetividad, condenados a ser indistinguibles, algo que a nosotros –herederos orgullosos de Atenas- no puede sino parecernos una pesadilla especialmente desagradable⁵.

Para ver hasta qué punto esta visión puede elaborarse filosóficamente nada mejor que acudir a Hegel: “la vida china resulta para el europeo más extraña que cualquier otra. Pasemos, pues, de los pocos datos que sabemos acerca de la historia china a la consideración del espíritu y de la constitución inmutable. Este espíritu se desprende del

impone un nivel ordinario de opinión, sentimientos y conducta sobre todos sus miembros, podrá tener la satisfacción de creerse muy moral y respetable, pero deberá prescindir de la genialidad, y es seguro que acabará estancada. Véase para este tema el artículo de Robert Devigne “Mill on Liberty and Religion: An Unfinished Dialectic”, en Eldon J. Eisenach (Ed.): *Mill and the Moral Character of Liberalism*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 231-256, y especialmente las pp. 237-239.

⁵ John Dunn escribe a este respecto: “Ser individual es ser distintivo, lo que es un logro o quizá un feliz accidente biológico; el reverso de ser individual es ser indistinguible. Los niños de escuela, por ejemplo, con frecuencia ansían ser indistinguibles, no sobresalir; pero entre los adultos cultivados, ser individual es sobresalir de manera feliz, con un juicio menos ambivalente, por ejemplo, que el ser excéntrico. En resumen, es ir bien encaminado para ser envidiable. ¿Qué persona cultivada no preferiría ser individual a ser indistinguible?” Y, destacando el marco social de este valor, continúa: “La estimación que la clase media cultivada siente por la individualidad no sólo es algo que la distingue en forma tajante de las clases medias no cultivadas, lo que sugiere una herencia cultural del romanticismo y una cierta apertura social respecto de los atractivos de la *vie de bohème*, sino que también la distingue de la clase trabajadora, cuando menos con igual claridad. La individualidad no es un *valor* explícitamente proletario, y los aparatos políticos que de manera oficial tratan de representar los valores del proletariado ... en forma muy característica han mostrado más bien una acentuada hostilidad hacia la individualidad como valor cultural.” *La teoría política de Occidente ante el futuro*. Traducción de Clementina Zamora. México, F.C.E., 1981, pp. 75-76. Habría que aclarar, sin embargo, que los atractivos de la vida bohemia tenían mucho que ver con el descubrimiento de la juventud como una etapa de la vida diferente de la niñez y del mundo adulto (concentrándose en esta última etapa las obligaciones y las responsabilidades serias). Se creaba así un espacio centrado en la exploración interior y exterior, repleto de experiencias y viajes. Pero esto poco tenía que ver con las posibilidades de una clase trabajadora que por necesidades económicas se veía obligada a pasar sin transición de la niñez al negocio verdaderamente serio de ganarse la vida. La demarcación de la juventud como un período específico de la vida con sus propias exigencias quedaba entonces restringida a las clases media-alta y alta. Algo de esto se menciona en el libro de Charles Taylor: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2002, pp. 82-83.

principio general, que es la unidad inmediata del espíritu sustancial con lo individual ... Todavía no existe aquí el momento de la subjetividad, es decir, la reflexión de la voluntad individual sobre sí misma frente a la sustancia como poder que la destruye, ... La voluntad universal actúa inmediatamente por medio del individuo, que no tiene ningún conocimiento de sí, frente a la sustancia, a la que no considera todavía como un poder contrario, como sucede, por ejemplo, en el judaísmo, donde el Dios celoso es conocido como la negación del individuo. La voluntad universal dice aquí en China inmediatamente lo que el individuo debe hacer; y este cumple y obedece asimismo irreflexiva y desinteresadamente. Si no obedece, si por tanto se sale de la sustancia, el castigo entonces –puesto que esta salida no es causada por una interiorización en sí mismo- no le alcanza en su intimidad, sino en su existencia exterior. El momento de la subjetividad falta, pues, en este Estado, que, por su parte, tampoco está basado en la interioridad de los individuos. Aquí la sustancia es inmediatamente un sujeto; es el emperador, cuya ley constituye la disposición interna de los individuos. Esta falta de interioridad no es, empero, arbitrariedad, la cuál sería un verdadero sentir íntimo, esto es, algo subjetivo y movable; sino que aquí prevalece lo universal, la sustancia, que todavía está en total rigidez, y no es igual más que a sí misma.”⁶

Si admitiéramos el carácter correcto de esta tesis la contraposición entre China y Grecia sería tajante a partir de un determinado momento. En una cultura habría faltado el momento de la subjetividad, es decir, la reflexión de la voluntad individual sobre sí misma, mientras que la otra se habría ido elaborando a través de un proceso en el que la interioridad de las personas cada vez iba a ser más importante. El individualismo del que todos nosotros –es decir, los occidentales- somos herederos tendría su origen en un Sócrates que quería conocerse a sí mismo y que en este proceso se rebelaba contra los dioses de su ciudad. Cinismo, platonismo, estoicismo, ... este es el camino que nos ha ido constituyendo. El estudioso Jean-Pierre Vernant nos describe muy bien esta característica de la cultura griega: “Gracias a la observación de sí mismo, a los ejercicios y a las pruebas que se impone la propia persona, al igual que al ejemplo que nos proporciona el otro, el hombre debe

⁶ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Traducido del alemán por José Gaos. Madrid, Alianza Ed., 1989, pp. 230-231. Resulta extraordinariamente interesante comparar este texto con sus reflexiones sobre el papel de Sócrates –la subjetividad individual- en la decadencia de la eticidad griega. Véanse a este respecto las pp. 480-487 de la misma obra.

encontrar asideros que habrán de permitirle alcanzar el dominio de sí, de la misma manera que para el hombre libre lo ideal es no ser, en sociedad, esclavo de nadie ni de sí mismo./ Esta práctica constante de *áskesis* moral surge, se desarrolla y consigue plenamente su sentido en el marco de la ciudad. La disposición hacia la virtud y la educación cívica van de la mano en lo que se refiere a la preparación del hombre libre. Como ha escrito justamente Michel Foucault, <<la *áskesis* moral forma parte de la *paideía* del hombre libre que tiene algún papel que interpretar en la ciudad y en la relación con los demás; no dispone de ningún otro procedimiento>>⁷

Pues bien, ¿y si esa contraposición entre China y Grecia fuera falsa? ¿Y si ya en el origen del pensamiento chino existieran elementos destacados que apuntan hacia la importancia del individuo? Pongamos dos ejemplos. Uno de los discípulos de Confucio dirá en el libro I de las *Analectas*: “Cada día me examino sobre tres puntos. En lo que he emprendido en nombre de otro, ¿he fracasado en intentar hacerlo lo mejor posible? En mis tratos con mis amigos, ¿he fracasado en ser digno de confianza en cuanto a lo que he dicho? ¿He transmitido a otros algo que no haya ensayado por mí mismo?”⁸ Podemos percibir aquí la importancia de un proceso de autoexamen o introspección, y, por otra parte, cómo se destaca el carácter autónomo del individuo. Es él, en tanto que sujeto singular, quien ha de poner a prueba la doctrina que haya recibido de su maestro. Y, lo que es igual de importante, como vamos a ver más adelante, sólo quien se entrena de esta manera merecerá gobernar. Por otra parte, en el *Lao zi* (también conocido como *Tao te king*) el sabio taoísta va a destacar su especificidad en relación con las demás personas. No duda en considerarse singular y en clara contraposición con el resto del mundo: “Todo el mundo anda regocijado, como cuando goza con la solemnidad de un gran sacrificio o con la contemplación de un paisaje primaveral desde lo alto de una terraza./ Sólo yo (el sabio) estoy impasible, como desamparado de la fortuna. Como infante que aún no ha llegado a la niñez, abobado sin saber a dónde dirigirse./ Todos

⁷ Jean-Pierre Vernant: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Traducción de Javier Palacio. Barcelona, Ed. Paidós, 2001. Capítulo 10, “El individuo y la ciudad”, p. 220.

⁸ *Analectas*, I, 4. Me baso en la traducción que presenta D. C. Lau en Confucius: *The Analects*. Translated with an Introduction by D. C. Lau. Londres, Penguin, 1979, p. 59. A lo largo de este artículo utilizaré diferentes traducciones de las *Analectas*. Desgraciadamente no dispongo de espacio para justificar mi elección de una u otra.

andan sobrados, yo estoy como arruinado. Mi corazón, cual estúpido, está caótico. Todos brillan, yo parezco estar en tinieblas. Los demás andan activos, sólo yo languidezco. Perdido cual viento en (alta) mar que parece no hallar paradero. Todos tienen (son ricos), sólo yo me obstino en parecer un harapiento./ Yo soy diferente de todos los demás, porque yo aprecio a la *Madre Nutricia* (el *Tao*).”⁹

La última frase es clave, el taoísta se sabe diferente a todos los demás y no duda en proclamarlo. Si sus valores personales son muy distintos de los predominantes en la sociedad del momento (y eso hace que a los ojos de la misma sea poco más que un pobre harapiento e inculto) sus ideas políticas lo serán igualmente. Entender el contenido de este individualismo - confuciano o taoísta- y sus implicaciones para la sociedad y el gobierno es el objetivo de las páginas que siguen.

Quizás la mejor forma de iniciar nuestro tema sea “formar un triángulo” (China, Grecia, India), y comenzar hablando de la India. Veamos cómo se explicaba el origen del orden social en el mundo indio. En el *Rig Veda* (X, 90) se nos habla de un gigante, hombre primigenio, Purusa; y se nos dice que cuando los dioses sacrificaron como víctima a Purusa lo dividieron en varias partes. ¿Qué fue de su boca, de sus brazos, de sus muslos, de sus pies? Pues bien, su boca se convirtió en el bhraman (y así estos son la voz de la sociedad), el guerrero fue el producto de sus brazos (encarnan, por lo tanto, la fuerza). De sus muslos sale el pueblo llano (que se convierte de esta forma en el soporte de la sociedad), y de sus pies proceden los siervos.

Estamos, entonces, ante un esquema de cuatro órdenes jerarquizados en donde queda muy claro el grado de pureza o contaminación. En la cima estaban los brahmanes, los sacerdotes de la religión sacrificial, igual que la cabeza es la parte más alta y pura del cuerpo. El poder estaba en manos del segundo grupo, los guerreros (*khatiyas*), cuyo deber era luchar y gobernar. El tercer grupo era el de los productores y agricultores; y el cuarto estado el de los siervos, que, igual que los pies, constituyen la parte más baja y contaminada del orden social. Cuerpo individual y cuerpo social son reflejo el uno del otro, y lo que es igual de importante, el orden social es sagrado en tanto que forma parte del cuerpo del cosmos. Sobre este orden social Michael Carrithers comenta: “Esta vieja

⁹ Lao-Tse: *Tao Te Ching*. Traducción y análisis de Carmelo Elorduy. Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 59-61 (poema número 20). De esta obra vamos a citar dos traducciones diferentes; e igual que con las *Analectas* tendremos que dejar sin justificar nuestra elección.

concepción había conformado una manera penetrante de contemplar el mundo humano, y a la luz de la misma el mundo quedó dividido en lo que de hecho eran especies diferentes. Llamar a alguien khattiya, por ejemplo, no era simplemente designarlo como portador de armas o gobernante, sino atribuirle cualidades como persona: generosidad, heroísmo, nobleza. Un brahmán ... estaba intrínsecamente dotado de sabiduría, virtud, cultura, pureza personal y pureza de nacimiento. Se trataba de un punto de vista que tenía algo de la divisibilidad y simplicidad del *apartheid*, en el que no hay personas, sino sólo blancos, negros y otras gentes de color.”¹⁰ De hecho, cada clase de la sociedad védica tendrá su color, que aquí no se refiere a ninguna supuesta característica racial, sino a un simbolismo que expresa la jerarquía social. Los brahmanes se asocian con el blanco, que representa la pureza y la claridad. Los guerreros con el rojo, símbolo de la pasión y la energía. El pueblo llano (compuesto en su mayor parte por campesinos) con el color de la tierra, el amarillo, y los siervos con el negro, es decir, con la oscuridad.

Las diferencias con Grecia son evidentes. Con vistas a resumir este tema permítaseme una extensa cita de Jean-Pierre Vernant: “La sociedad griega no es, por otra parte, de tipo jerárquico, sino más bien igualitario. La ciudad define al grupo que la compone, situándolo sobre el mismo plano horizontal. Cualquiera que no tenga acceso a este plano se encontrará al margen de la ciudad, fuera de la sociedad, en el límite mismo de la humanidad, como los esclavos. Pero cada uno de los individuos, caso de que puedan considerarse ciudadanos, resulta en principio apto para ejercer cualquier función social, como sus implicaciones religiosas. No existe ninguna casta sacerdotal, como tampoco castas guerreras. Todo ciudadano que sea considerado apto para hacer la guerra es calificado también, mientras no pueda achacársele tacha o mancha alguna, como apto para realizar los rituales de sacrificio, ya sea en su hogar a título individual o en nombre de otro colectivo más amplio, siempre que por su estatuto de magistrado tenga derecho a ello. En este sentido, el ciudadano de la *pólis* clásica, más que con el *homo hierarchicus* de Dumont, resulta comparable al *homo aequalis*./ Es por eso por lo que no hace mucho, tras comparar la práctica del sacrificio entre los hindúes y la de los griegos desde el punto de vista del papel del individuo, y después de haber observado que en el caso del renunciante hindú el

¹⁰ Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Traducción de José Antonio Pérez Alvajar. Madrid, Alianza Ed., 1995, p. 171.

individuo, para desarrollar su existencia, debe cortar todos los vínculos de solidaridad que le constituían anteriormente aproximándole a los demás con la sociedad, con el mundo tanto como consigo mismo, con sus propios actos y con sus deseos, escribía yo lo siguiente: <<En Grecia el sacrificante, en tanto que tal, permanece estrechamente ligado a los distintos grupos domésticos, civiles y políticos, en nombre de los cuales él realiza el sacrificio. Esta integración dentro de la comunidad, incluso en lo que se refiere a las actividades religiosas, confiere al progreso del individualismo cierto cariz absolutamente diferente: éste se produce en un marco social dentro del cual el individuo, en el momento en que hace aparición, surge no a la manera del renunciante, sino más bien como sujeto de derecho, como agente político, como persona privada en el seno de una familia o en el círculo de sus amistades>>.”¹¹

Volviendo a la India, y con vistas a entender plenamente las palabras de Vernant, tenemos que mencionar que un problema importante con el que iba a encontrarse el sistema de castas es que el esquema intelectual en el que se desenvolvía no podía dar cuenta de la compleja sociedad que a partir de un determinado momento iba a desarrollarse en el ámbito del Ganges. Como comenta también Michael Carrithers: “Personas que no eran khattiyas podían llegar a ser reyes; los khattiyas podían ser castigados como criminales comunes y cualquiera, brahmán o khattiya, podía descender también a la posición de criado. Tales eventualidades, parte esencial de la experiencia del gallardo nuevo mundo del Ganges, tan siquiera eran imaginables en el antiguo esquema de estados. Por último - ...- en este viejo esquema ... no había lugar para otra relevante característica del nuevo mundo, la de los <<luchadores>> religiosos.”¹² Se trata de los buscadores espirituales que vagaban a voluntad de reino en reino. Cualquiera –fuera brahmán, guerrero, campesino, mercader o siervo- podía convertirse en un buscador espiritual. Se trataba –adviértase la importantísima novedad- de un grupo vocacional en el que cualquiera que mostrara la disposición y el interés adecuado podía entrar; pero son individuos que en cumplimiento de su vocación se sitúan conscientemente fuera del mundo. Estas personas, en la persecución de su fin, en el desarrollo de su singularidad y en la conquista de su independencia, van a excluirse de todo vínculo social, apartándose de las condiciones normales de vida. Jean-

¹¹ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 205 206.

¹² Michael Carrithers, *op. cit.*, p. 172.

Pierre Vernant resume así esta situación: “En la India el desarrollo espiritual del individuo tiene como condición previa la renuncia al mundo, a su conducta desempeñada hasta entonces, a su sistema de valores, la ruptura con cualquier institución que conforme la trama de la existencia colectiva, el abandono de la comunidad a la cual uno pertenece, el retiro a un lugar solitario definido por la distancia en relación a los demás. Según el modelo hindú la realización del individuo no puede producirse en el marco de la sociedad, más bien implica que uno deba salir de ella.”¹³ Por el contrario, en Grecia la religión es claramente de tipo intramundano. No encontramos en la misma un personaje similar al asceta o renunciante que tanto caracterizan al mundo indio.

Veamos la ruptura y el cuestionamiento que esto implica del antiguo orden social en un texto clásico budista, el *Agganna* (tal y como lo parafrasea Michael Carrithers): “Así lo he escuchado. Mientras que el Buda pasaba una temporada en una casa de los suburbios occidentales de la ciudad de Savatthi, había entre los monjes que le acompañaban dos jóvenes, Bharadvaja y Vasettha, que deseaban unirse a la comunidad de sus monjes. Lo espionaron cuando paseaba al aire libre después de la meditación y se aproximaron, esperando escuchar de él palabras de sabiduría. Tras un intercambio de cortesías les preguntó si eran

¹³ Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 203. Tenemos, así, la figura del asceta, que ya aparece en el propio *Rig Veda* (X, 136):

Cabello-largo sostiene el fuego, porta la droga, sostiene el cielo y la tierra. Cabello-largo lo revela todo para que todos puedan ver el sol. Cabello-largo manifiesta la luz.

Estos ascetas, envueltos por el viento, se visten de harapos rojos. Cuando los dioses entran en ellos, cabalgan con el ímpetu del viento.

<<Enloquecidos por el ascetismo, hemos montado en el viento. Lo único que vosotros, meros mortales, podéis ver es nuestro cuerpo>>.

Se traslada por los aires, contemplando todas las formas desde lo alto. El asceta es amigo tanto de éste como del otro dios, dedicado a lo que está bien hecho.

Caballo semental del viento, amigo de los vendavales, fustigado por los dioses, el asceta vive en ambos mares, en el del este y en el del oeste.

Se mueve con la agilidad de muchachas y jóvenes celestiales, de bestias salvajes. De cabello largo, leyendo en sus mentes; así es su dulce amigo, el más conmovedor.

El viento lo ha agitado; Kunamnama lo preparó. Cabello largo bebe de la copa, compartiendo la droga con Rudra.” Citado por Gavin Flood en *El hinduismo*. Edición española y revisión de la traducción a cargo de Francisco Díez de Velasco. Traducción de Miguel José Hagerty. Madrid, Cambridge University Press, 1998 p. 95; y véase el apartado titulado “El individualismo y la urbanización” en las pp. 98-101.

brahmanes que habían abandonado el hogar para iniciar la senda del monje errante. Le contestaron que sí lo eran.” Buda va a preguntar a uno de ellos si sus parientes brahmánicos no les injurian “abundante, sinuosamente, con insultos evidentes” por haber abandonado el hogar para convertirse en monjes budistas. Vasettha, va a contestar lo siguiente: “Señor, los brahmanes dicen esto: <<el de brahmán es el estado más grande, los otros son bajos; el brahmán es el estado de más brillo, los otros son oscuros; los brahmanes tienen buena cuna, pero no así los que no son brahmanes; los brahmanes son los hijos mismos de Brahma, nacidos de su boca, nacidos de él, hechos sus herederos por él. Pero tú has caído del estado más alto para cambiarte al de los de baja cuna ... de los mendigos rapados, de los criados, de esos negros que tu parentela arrojaría de sus pies.>>/ Buda lanza entonces su famosa réplica: <<¿Es posible, Vasettha, que los brahmanes olviden su propia herencia? Pues es sabido que las mujeres de los brahmanes tienen el período, que quedan preñadas, que amamantan a sus hijos, y todavía son estos mismos brahmanes, nacidos de las vaginas, los que dicen que han nacido de la boca de Brahma?>>”. Luego Buda se enfrenta a un mito (que justificaba la superioridad de los brahmanes) con una apelación a un realismo que podemos llamar fisiológico.¹⁴ Para Buda la virtud y el conocimiento son cosas que cualquiera (y hay que subrayar esto, cualquier persona) puede adquirir con tal que realice el debido esfuerzo; no dependen, por tanto, de quiénes sean los padres y antecesores de uno. Esto implicaba que "hay una naturaleza humana básica, capaz de sabiduría y virtud, totalmente aparte de la posición o el estado de uno. De un golpe, la desconcertante variedad de rangos y de destinos diferentes quedó situada en el fondo, mientras que en primer plano se puso un sencillo don común. En principio cualquier ser humano puede convertirse en sabio y bueno. Muchos de los contemporáneos de Buda, de una forma o de otra, hicieron esta asunción. Hablaron, no meramente a esta o aquella condición, a este o aquel estado, sino a la condición humana como tal. Fue un paso revolucionario, porque hasta que se dio los indios no tenían ninguna forma de hablar de la vida humana más allá de la concepción estrecha y local de los estados, enlazada con el antiguo orden de la sociedad india."¹⁵ Aceptada una naturaleza

¹⁴ Véase para todo lo anterior M. Carrithers: *op. cit.*, pp. 177-179.

¹⁵ Michael Carrithers: *The Buddha*, publicado en un primer momento como un libro independiente, pero ahora recogido en VV. AA.: *Founders of Faith*. Oxford y Nueva York,

humana común y la importancia de la vocación, ésta sólo podrá desarrollarse a partir de la confianza en las propias capacidades; es decir, de forma autónoma. Cada persona ha de aprender a comprenderse como una isla, como alguien que sólo puede refugiarse en sí mismo. Buda habría afirmado: “No prestéis atención a lo que ha sido adquirido a fuerza de oírlo repetidamente; ni a la tradición, ni al rumor, ni a lo que hay en la escritura, ni prestéis atención a los axiomas, ni a sutiles razonamientos, ni a prejuicios respecto a un concepto que haya sido considerado con especial cuidado, ni a la capacidad aparente de otros, ni consideréis el dicho, <<El monje es nuestro maestro>>. Cuando conozcáis por vosotros mismos: <<Estas cosas son buenas; estas cosas no son censurables; ...comenzadlas y permaneced en ellas>>”¹⁶

Vayamos ahora al mundo de Homero. En la sociedad que éste nos retrata un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada posee *areté* (la palabra que normalmente traducimos por "virtud"). Resulta claro, por consiguiente, que la *areté* de cada función o papel es distinta de las demás. La *areté* de un rey consistirá en su habilidad para gobernar, la de un guerrero en su valentía, la de una esposa en la fidelidad, etc.¹⁷ Lo que cabía esperar, entonces, es que al oír esta palabra un griego preguntase: "¿La *areté* de quién?"

Pues bien, Sócrates, Platón y Aristóteles introdujeron en el sentido del término un elemento nuevo. Como escribe el historiador de la filosofía griega W. K. C. Guthrie: "La calificaban con el adjetivo *anthropine*, 'humana', y esto le daba un sentido general -la excelencia de un hombre como tal, eficacia para la vida-, y sorprendió a las gentes al sugerirles que no sabían de qué se trataba, pero que se trataba de algo que debía ser buscado.

Oxford University Press, 1989, p. 24.

¹⁶ Citado por H. Saddhatissa en *Introducción al budismo*. Traducción de Eduardo Castillo. Madrid, Alianza Ed., 1974, p. 10.

¹⁷ Véase A. MacIntyre: *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, Ed. Paidós, 1982, p. 17. En otra de sus obras el mismo autor ha escrito: "moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa en la sociedad heroica. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales. La moral no existe como algo distinto. Las cuestiones valorativas *son* cuestiones de hecho social. Por esta razón, Homero habla siempre de *saber* lo que hacer y cómo juzgarlo. Esas cuestiones no son difíciles de resolver, excepto en casos excepcionales. Porque en las reglas dadas que asignan a los hombres su lugar en el orden social y con él su identidad, queda prescrito lo que deben y lo que se les debe, y cómo han de ser tratados y contemplados si fallan, y cómo tratar y contemplar a los demás si los demás fallan." *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Ed. Crítica, 1987, p. 158.

La busca se proponía ... descubrir la función *-ergon*, trabajo o tarea- del hombre. Así como el soldado, el político y el zapatero tienen cada uno su función, así *-argumentaban-* debe de haber una función general que todos tenemos que ejercer en virtud de nuestra común humanidad. Averigüad cuál es esa función y sabréis en qué consiste la excelencia o *areté* humana."¹⁸

Pues bien, el problema al que la mayoría de los teóricos chinos se ha enfrentado es el mismo. Expresándolo con palabras de Fung Yu-Lan, el historiador más importante de la filosofía china: "Existe toda clase de tipos y condiciones de hombres. Con respecto a cualquiera de estos tipos, existe la forma más alta de realización de que un tipo humano sea capaz. Por ejemplo, existen los hombres dedicados a la práctica política. La más alta forma de realización en tal clase de hombres es la del gran estadista. También en el campo del arte, la forma de realización de la que son capaces los artistas es la del gran artista. Aunque existen estas diferentes clases de hombres, sin embargo, todos ellos son hombres. ¿Cuál es la forma más alta de realización de que es capaz un hombre *como hombre*?"¹⁹

Con estas preguntas y planteamientos estamos asistiendo al nacimiento en contextos culturales muy distintos y sin relación de éticas universales, éticas que propondrán ideales de vida que se presentan como válidos para todos los hombres, independientemente de cuál sea

¹⁸ W. K. C. Guthrie: *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. Traducción de Florentino M. Torner. México, F.C.E., 1973, p. 15.

¹⁹ Fung Yu-lan, *Breve historia de la filosofía china*. Traducción de Juan José Utrilla. México, F.C.E., 1987, p. 32. Esto implica que la cultura china creyó desde muy temprano en la igualdad natural de todos los hombres. Véase para el desarrollo de esta idea el libro de Donald J. Munro: *The Concept of Man in Early China*. Stanford, Stanford University Press, 1969. Sobre la idea de igualdad en el pensamiento griego podemos poner dos ejemplos. En una obra de Eurípides el coro canta: "Irábamos demasiado lejos si alabáramos el nacimiento noble entre los mortales. Cuando en el principio, hace mucho tiempo, nació la especie humana, y la Tierra nuestra madre los dio a luz separándolos, la tierra los engendró a todos iguales. No tenemos rasgos peculiares, nobles y plebeyos son del mismo linaje, pero el tiempo, por medio del *nómos*, ha hecho del nacimiento cuestión de orgullo." Por su parte, Orestes dirá lo siguiente en *Electra*: "No hay nada claro sobre la virtud masculina porque hay confusión en las naturalezas de los hombres. Yo he conocido hijos vulgares de padres nobles, hijos excelentes que nacen de padres indignos, pobreza de ingenio en hombres ricos y mentes grandes en el cuerpo de hombres pobres." Estos textos (y otros similares) se encuentran recogidos en W. K. C. Guthrie: *Historia de la filosofía griega. III, Siglo V. Ilustración*. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Ed. Gredos, 1994, pp. 157-158; y véase todo el capítulo dedicado al tema de la igualdad, pp. 151-165.

su origen social, pues buscan indicarnos dónde se encuentra la plena *realización humana*²⁰. Nos encontramos, entonces, con el surgimiento de un nuevo vocabulario, aquél que habla de la virtud como algo separado de un papel social concreto, y teniendo que ver, por el contrario, con el hecho de ser hombre. Estamos ahora en condiciones ideales para ver con detalle cómo este tema se plantea en la cultura china, y específicamente en el caso de su primer gran pensador, Confucio.

Para entrar en el pensamiento de Confucio es muy importante subrayar desde el primer momento su ruptura con la religión tradicional. Hablando de las creencias religiosas de la China antigua un estudioso resume muy bien el planteamiento con el que Confucio va a romper: “Se pensaba que después de la muerte, los grandes aristócratas vivían en los cielos, desde donde velaban por el destino de sus descendientes. Normalmente, a no ser que estuvieran muy descontentos de sus descendientes, les daban la victoria en la guerra y la prosperidad en la paz. A cambio de estos favores se esperaba que los descendientes les ofrecieran los sacrificios acostumbrados y cumplieran sus deseos en la medida en que estos podían saberse mediante adivinación y otros procedimientos. Esta dependencia de los príncipes grandes y pequeños respecto a sus antepasados se deduce claramente de muchísimos documentos. En cierta inscripción de un vaso de bronce hallamos un noble blasonando de que sus ilustres antepasados, allá en lo alto, <<abren magnánimamente un camino para sus descendientes de aquí abajo>>. Una de las estrofas del *Libro de los Cantos* atribuye el poderío de la casa Chou, en un momento determinado, al hecho de que tenía <<tres (ex)soberanos en el cielo>> además del que reinaba en la tierra.// En semejante situación, ningún plebeyo podía esperar llegar a ser gobernante, ni pequeño ni grande. Le faltaba la condición esencial: unos antepasados poderosos.”²¹

Pues bien, en las *Analectas* hay una fuerte presencia de lo que hoy llamaríamos "agnosticismo"; siendo el texto clásico al respecto el siguiente: "Ji Lù preguntó si se debía servir a los espíritus y Confucio le respondió: <<Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus?>> Ji Lù dijo entonces: <<¿Qué me diréis, pues, de la

²⁰ Este universalismo, sin embargo, no llegaba a abarcar a las mujeres.

²¹ Herrlee G. Creel en *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung*. Traducción de Salustiano Masó Simón. Madrid, Alianza Ed., 1976, pp. 23-24.

muerte?>> Confucio le contestó: <<Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?>>"²². E igualmente: "El Maestro nunca hablaba acerca de sucesos extraordinarios, actos de fuerza, desórdenes o espíritus."²³. En otros pasajes parece cierto que se cree en un mundo de seres espirituales, pero más bien se busca mantenerlo a distancia de aquello que tiene verdadera prioridad: los problemas de la convivencia humana. Es así como tenemos el siguiente diálogo: "Fán Chí preguntó qué era la sabiduría, y Confucio contestó:<<Atender a los súbditos con justicia y respetar a los espíritus, permaneciendo lejos de ellos, es lo que puede llamarse sabiduría.>>"²⁴. Aquí se percibe claramente que la preocupación fundamental de Confucio consistía en elaborar una teoría centrada en el hombre, un humanismo moral y político, y dentro de la misma, su agnosticismo despeja el camino para que todos, independientemente de su origen social, puedan entrar en la vida política. Dicho de otra forma, con Confucio desaparece la posibilidad de legitimar teológicamente el poder político, lo que abre la puerta a la necesidad de una nueva fundamentación del mismo.

Otra importantísima novedad de Confucio –relacionada estrechamente con la anterior– es que fue la primera persona en la historia de China que enseñó de forma privada a un gran número de estudiantes que lo acompañaron a lo largo de sus viajes por diversos Estados. En este sentido el texto que hay que mencionar es el siguiente: "Confucio dijo: 'Nunca me he negado a instruir a persona alguna, desde quien me trae a cambio de mis enseñanzas un poco de carne seca, hasta todos los que están por encima de él.'²⁵. Se expresaba así un deseo hasta entonces desconocido en la historia de China, el de presentar una enseñanza universal,

²² *Analectas*, XI, 11. Damos la traducción que se encuentra en Confucio, Mencio, *Los cuatro libros*. Prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo. Madrid, Ed. Alfaguara, 2ª ed, 1982, p. 73. A partir de ahora nos referiremos a esta traducción de las *Analectas* por el nombre de su traductor, seguido de la página de la misma.

²³ *Analectas*, VII, 20. Pérez Arroyo, p. 46

²⁴ *Analectas*, VI, 20. Pérez Arroyo, p. 39.

²⁵ *Analectas*, VII, 7. La traducción es mía. De hecho, el alcance de esa enseñanza se pretendía universal, porque en principio todas las persona eran educables, incluyendo a los que no eran chinos, un contraste saludable con el etnocentrismo griego. En las *Analectas* se cuenta la siguiente anécdota: "1. En cierta ocasión el Maestro deseaba vivir entre las nueve tribus bárbaras.// 2. Alguien le dijo: <<Son hombres muy rudos, ¿cómo os arreglaríais para hacerlo?>> A lo que Confucio respondió: <<Si un hombre superior viviera con ellos, les desaparecería la rudeza>>." *Analectas*, IX, 13. Pérez Arroyo, p. 60.

una enseñanza que ofrecía un modelo de hombre o de carácter moral que todos deberían intentar realizar en su vida²⁶. Por supuesto, y como ya hemos mencionado, a la base de esta educación abierta a todos está la creencia en una naturaleza humana común.

¿Cuál es el objetivo de esa educación? Creemos poder mantener que la autonomía personal. Como se afirma en las *Analectas*: “El caballero está de acuerdo con otros sin ser un eco”²⁷. Es decir, coincide con los demás porque de forma autónoma, a través de su propio razonamiento, ha llegado a las mismas conclusiones. A este nivel, lo importante es la práctica de la autorreflexión. “El Maestro dijo: cuando un hombre no posee el hábito de decir, ¿qué he de pensar acerca de esto? ¿qué he de pensar acerca de esto? No puedo hacer nada con él.”²⁸

El hombre que alcanza este nivel de autorreflexión y autonomía se convierte en un "caballero", un modelo humano del que se espera también que posea otras virtudes²⁹. Entre ellas se encuentran la sabiduría, la inteligencia, el valor, el ser digno de confianza, la fiabilidad, la firmeza en las resoluciones sobre su conducta futura, etc.

²⁶ En *Analectas*, XV, 38, Confucio afirma: “En la educación no debe haber clases.” La traducción es mía. Una traducción menos literal, pero que hace más explícito el mensaje de Confucio es la que ofrece Simon Leys: “Mis enseñanzas se dirigen a todos sin hacer diferencias.”, en Confucio: *Analectas*. Versión y notas de Simón Leys. Traducido por Alfonso Colodrón. Madrid, Ed. EDAF, 1998, p. 139.

²⁷ *Analectas*, XIII, 23. Me baso en la traducción de D. C. Lau, p. 122 de su edición.

²⁸ *Analectas*, XV, 15. Escojo la traducción que ofrece James Legge en *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. Translated with Critical and Exegetical Notes, *Prolegomena, Copious Indexes and Dictionary of All Characters by James Legge*. New York, Dover Publications, 1971, p. 299.

²⁹ Como explica Simon Leys, hasta Confucio, la palabra “caballero” (*chun tzu*, o en la transcripción actual *junzi*) “indicaba simplemente una posición social. Una de las principales innovaciones del pensamiento de Confucio es haber desprovisto a ese concepto de su definición social y de haberlo dotado con un nuevo contenido progresista y puramente ético. Esta transformación tuvo implicaciones profundas y radicales, puesto que más adelante pondría en cuestión los fundamentos estructurales del aristocrático orden feudal. Y ello porque el concepto de una elite hereditaria es sustituido por el de una elite que no se basaba en el nacimiento o en la riqueza, sino que era exclusivamente determinada por la virtud, la cultura, el talento, la competencia y el mérito”, p. 171 de su traducción citada en la nota 26; y véase igualmente H. G. Creel: *op. cit.*, pp. 40-41.

Pero la virtud más importante que debe poseer un caballero es la que se denomina rén, que podemos traducir como "humanidad", "bondad" o "benevolencia"³⁰. Lo más esencial de esta virtud de la benevolencia se encuentra en la respuesta de Confucio a Zhònggong: "no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti"³¹. Palabras que se repiten en otra ocasión: "Zìgòng preguntó: '¿hay alguna palabra que pueda servir de guía de conducta para toda nuestra vida?' Confucio respondió: 'Es quizás la palabra shù. Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a los otros.'"³². Tenemos, entonces, que el método de la benevolencia es shù, nuestra capacidad para tomarnos como medida o como analogía para adivinar los deseos de los demás. Pero, justamente porque shù es un método para adivinar lo que debemos hacer en cada situación concreta, no puede constituir la totalidad de la virtud de la benevolencia. Ha de verse complementado con zhong, nuestra capacidad para realizar o poner en práctica de la mejor manera posible lo que hemos encontrado gracias a la aplicación del principio anterior, de shù. Por eso, en un determinado momento Confucio manifestó que su doctrina tenía un único fundamento, algo que un discípulo aclaró de la siguiente manera: "La doctrina del maestro sólo consiste en los principios del shù (compasión) y del zhong (esfuerzo bienintencionado)."³³

Ahora bien, siempre podemos preguntarnos, ¿por qué hemos de ser benevolentes con los demás? Y aquí, en las *Analectas*, se encuentran dos respuestas diferentes. En primer lugar hay textos que parecen indicar que lo único que debe motivarnos a ser morales es la moralidad misma, independientemente de toda consideración de éxito o fracaso, beneficio o resultados negativos. Así, podemos destacar el siguiente pasaje: "Confucio dijo: 'El hombre superior está centrado en la justicia, el hombre vulgar en el beneficio.'" O también, en cierta ocasión, una

³⁰ Su carácter está compuesto de "hombre" y "dos".

³¹ *Analectas*, XII, 2. Pérez Arroyo, p. 79.

³² *Analectas*, XV, 24. Adopto la traducción de D. C. Lau, p. 135.

³³ El texto corresponde a *Analectas*, IV, 15. Hemos escogido como traducción la que presenta Jesús Mosterín en *Historia de la filosofía. 2. La filosofía oriental antigua*. Madrid, Alianza Ed., 1983, p. 117.

persona le preguntó a Zílù si Confucio era aquél que continúa trabajando para un fin sobre cuya realización sabe que no hay esperanza³⁴.

Pero, por otra parte, también nos encontramos pasajes como el siguiente: "Zîzhang preguntó a Confucio acerca de la benevolencia. Confucio le dijo: «Si eres capaz de poner en práctica cinco cosas, serás considerado benevolente en todo el ancho espacio bajo el Cielo.» Zîzhang le rogó que le dijera en qué consistían estas cinco cosas, y Confucio le respondió: «Cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad. Si eres cortés no te insultarán, si eres generoso te ganarás a todos, si eres sincero los demás te darán su confianza, si eres diligente conseguirás muchas cosas y si eres amable tendrás lo que hace falta para dar encargos a las demás personas.»"³⁵

Este texto es muy importante porque demuestra que la benevolencia no es desinteresada, sino que tiene que ver con el beneficio mutuo. Interpretación que se ve confirmada por el siguiente pasaje: "1. Alguien dijo a Confucio: «¿Qué pensáis de la devolución de virtud por ofensa?»/ 2. Confucio contestó: «¿Y con qué pagaríais entonces la virtud?»/ 3. «A la ofensa se contesta con justicia y a la virtud con virtud», concluyó el Maestro."³⁶

En resumen, lo que aparece aquí es una ética teleológica, atenta a lo que se consigue con nuestras acciones, y en donde *shù* debería traducirse como "reciprocidad", pues el motivo para el obrar moral se encuentra en el beneficio que piensa obtenerse del mismo mediante una especie de acuerdo social. Según esta interpretación, y como escribió Max Weber, "el confucianismo es más racionalista y serio, en el sentido de la ausencia y el rechazo de toda suerte de criterios no utilitarios, que cualquier otro sistema ético, con la posible excepción del de J. Bentham."³⁷

³⁴ Véase *Analectas*, XIV, 38.

³⁵ *Analectas*, XVII, 6. Pérez Arroyo, p. 122.

³⁶ *Analectas*, XIV, 36. Pérez Arroyo, p. 102. En la traducción de Lau aparece como XIV, 34.

³⁷ Citado por H. G. Creel en las pp. 52-53 de su estudio. En esta parte de mi exposición dedicada a las virtudes que ha de poseer un caballero he reproducido con ligeras modificaciones lo que en su momento publiqué en "Un diálogo intercultural en el mundo ético: la reflexión sobre la vida buena en Aristóteles y en Confucio", recogido en Rafael Villena Espinosa (Coord.): *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*.

En todo caso, quienes posean ese catálogo de virtudes que hemos ido mencionando –y especialmente la benevolencia- se convierten por ello en hombres superiores, en verdaderos caballeros -como decíamos antes-, y debieran intentar ocupar cargos públicos que les permitan dirigir y orientar la sociedad en que viven. A la pregunta de si puede llamarse benevolente a un hombre que guarda sus talentos para sí mismo mientras su país va a la ruina, Confucio contestó que no³⁸. Surge así todo un programa de reforma política basada en el gobierno de las personas moralmente superiores. Es decir, estamos ante una meritocracia. La jerarquía política se basa, en suma, en una jerarquía moral e intelectual. Se supone, además, que el conjunto de la sociedad, confrontado con tal ejemplo de rectitud, no hará sino seguir el ejemplo de esos gobernantes. En esta concepción, la virtud del gobernante es como el viento y la del pueblo como la hierba que se inclina en la dirección en que aquél sopla. Por eso basta con que resplandezca la virtud de los hombres públicos para que esté puesta la base para la solución de todos los problemas sociales. Preguntado acerca del gobierno, Confucio contestó: “<<El que gobierna debe poner su ejemplo ante todos y ser diligente>>/ 2. Zìlù preguntó si no había que

Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

³⁸ Véase *Analectas*, XVII, 1. E, igualmente en *Analectas*, XVIII, 6, Confucio criticará la postura de quienes apuestan por retirarse completamente del mundo. Dirá: “No podemos asociarnos con las aves y los cuadrúpedos como si éstos fueran nuestros iguales. Si no me uno a los hombres ¿con quien me uniré? Si en el mundo prevaleciera el buen camino, yo no tendría necesidad alguna de cambiarlo.” Pérez Arroyo, pp. 130-131. Y en el texto inmediatamente siguiente se nos cuenta esta historia: “1. Una vez, Zìlù quedó rezagado de la comitiva de Confucio y, buscando su camino, se encontró con un anciano que llevaba una cesta para hierbas colgada de un palo. Zìlù le preguntó: <<Señor, ¿habéis visto a mi maestro?>> Y el viejo le contestó: <<Tus manos y tus pies no son los de un trabajador, por lo que no sabrás distinguir las cinco clases de cereales, ¿quién es tu maestro?>> Y dicho esto posó su palo en tierra y se puso a recoger hierbas./ 2. Zìlù esperó allí, cruzado de brazos respetuosamente./ 3. El viejo hizo que Zìlù pasara la noche en su casa, en la que mató un pollo y preparó grano para darle de comer y le presentó a sus dos hijos./ 4. Al día siguiente Zìlù continuó su camino y, cuando llegó a donde Confucio se encontraba, contó a éste lo sucedido. Confucio dijo: <<Ese hombre es uno de esos sabios que viven escondidos>> y envió a Zìlù a la casa del anciano, éste ya había salido./ 5. Zìlù dijo a los familiares que encontró en la casa: <<No es justo apartarse de los cargos públicos. Si no es lícito descuidar las relaciones entre jóvenes y adultos, tampoco lo será el descuido de la justicia que debe haber entre el soberano y su ministro. Por querer conservarse puro uno mismo se causa la confusión de esta importante relación humana. El hombre superior ocupa cargos públicos y practica los deberes que de ellos se derivan y, asimismo, es consciente de las ocasiones en que no se avanza por el Camino.>>” Pérez Arroyo, . p. 131.

hacer nada más y Confucio le respondió: <<No cansarse nunca de hacer las cosas anteriores."»³⁹ No parecen así necesarias las leyes, sino una sabiduría que hace que el gobernante sea aceptado por consenso general, y ello en función de su virtud sobresaliente. Ahora bien, ¿qué confianza podemos tener en que los hombres más virtuosos acabarán gobernando si no se crea algún tipo de mecanismo institucional que lo asegure? Esta insistencia en la virtud de las personas, ¿no corre el peligro de hacernos olvidar la importancia de las leyes y de los conocimientos técnicos? Pero, a la inversa, ¿de qué sirven las leyes o los conocimientos técnicos si no van acompañados de la virtud de los gobernantes? Por lo demás, ¿no se obtiene mejor la confianza del pueblo cuando éste puede tomar parte activa en el gobierno? ¿Se puede uno sentir protegido y seguro con respecto a un gobierno no elegido democráticamente? El hecho de que el pensamiento de Confucio nos permita plantearnos estas preguntas ya demuestra de por sí el interés de un estudio detenido del mismo y de su comparación con el pensamiento griego. Aquí pueden percibirse diferencias importantes que van desde la justificación de la democracia hasta la insistencia en el papel de las leyes. En cualquier caso, una última observación para acabar con Confucio. ¿Qué ocurre si el gobernante utiliza el poder político en su propio beneficio? Surge así la teoría de la "rectificación de los nombres". Si un príncipe no es un verdadero príncipe, el pueblo habrá de deponerle. El confucianismo (sobre todo Mencio) se adelantó en muchos siglos a Locke.

Con el taoísmo entramos en un mundo muy diferente. Los campesinos tenían, sin duda, buenas razones para sospechar de cualquier gobierno. La realidad del momento era que "Los hombres están hambrientos,/ porque los muchos impuestos les arrebatan su cosecha,/ por eso tienen hambre"⁴⁰. Los "ropajes lujosos", "los manjares hasta saciarse" y las "riquezas sin cuento" de unos pocos constituían parte de una corte corrompida que dejaba vacíos los graneros del pueblo. En este sentido, los gobernantes no eran sino "jefes

³⁹ *Analectas*, XIII, 1. Pérez Arroyo, p. 87.

⁴⁰ *Lao zi (El libro del Tao)*. Edición bilingüe. Traducción, prólogo y notas de Juan Ignacio Preciado. Madrid, Ediciones Alfaguara, 5ª ed., 1986, XL (LXXV en las ediciones anteriores al descubrimiento de los textos de *Ma wang dui*), p. 81. A partir de ahora citaremos siempre esta edición como *Lao zi*, seguido del número del capítulo en la misma, de un paréntesis con el número de cada capítulo en las ediciones anteriores, y de la página en que se encuentra .

de bandidos" cuya única superioridad estaba en las "afiladas espadas al cinto" que portaban⁴¹. Sus leyes no tenían otra finalidad que despojar al necesitado y conceder más al que ya tenía de sobra⁴². No era así extraño que al que robaba una hebilla le condenasen a la pena capital, mientras que quien robaba todo un Estado llegaba a convertirse en señor feudal⁴³. Expresándonos con términos netamente modernos, para el taoísmo las leyes tienen un claro carácter de clase. ¿Cómo se ha llegado a esta situación de hambre y miseria para la mayor parte de la población? Puede ofrecerse una explicación destacando que tiene que ver con el predominio de la ambición y de la búsqueda de poder y renombre, que han llegado a convertirse en ideales socialmente aceptados. Estos deseos de sobresalir, esa preocupación por una riqueza ostentosa y por la fama son vistas como típicamente masculinas. Por el contrario, que las virtudes que normalmente se atribuyen a las mujeres hayan quedado relegadas es el origen de los problemas sociales y políticos que el taoísmo denuncia. Al hacer esto, la sociedad y las personas han roto radicalmente con la armonía que reina en la naturaleza y han puesto su conducta en contradicción evidente con el principio que rige la actuación de la misma. Porque, en efecto, hay un principio dinámico subyacente a todo el universo, el *Tao*. A este origen de todas las cosas se lo concibe como "la madre del

⁴¹ Véase *Lao zi*, XVI (LIII), p. 33. En su Prólogo a esta edición Juan Ignacio Preciado observa que "Estas ideas del *Lao zi* acerca de la sociedad fueron, siglos después, desarrolladas por una de las figuras más interesantes -aunque poco conocida- de la historia de la filosofía china. Se trata de Bao Jing-yan, de cuyas teorías solo hemos llegado a saber a través de la crítica de las mismas que se contiene en el *Bao pu zi* de Ge Hong (278-338), de quien Bao Jing-yan debió ser contemporáneo. Estos son los puntos principales de su *wu jun lun* (teoría de la negación de los señores): En la alta antigüedad, el hombre era sencillo y puro; llevaba una vida natural, no había dominantes y dominados, ni diferencias entre nobles y plebeyos, ni existía el respeto y el desprecio. Luego fue cuando los fuertes empezaron a oprimir a los débiles, los inteligentes empezaron a engañar a los tontos, y así terminó por formarse un sistema jerárquico que aseguraba el orden de dominación señor-vasallo, los de arriba-los de abajo. Tal sistema en absoluto obedece a una disposición del cielo (ley natural). Los señores tienen en sus manos la ley y el ejército, que utilizan para apoderarse de lo que la gente produce; a esto se debe el caos social y la miseria del pueblo. Los amos y señores son la raíz de todos los crímenes y desgracias que tienen lugar en la sociedad. Estas eran las tesis de Bao Jing-yan, de quien Ge Hong dice que era un 'aficionado a los libros de Lao (zi) y Zhuang (zi)'" LI-LII.

⁴² Véase *Lao zi*, XLII (LXXVII), p. 85.

⁴³ Esto es lo que se afirma en el capítulo "Desvalijadores de arcas" del *Zhuang zi*. "Maestro Zhuang". Traducción, Introducción y notas de Iñaki Preciado Ydoeta. Barcelona, Ed. Kairós, 1996, p. 111.

mundo"⁴⁴, y se lo denomina "la hembra misteriosa", en cuyo umbral tienen su raíz el cielo y la tierra⁴⁵. Su forma de actuación posee la característica de lo femenino: la debilidad. Pero es una debilidad que a la larga acaba venciendo a lo más fuerte. Como se dice en dos de los poemas de la obra: "Nada hay en el mundo más blando y suave que el agua,/ pero nada puede superarla en el combate contra lo duro y resistente,/ en esto nada puede sustituirla./ El agua vence a lo más duro,/ lo débil vence a lo fuerte"⁴⁶. E igualmente: "El hombre al nacer es blando y débil;/ cuando muere, rígido, firme y duro./ Las diez mil plantas y árboles son tiernos y frágiles al nacer;/ cuando mueren están secos y consumidos./ De ahí el dicho:/ '<<La firmeza y la dureza,/ son atributos de la muerte;/ la blandura y la debilidad/ son atributos de la vida.>>/ Por esa razón las armas fuertes no vencen,/ el árbol vigoroso muere./ Lo firme y lo grande ocupan el lugar inferior;/ lo blando y lo débil, el superior"⁴⁷. De acuerdo con estas enseñanzas la victoria de los poderosos -aparte de las guerras y muertes que ocasionan- no es sino el desperdicio de sus propias vidas; la persecución de objetivos sin interés y en los que nunca van a encontrar verdadera satisfacción. Por el contrario, quien reconozca su identidad profunda con el *Tao*, en ese momento quedará libre de todo peligro, habrá conocido y se sentirá parte de "lo permanente". Aparece aquí una dimensión trascendente que el confucianismo no está claro que tuviera. En todo caso, quien desee alcanzar ese objetivo debería imitar la forma de actuación de la naturaleza que destacaban esos textos. Esto significa hacerse sencillos, espontáneos, flexibles, y humildes como el agua, que siempre acaba ocupando el lugar más bajo. Este nuevo catálogo de virtudes constituiría el fundamento de un orden social igualitario. Pero sobre la consecución del mismo no cabe ser muy optimista, porque el empleo de las armas produce siempre resultados negativos, con lo que sólo queda la alternativa de intentar persuadir con el *Tao* a los señores de la guerra⁴⁸. Si los primeros taoístas estaban desencantados de la civilización del momento y de la posibilidad de encontrar alternativas viables a la misma, quedaba sólo

⁴⁴ Véase *Lao zi*. XV (LII), p. 31.

⁴⁵ Véase *Lao zi*, L (VI), p. 101.

⁴⁶ *Lao zi*, XLIII (LXXVIII), P. 87.

⁴⁷ *Lao zi*, XLI (LXXVI), p. 83.

⁴⁸ Véase *Lao zi*, LXXIV (XXX), p. 149.

la transformación interior, el retiro a una ética de lo privado. China tuvo entonces sus cínicos y sus epicúreos.

Para acabar ya, Marx escribió en cierta ocasión que tardaríamos mucho en ver las palabras “libertad, igualdad, fraternidad” escritas en la Gran Muralla. Si esto ha sido así, no es, desde luego, porque en sus inicios a la cultura china (a diferencia de la griega) le faltara la preocupación por crear una sociedad donde los individuos pudieran florecer y en donde el gobierno estuviera puesto al servicio de los intereses del conjunto de los mismos. Por el contrario, creo haber demostrado que la libertad para guiar la propia vida a partir del autoexamen riguroso y la igualdad social y económica estuvieron desde el inicio entre sus grandes ideales.

Publicado en FAERNA, Angel Manuel, y TORREVEJANO, Mercedes (Eds.): Identidad, individuo e Historia.Ed. Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 19-37. ISBN: 84-8191-572-6.