

# ***CURA SUI, CURA MUNDI: MATRICES MORALES EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL CHINO. CONFUCIO***

VICENTE A. HUICI URMENETA

*BAM-Universidad de Deusto/Seminario Confucio Mintegia-UNED*

*“Jamais les Chinois ne considèrent l’homme  
en l’isolant de la société: jamais ils n’isolent la société de la Nature”  
(Marcel Granet)*

La figura de la *cura sui*, procedente de la tradición greco-romana, guarda algunas curiosas semejanzas con la diseñada por la tradición confuciana según ha sido constatado recientemente por François Jullien y otros pensadores y sinólogos contemporáneos.

Aun así, tanto en el caso de la tradición greco-romana como en la china, puede observarse un conjunto de transformaciones que el pensamiento religioso generó sobre las bases filosóficas tradicionales. En este sentido, el Cristianismo fue para Occidente, lo que el Budismo para China. Pues, en efecto, la tradición greco-romana fue transmutada por el Cristianismo como el pensamiento Confuciano- Taoísta por el Budismo.

Este proceso de aculturación religiosa ha generado en ocasiones una visión deformada de las tradiciones filosóficas originarias. En el caso de China la aculturación ha sido más evidente y se ha debido a que hasta fechas muy recientes han sido misioneros occidentales, ciertamente muy cultos, quienes han traducido y difundido la cultura oriental. Al respecto no hace falta sino recordar la gran labor del sacerdote jesuita Carmelo Elorduy. Poco a poco, sin embargo, han ido difundiéndose en nuestros lares nuevas versiones, menos ideologizadas, de los clásicos chinos, destacando traductores como Iñaki Preciado Idoeta o Albert Galvany.

Toda vez que algunos aspectos relativos a estas cuestiones han sido ya tratados en otros lugares (Huici, 2010, 2010b, 2011), resulta ahora procedente escrutar más específicamente la tradición pre-budista para profundizar, a continuación, en su dimensión moral, núcleo analógico tanto del *cura sui* como del *cura mundi*.

## 1. LAS BASES DEL PENSAMIENTO CHINO TRADICIONAL. CONFUCIO

Antes de nada hay que decir que entendemos por pensamiento chino tradicional las producciones intelectuales de la denominada época *Chun qiu* y el periodo *Zhan guo* (en conjunto del siglo VIII al III a.C.), sobresaliendo la obra de Confucio (551-479 a.C.) y Lao-Zi (604-531 a.C.)

En este breve ensayo se tratará preferentemente la doctrina de Confucio, ya que permite una mejor aproximación a la matriz moral china en su comparación con Occidente.

*En general, puede afirmarse que el pensamiento chino tradicional presenta la vida social y, por lo tanto, el ámbito de la moral, como una prolongación de la naturaleza. Por lo tanto, se da por supuesto que lo que es válido en la observación de la naturaleza lo es también en el mundo social. Dicha naturalización de lo social implica que “el orden del Universo no se distingue apenas del orden de la Civilización” (Granet, 1934/1988: 319)*

*Así, el pensamiento chino “no se ha orientado en un sentido onto-teológico (buscando extraer el Ser del devenir o plantear a Dios como creador o primer motor)” (Jullien 1995/1997: 57), sino que ha hecho del devenir un proceso regulado, siguiendo la estela del Clásico de los Cambios [Yi Ching], obra clave del pensamiento chino.*

*El Yi Ching, la Biblia china, según Shoulin, (2005: 23-4), parte de una serie de principios que se asientan en la ya mentada naturalización de lo social y entre los que destacan las siguientes nociones muy a tener en cuenta. En primer lugar considera que “la sociedad humana es por naturaleza jerárquica”; en segundo lugar, que la familia y el Estado “son por naturaleza patriarcales”, y, por fin, estima que, así como en la Naturaleza hay fuerzas femeninas (yin) y masculinas (yang), en las “que predomina el yang”, en la Sociedad Humana se da la misma preeminencia de lo masculino sobre lo femenino (Lynn, 1994: 8-9).*

*Por otro lado, en la concepción china tradicional, los cambios se autogeneran desde sí mismos por reequilibrios entre el yin y el yang, y la idea de un cambio motivado por un elemento exógeno (una deidad, un héroe, una clase social) resulta completamente ajena: “La atención que el pensamiento chino concede a la transformación lenta y progresiva disuelve el acontecimiento en la continuidad histórica: por repentino y espectacular que aquél pueda parecer, nunca es otra cosa que el desenlace lógico de una tendencia, que la mayor parte de las veces es, en su inicio, muy discreta” (Jullien, 1992/2000: 143).*

Esta naturalización de lo social resulta contradictoria con *el pensamiento occidental* que ni en su variante greco-latina, ni, en modo alguno, en el cristianismo puede aceptar esta homologación.

Pues, en efecto, para Occidente, lo social es un rasgo distintivo del ser humano que no puede concebirse sin grupo ni sin lenguaje grupal (Aristóteles, I, 2). Pero, además, para los occidentales, el ser humano aun siendo naturaleza, está por encima de la naturaleza, como *miraculum in natura* (Pico della Mirándola). El punto de partida de esta visión del

ser humano se asienta en el relato judaico del Génesis, una de las matrices del judeo-cristianismo, en el que una fuerza exógena (*Yahveh* / Dios) ha distinguido a la Humanidad de la Naturaleza.

Por otro lado, en Occidente, el individuo humano es o aspira a ser un sujeto, un “hijo de dios”, un “ser pensante” o un “actor moral”, según las sucesivas matizaciones cartesianas o kantianas del pensamiento occidental.

La individualidad, sin embargo, en el pensamiento tradicional chino, es indisociable del fenómeno de la interacción: el individuo existe, pero en lugar de ser percibido en la perspectiva aislante de un yo sujeto, “se lo considera como parte integrante de una relación” (Jullien 1995/1997: 33).

Este relacionismo fundamental, está presente en casi todas las teorizaciones chinas desde el *Yi Chin*, pero aparece de forma particularmente relevante en los tratados de estrategia militar y, sobre todo en *El arte de la Guerra* de Sun Tzu (544-496 a. C) (Zhiye, 1993).

El vínculo del cambio y la individualidad relacional con los requerimientos bélicos resulta por lo general sorprendente para el *pensamiento occidental*. Sin embargo, más allá de los muchas veces desconocidos orígenes militares de instituciones prototípicamente occidentales como la democracia (Aranzádi, 1991), nociones como situación [*xíng*], o potencial de fuerzas favorables y desfavorables [*shì*], constituyen un eje significativo singularmente útil para la comprensión del pensamiento moral. Pues el pensamiento moral chino no deja de ser, como lo es en casi todos los ámbitos, un pensamiento estratégico dirigido a la acción y no tanto a la contemplación o al “conocimiento”.

## 2. MATRICES MORALES DEL PENSAMIENTO CHINO TRADICIONAL

Pasando de los supuestos teóricos básicos expuestos a la reflexión moral específica, hay que destacar que, contra lo que pudiera parecer, “la concepción moral china ni es individualista (concibiendo el mundo a partir de un yo) ni niega la individualidad (porque la actualización se hace a través de individuaciones); su perspectiva es transindividual (la existencia tomada como un conjunto que no deja de actuar y de comunicar en el interior de ella misma)” por lo que la piedad “no es más que la manifestación privilegiada de este carácter transindividual, y transemocional, propio de su existencia” (Jullien 1995/1997: 35). Y, según el confuciano Mencio (372- 289 a.C), la piedad es base de la moral.

De hecho, la noción fundamental propuesta por Confucio en el ámbito moral es *Rén* [仁] que indica tolerancia o “amor hacia el otro”, tal y como lo expresa “el ideograma que reúne dos componentes: [人+二=仁] ser humano y dos” (Zhaowu, 1991: 27).

Para el desarrollo armónico del *Rén* se destaca la función del rito o *Lǐ* [禮] que viene a ser la práctica del autocontrol del *Rén*. Como dice el mismo Confucio en las *Analectas* (*Lún Yǔ*), “El autodomínio y la insistencia en los ritos es lo que tendrá como resultado la benevolencia” (XII,I,1:79). Si dicho control se consigue se puede aspirar a ser un *Junzi* [君子], o persona íntegra moralmente. Comportarse humanamente es,

por lo tanto, comportarse ritualmente: “la noción de *li* [rito] es contraria a la idea que solemos hacernos del ritualismo como simple etiqueta, como protocolo” ya que “hay un acuerdo perfecto entre la belleza de la forma externa y la de la intención interna” (Cheng, 1997/2002: 65 y 67).

En este punto, no obstante, no debemos olvidar el carácter jerárquico y patriarcal que antes se ha mencionado. Así, de facto, *Junzi sólo podrá serlo alguien varón y noble* (en sentido moral), pues “su concepción de la perfección humana es decididamente masculina” y apenas hay algo “que decir acerca de la capacidad de las mujeres para cultivarse a sí mismas” (Stevenson-Haberman, 1998/2001:68). Todo lo más que se podría apuntar, como comenta Annping Chin es que Confucio pensaba que “una mujer inteligente es capaz de comportarse en su vida de la misma manera (que un hombre), pero si lo hace será más hombre que mujer” (2007/2009:135).

Ahora bien, la piedad no es algo exigido por una divinidad religiosa o por un imperativo categórico que configure al ser humano como tal, no es tampoco, en este sentido un acto de voluntad – de “la ideología moral de la voluntad” (Barthes, 2002/2004:71)– sino que supone una regulación inconsciente respecto del orden colectivo. De manera que allí donde hay *cura sui* hay *cura mundi* y viceversa.

Como apuntó Max Weber, el confuciano no deseaba ser liberado de la transmigración ni de los castigos ultraterrenos (ambas cosas eran desconocidas para él); ni tampoco de la vida (pues él la afirmaba), ni del mundo social dado (cuyas oportunidades pensaba aprovechar mediante el autodomínio); tampoco del mal, del pecado original (de cuya existencia no tenía noticia) o de cualquier otra cosa cualquiera, excepto de la degradante barbarie de la tosquedad social. “Sólo la transgresión de la *piedad*, el deber social básico, podía constituir *pecado* para él” (Weber 1920/1983: 365).

Se trata, por lo tanto de “una moralidad intramundana de laicos” (Weber 1920/1983: 361) en la que manifestarse como *ser humano*, reconocerse como humano es estar en una buena relación con los demás, en una relación concebida como de índole ritual.

Además, y esto es singularmente importante, el chino de ortodoxa observancia confuciana realizaba “sus ritos en orden a su propio destino *intra-terreno* –larga vida, hijos y riqueza–, en menor medida por el bienestar de sus antepasados y en absoluto en orden a su propio destino ultraterreno” (Weber 1920/1983: 354-5).

### 3. CONOCIMIENTO Y SOCIEDAD

Dado que nuestra perspectiva es sociológica (de la Sociología del Conocimiento) y no filosófica, es decir que el interés que mueve esta líneas es el de comprender las razones socio-culturales por las que en un espacio-tiempo determinado, algo pudo ser considerado verdadero o real más que dilucidar su verdad o falsedad lógica o científica, conviene ahora reflexionar acerca de estos aspectos.

Una pista muy importante la proporcionó el historiador francés Ferdinand Braudel cuando afirmó que la civilización china “se presenta, sin ambages, de manera monótona,

en cualquier parte donde se realicen los sondeos, como una civilización exclusiva del vegetal” (Braudel, 1978: 148).

Y, en efecto, la importancia de esta matriz vegetal en la configuración de sus metáforas ideológicas elementales –ciclos, renacimientos, adecuación al ritmo natural, sometimiento a la naturaleza– es innegable. También parece demostrado que el vínculo entre la dimensión natural y social de esta matriz proviene de la celebración colectiva del ritmo agrícola, una celebración progresivamente ritualizada y ritualizante que habría permitido “a cada ser humano tomar cuerpo en una consonancia colectiva” (Javary, 2011:47).

Este vínculo entre la Naturaleza y la Sociedad, permitiría por un lado fraguar una relación teórica de mutua dependencia, algo que, por ejemplo, la socio-biología ha dejado explícito en nuestros días. Pues para esta disciplina, en efecto, y, respecto del ámbito moral, “la experiencia moral ha surgido como instinto, aunque se nos manifieste como una esfera autónoma y objetiva” (Castro Nogueira, 2008: 62). Ha surgido como condición de la supervivencia como especie, como defensa colectiva del grupo frente a los individuos que podrían encaminarlo hacia su destrucción o, incluso, a su extinción.

En este contexto, el sentido de la trascendencia, núcleo fundamental de los dispositivos religiosos y metafísicos, “ha emergido porque poseemos un cerebro cuya existencia se explica porque promueve la perpetuación de los genes que dirigen su formación a través de diversos mecanismos, entre los cuales destaca la fabulación compulsiva de finalidades últimas y variados caminos de salvación” (Castro Nogueira, 2008: 61).

La piedad, pues, sería recurrente a la supervivencia en el contexto humano, y tan solo racionalizaría lo que en la naturaleza se manifiesta instintivamente. Y, en el caso chino lo racionalizaría por medio de la prescripción de los ritos.

Pero, por otro lado, el estrecho vínculo entre lo natural y lo social, la naturalización de facto de lo social, generaría una pragmática desde la que el orden social sería tan inalterable como el orden natural ya que “es más difícil subvertir una organización natural, clavada en la inmanencia” (Verdú: 1998:147). De aquí esta caracterización estática del mundo chino que realizó Hegel y que Marx denominó como Modo de Producción Asiático.

#### 4. VIGENCIAS Y TRANSFORMACIONES

Para finalizar, se podría preguntar por la vigencia del pensamiento chino tradicional en la actualidad. Algo que sería como preguntarse la equivalente vigencia de Aristóteles en Occidente. La respuesta sería, sin duda, que mucho mayor de lo que habitualmente se supone. De hecho, algunas reflexiones recientes al respecto apuntan, por ejemplo, que en la sociedad china actual, “la nostalgia por el confucianismo no tiene nada que ver con el tradicionalismo, ni es una barrera cultural para el capitalismo” ya que, a juicio de algunos expertos “, el confucianismo desempeña el mismo papel que Weber le asignaba al protestantismo en el desarrollo de la modernidad capitalista occidental” (Hui, 2003:

47). También se afirma que las enseñanzas de Confucio, “han modelado el espíritu de la nación china, y aún en el momento actual, ejercen su embrujo” (Román, 2008: 362).

Aun así, el confucianismo debe abordar una serie de transformaciones para poder dar cuenta de las nuevas realidades sociales. La más importante, sin duda, será la de abandonar su perspectiva patriarcal, toda vez que la igualdad entre los sexos constituye ya un derecho casi universalmente aceptado. En este sentido, el confucianismo “debe tomar muy en serio esta cuestión y responder adecuadamente” (Li, 2000: 8) En opinión de Chenyang Li, partiendo de la noción de *Rén* [仁], e interpretándola en un sentido amplio, es posible que el confucianismo y el feminismo “trabajen juntos siguiendo cada uno sus objetivos” (Li, 2000: 39). Algo, por otro lado, que desde Occidente podemos comprender muy bien, pues, por ejemplo, ¿acaso no hemos interpretado y reinterpretado a Platón o a Aristóteles, una y otra vez, a lo largo de más de veinte siglos?

En cualquier caso, en estos tiempos de globalización económica, social y cultural, *teniendo además en cuenta la emergencia de China como una nueva potencia mundial, no está de más conocer los rasgos fundamentales de este pensamiento, más allá de su fundamento sociológico, sin utilizar, por supuesto, la diferencia cultural china como un argumento para “justificar la explotación” y el despotismo, y “eludir el problema de los derechos humanos en China”* (Leys, 1998/2004:655).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANZÁDI, J (1991) “El círculo y la recta: Aristóteles y Hobbes entre la Física y la Política” de “Las Otras Historias”, tomo 3, *UNED-Bergara*, Bergara.
- ARISTÓTELES, (2006) *Política*, Edición de Carlos García Gual et altri; alianza Editorial, Madrid.
- BARTHES, R. (2004) *Lo neutro*. Siglo XXI Editores Argentina S. A. [*Le Neutre*, Ed. Du Seuil, 2002]
- BRAUDEL, F. (1978) *Las civilizaciones actuales*, Ed. Tecnos, Madrid [*Le monde actuel, histoire et civilisations*]
- CASTRO NOGUEIRA, L. (e.a) (2008) ¿Quién teme a la naturaleza humana? Ed. Tecnos, Madrid.
- CONFUCIO- MENCIO (1982) *Los cuatro libros*. Edición de Joaquín Pérez Arroyo, Ed. Alfaguara, Madrid.
- JAVARY, C. (2011) “Confucianisme: Trois notion clés de cette pensée”, *Le Monde des Religions*, Num. 48, 46-47.
- CHENG, A. (2002) *Historia del pensamiento chino*, Edicions Bellaterra, Barcelona [*Histoire de la pensée chinoise*, 1997].
- CHIN, A. (2009) *El auténtico Confucio*, Ed. Península, Barcelona. [2007]
- GRANET, M. (1988) *La pensée chinoise*, Ed. Albin Michel, Paris [1934]
- HUICI, V. (2010) “El lugar: una matriz espacial análoga del pensamiento tradicional chino y la reflexión post-metafísica europea” in Sierra, C.- Hernando, S., *Habitar la «terra incognita» (Experiencias, miradas, pensamientos sobre Extremo Oriente)*, Ed. Límite- La Ortiga núm. 102-104, Santander, 2010, pp. 217-222.

- HUICI, V. (2010 b) “La crisis: perspectivas desde el pensamiento chino tradicional”, en Davila Legeren, Andrés (coord.) *La idea de crisis revisitada: variaciones e interferencias*, UPV/EHU, Bilbao, 2010. pp: 223-230.
- HUICI, V. (2011) “Time and Occasion (The «Ocasión»: a Temporary Matrix Analogous of the Traditional Chinese Thought and the Western Philosophy Pre- Christian”, en el *International Journal of Current Chinese Studies*, n. 2 pp: 93-100 (2/2011) [ISSN: 2171-6374].
- HUI, W. (2003) “El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad”, *China's New Order*. Harvard University Press. [Traducción del inglés de Marta Gegúndez.]
- JULLIEN, F. (1997) *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la ilustración*. Ed. Taurus, Madrid [*Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, 1995]
- JULLIEN, F. (2000) *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*, Barcelona, Ed. Anthropos. [*La propensión des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992]
- LEYS, S. (2004) *Essais sur la Chine*, Ed. Robert Laffont. [1998]
- LI, Ch. (ed) (2000) *The Sage and the Second Sex. Confucianism, Ethics, and Gender*, Ed. Open Court, Chicago.
- LYNN, R. F. (1994) *The Classic of Changes. A new translation of the I Ching*, Columbia University Press, New York.
- PEYREFITTE, A. (1977) *Cuando China despierte*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona [*Quand la Chine s'éveillera*, 1973]
- ROMÁN, M. T. (2008) *Sabidurías orientales de la Antigüedad*. Alianza Editorial, Madrid.
- SHOULIN, W. (2005) *Historia de la Literatura Clásica Chin. Tomo I*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing.
- STEVENSON, L.- HABERMAN, D. L. (2001) *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, Ed. Cátedra, Madrid [1998]
- VERDÚ, V. (1998) *China superstar*, El País- Aguilar, Madrid.
- WEBER, M. (1983) *Ensayos Sobre sociología de la religión, I, Confucianismo y taoísmo*, Ed. Taurus, Madrid. [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920]
- ZHAOWU, H. (e a.) (1991) *An intellectual History of China*, Foreign Languages Press, Beijing [revised and translated from original in Chinese by He Zhaowu]
- ZHIYE, L. (1993) *Sun Tzu's The Art Of War (Chinese- English)*, Nanchang University.

#### NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

Los números entre corchetes [ ] indican la fecha de la edición original.

Las citas incorporadas al texto entre paréntesis están reguladas según el siguiente esquema: (Apellido, año de la publicación original/año de la edición utilizada: páginas citadas). Todas las citas originales están traducidas al castellano y, en algunos casos, las citas de textos previamente traducidos están modificadas por no ajustarse adecuadamente, en opinión de quien esto suscribe, a las versiones originales.