

Confucio: buen gobierno y mandato del cielo

El gran pensador chino marca el inicio de la filosofía de corte humanista en su país, pero, a diferencia de sus contemporáneos griegos o hindúes, no inicia un sistema de pensamiento, se limita a transmitir y revitalizar un conocimiento antiguo

Confucio vive, como Platón, la desintegración política de antiguas instituciones que prefiguran el destino de la civilización china. En una época conocida como periodo Chunqiu, Primavera y Otoños (771-481 a. EC.), previo al periodo de los Reinos Combatientes (Zhanguo), que concluirá con el establecimiento del breve imperio Qin, primer imperio de la China unificada (221-208 a. EC). Su influencia se ha mantenido durante 2500 años y su figura es comparable a Cristo, Buda o Sócrates. En China, marca el inicio de la filosofía de corte humanista, pero, a diferencia de sus contemporáneos griegos o hindúes, Confucio no inicia un sistema de pensamiento, se limita a transmitir y revitalizar un conocimiento antiguo.

Los escasos datos que tenemos de su vida aparecen registrados en los Diálogos (Lunyu), que recogen ideas y conversaciones con los discípulos. Las fechas tradicionales son 551-479 a. EC. Es originario de Lu, la actual provincia costera de Shandong, frente a Corea. Una región bajo la influencia de la dinastía Zhou, cuyos valores tendrá en gran estima. Su clase es modesta, ocupa un lugar intermedio entre la nobleza guerrera y los campesinos y artesanos, que acabarán formando la clase de letrados-funcionarios de los sucesivos imperios. Participa desde joven de la vida política de Lu, primero con responsabilidades administrativas, luego como ministro de Justicia. Abandona el cargo como protesta ante el mal gobierno de su Señor y emprende una vida itinerante, buscando señores a los que servir, pero con poco éxito. Un periplo de 12 años por diferentes reinos. Sexagenario, regresa a Lu y pasa sus últimos años enseñando a sus numerosos discípulos.

Confucio no redacta obras originales, se limita a editar y comentar los clásicos desde una perspectiva ética y educativa. La novedad de su enfoque radica en que se centra en el individuo y en una idea particular de lo humano. Estudio, calidad humana y devoción ritual son los ejes de su enseñanza. Él mismo hace el balance de su itinerario vital. A los 15 años se consagra al estudio. A los 30 ya camina en la Vía. A los 40 carece de dudas. A los 50 conoce el decreto del Cielo. A los 60 tiene el oído perfectamente afinado. A los 70 actúa según su corazón sin por ello trasgredir ninguna regla.

Conceptos fundamentales

Este es el objetivo final del aprendizaje confuciano: que los deseos del cielo coincidan con los propios deseos. Se llama "sinceridad" (cheng) y parte de un supuesto fundamental: el Cielo es de fiar, el Cielo muestra el camino. Y considera que la naturaleza humana es algo eminentemente perfectible. El ser humano es ese ser capaz de mejorarse, capaz de hacer coincidir su voluntad con la del Cielo. Esa es la Vía, el dao confuciano. Además, esa enseñanza es para todos, sin distinciones de clase. No llega a decir, como hará Mencio, que el ser humano es bueno por naturaleza, pero insiste en que el perfeccionamiento es posible. Esa es la tarea fundamental de la vida. Aprender es, además, una fuente de alegrías. No se

trata de buscar el prestigio o la aprobación de los demás. Se trata de mejorarse, y no sólo con los libros. Los libros antiguos son importantes, pero de nada valen si no se ponen en práctica. “Uno puede saber de memoria las trescientas Odas, pero, ¿y si ocupa un cargo y no está a la altura?” El objetivo del estudioso es formar letrados que puedan servir en el ámbito de la política.

La responsabilidad del junzi (la persona noble y de valía), es gobernar por el bien de los demás y armonizar la comunidad. Ese es el ideal confuciano: aprender para gobernar, para conducir el rebaño humano. “La persona noble conoce lo justo, la vil sólo el provecho. La persona noble es imparcial y aspira a lo universal, la vil ignora lo universal y se encierra en lo sectario”. Para ello hay que aprender “humanidad” (ren), la mayor virtud confuciana.

La humanidad o benevolencia no es algo dado, con lo que se nace, es algo que se logra y para ello es necesario un aprendizaje. Además, nunca somos suficientemente humanos, la posibilidad de superación es ilimitada. El carácter ren se compone del radical “persona” y del signo “dos”. La humanidad no se logra sino en relación con el otro. Confucio es aristotélico un siglo antes de Aristóteles. La realización no es individual, es política y social. El ren no es un ideal fijo, sino un polo al que tender indefinidamente. No se define explícitamente. A veces, el ren es amar a los demás, un amor arraigado en los afectos. Otras en la reciprocidad, “lo que no desees que te hagan, no lo inflijas a los demás (15. 23). Lealtad hacia uno mismo e indulgencia con los demás.

El ren, se dice en otro fragmento, “es deferencia, magnanimidad, honestidad, diligencia y generosidad” (17. 6). Ese es el “medio justo”, el equilibrio de la Vía. Frente a lo impulsivo y el interés inmediato o caprichoso, equilibrio y equidad. Ser imponente sin intimidar, generoso sin derrochar, exigente sin suscitar el resentimiento. El cultivo de sí que es el ren tiene su fuente de inspiración en los demás. A la persona noble “le preocupan los demás” (2.22). Pues, “entre los cuatro mares, todos los hombres son hermanos”.

Pero el ren no es suficiente para ser sabio. “El noble, al desear ponerse de pie, pone a otros de pie; al desear llegar, ayuda a otros a llegar” (6.30). El ren tampoco es algo estable, algo que se tenga siempre. A veces, el más humano puede comportarse de modo inhumano. El maestro menciona esa intermitencia a propósito de su discípulo favorito Yan Yuan. Pueden pasar tres meses y su corazón no se desvía de la nobleza, mientras que los demás lo consiguen sólo por un día o un mes” (6.5)

Otro concepto fundamental confuciano, que se complementa con éste, es el de la piedad filial (xiao). En su grafía se advierte el elemento “niño” y el modelo es la lealtad del hijo al padre. Armonía familiar y solidaridad entre generaciones. La piedad filial sigue siendo un elemento clave en la China de hoy. Quien no ha sabido amar a su padre será siempre un menesteroso, alguien incapaz de amar.

Esa relación se traslada al súbdito y el príncipe, al hermano menor y el mayor, a la esposa y el esposo. La armonía de estas relaciones tiene una importancia política fundamental. La piedad filial se extiende en círculos concéntricos. La familia es la extensión del individuo y el estado la extensión de la familia. Ordenar la propia familia para así ordenar el país. Hay un pasaje que escandalizará a los kantianos, el imperativo categórico es incompatible con la piedad filial. “Entre nosotros vive un tal Gong, el Recto, quien testificó contra su padre por

haber robado una oveja. Confucio dijo: De donde yo vengo, los hombres rectos son distintos. El padre encubre al hijo, el hijo encubre al padre, y he ahí la rectitud". (13.18). Y es así por razones lógicas. La relación filial es fundacional respecto a la social, y sin ella no existiría el orden social. Y, con un tono muy antropológico, afirma: "es cuestión de preferencias, pero las preferencias cambian con el conocimiento y la experiencia".

La ceremonia y la música

Las instituciones centrales para la cultura Zhou fueron la ceremonia y la música. Ello nos lleva a otro elemento fundamental del confucianismo: la ceremonia o ritual (li), un término que cubre desde las costumbres y los modales hasta los sacrificios a los ancestros o la etiqueta cortesana. Se prescribe no actuar de modo contrario a las convenciones establecidas desde antiguo.

El rito es eficaz para armonizar las relaciones humanas. De ahí la enorme importancia que Confucio concede a la ceremonia. "Cuando los de arriba aman la ceremonia, el pueblo no osa ser irreverente". El acto de gobernar es un acto ceremonioso. El gobierno podría reducirse por completo a la ceremonia (y no haría falta aplicar la fuerza de la ley). La ceremonia sustituye a la fuerza. De hecho, se llega a decir que lo ideal es que el gobernante "no haga nada" (wu wei), una expresión que tendrá mucho recorrido en el taoísmo, y que se confíe en la virtud que irradia el soberano. El carisma permite poner orden sin hacer nada. "Es como la estrella polar, a las que las demás rinden homenaje sin que ella se mueva". Hay además otro factor: con la fidelidad al ritual se vence al ego. En público, "compórtate siempre como en presencia de un invitado importante".

Para la mentalidad china tradicional, humanidad y ritual son indisociables. La ceremonia representa el aspecto sagrado que hay en las relaciones humanas, el comportamiento formal, la solemnidad del acto. "El espíritu noble se inicia con la lectura de las Odas, se afina con el ritual y se completa con la armonía musical" (8. 8). Los tres son modos de ordenar las pasiones y someter los impulsos. No se trata sólo de la simple etiqueta o protocolo de convenciones externas. En el ideal confuciano la ceremonia se funde con la sinceridad de la intención y la interiorización de lo sagrado, asociado con ciertas prácticas de la vida en común. El orden ritual (li) cuadra el desorden de los instintos. Permite distinguir al ser humano de la bestia, al civilizado del bárbaro. Es expresión de la fidelidad al dao. "Sin la regulación ritual la cortesía se vuelve afectada, la prudencia, timorata; la audacia, rebelde; la rectitud intolerancia." (8. 2.)

El mandato del Cielo

Las relaciones personales y familiares tienen una profunda implicación en el orden social y la paz del mundo. Estas reglas morales cristalizan en "Tres normas rectoras" (san gang): Subordinación del súbito al gobernante, del hijo al padre y de la mujer al marido. Y "Cinco Principios Permanentes" (wu chang): humanidad (ren), rectitud (yi), convención ritual (li), sabiduría (zhi) y fidelidad (xin). Estas prescripciones de la ética del comportamiento humano se consideran, al mismo tiempo, leyes naturales. Forman parte del "mandato del Cielo". La tarea del letrado confuciano es, a partir de ellas, y de su propio ejemplo, configurar la sociedad y la política del Estado. Una actitud que se encuentra relacionada con la "rectificación de los nombres". Si un súbdito, un padre o un soberano, abusan de sus

derechos y deshonran los nombres que los definen, ese es el germen del desmoronamiento del orden social y el inicio de guerras y conflictos, supone el fin de la administración eficaz y el buen gobierno. Así, burocracia imperial y erudición confuciana convergen durante un largo periodo de tiempo, los cuatro siglos en los que se mantiene en el poder la dinastía Han (206 a. EC.- 220).

Desde la caída de la dinastía Han hasta la dinastía Song (960-1162), el confucianismo conservará su condición de ideología estatal, pero, ante el empuje popular del budismo y el taoísmo, su influencia se verá restringida a la corte, y será acusado de ser una fuerza reaccionaria y conservadora. Entre los campesinos, los artesanos y los comerciantes no calan tan a fondo las máximas de los eruditos confucianos, miembros de una oligarquía elitista.

En tiempos de Confucio, todos sus discípulos, salvo dos, procedían de familias de baja condición social. El propio maestro era una persona “muy corriente”, cuyos primeros años transcurrieron en la pobreza y que logró la sabiduría gracias a la tenacidad en el estudio. Ahora las cosas han cambiado, los letrados son la inteligencia del Estado, gentes refinadas que ocupan cargos administrativos. Fuera de la corte y los grandes centros urbanos, entre las gentes del campo y las aldeas, proliferan el budismo y el taoísmo. Es en esos ámbitos donde el confucianismo popular se ve impregnado de taoísmo y matizados por las concepciones budistas de la meditación y el cultivo de sí.

Servicio a la sociedad

“Si todavía no entendéis la vida, ¿cómo pretendéis entender la muerte?” La admonición de Confucio (Lunyu 11. 12) es una prueba de la tendencia confuciana a lo terrenal, lo social y político. El sabio se realiza mediante su servicio a la sociedad y al Estado. No se contempla la retirada del mundo. El contemplativo es un egoísta. Los monasterios encierran a los insolidarios, a los que han olvidado el pacto social. Sin embargo, subsiste una fe en el “mandato del Cielo”, cuyas admoniciones conducen al buen gobierno, de uno mismo y del Estado.

El individuo tiene una misión en el mundo y ésta pasa por cumplir las obligaciones éticas y morales. Pero la transformación de uno mismo no se entiende nunca como aislamiento del yo respecto a los demás o la sociedad. Para la ideología comunista, estas concepciones frenan el crecimiento y son un obstáculo para el progreso. Así lo entendió Mao Zedong. Durante la Revolución cultural el líder comunista persiguió a los confucianos, sus textos y sus prácticas, como antaño se había hecho bajo la dinastía Qin.

Desde los Han se estableció un sistema oficial de aprendizaje y educación que suministrara ideología y capacidades administrativas a los funcionarios del Estado imperial. Para ello se utilizaría tanto el ritual como los clásicos confucianos. Confucio había sido el primero que amplió la educación más allá de los lindes del Estado, abriendo el conocimiento a las clases desfavorecidas. Pero el pasado debía servir de espejo del presente. Una época dorada que se remontaba al rey Wen, arquetipo del soberano, y a su hijo del duque de Zhou.

Durante la dinastía Han se inaugura la gran universidad estatal del imperio. La Gran Academia del Estado (tai xue), con diversas cátedras imperiales para los expertos en los cinco clásicos. En el año 130, el número de edificios de la Academia era ya de 240 y sus habitaciones podían albergar a 1800 estudiantes. En los dos primeros cursos se estudiaban dos de los clásicos y se realizaba un examen. Los que lo superaban estudiaban los otros tres clásicos, a razón de dos años para cada uno. Los clásicos se convierten así no sólo en la fuente del confucianismo, sino en un programa de vida. En ellos se transmiten valores y se recomiendan líneas de actuación. A partir de ellos se desarrollarán las diferentes ramas del pensamiento confuciano. De hecho, la historia política e intelectual china puede entenderse como la evolución de las diferentes lecturas de estos clásicos. Los jóvenes más brillantes se educan para servir al estado imperial, como ocurre en las sociedades modernas con jueces, abogados o diplomáticos.

Ahora bien, para Confucio, a diferencia de la mayoría de los enfoques éticos modernos, la moral no es un asunto interno, sino un vínculo con el pasado (los ancestros) y con el presente político y social (los congéneres de nuestro tiempo), cuyas relaciones se armonizan mediante la ceremonia (li), la música y la danza. El individualismo contemporáneo, claro está, no existe todavía. Tampoco la moral es un vehículo para la salvación, pues no hay a quien salvar, pero sí es un elemento clave del buen gobierno. Al fin y al cabo, los confucianos son letrados (ru) al servicio del poder imperial. No es de extrañar su querencia por el ritual, ellos lo mantienen y vivifican, ellos son los expertos en los ritos. Una vida ritualizada que choca contra las dicotomías de nuestra tradición filosófica: cuerpo/mente, interno/externo. El concepto de corazón/mente (xin) hace referencia a esa actitud no dicotómica. Durante el periodo clásico, el pensamiento no se localiza en el cerebro sino en el corazón. Posteriormente, bajo la influencia del budismo indio, xin será, al mismo tiempo, mente y corazón, algo parecido a lo que ahora llamamos inteligencia emocional.

El pensamiento chino tiende a tratar las dicotomías como polaridades en las que los opuestos no se oponen, sino que se complementan. Es un enfoque más estético que lógico. Podríamos decir que maneja otro tipo de lógica. Armonía frente a exclusión. Los opuestos sólo lo son en apariencia. De hecho, se necesitan y lo más deseable es su armonización. No hay aquí unas leyes trascendentes (platónicas o científicas) que sobrevuelen y ordenen lo real.

Los principios, nos dice Confucio, “tienen su origen en los contactos humanos, sociales, a los que sirven”. Esa capacidad de ordenar la vida sin recurrir a lo trascendente es lo que mejor define al pensador de Lu. La idea de una ley trascendente es refractaria al humanismo confuciano. Frente al orden lógico y racional, ofrece un orden estético apuntalado en la música y la danza, en la armonía y la humanidad. El carácter enigmático y ambiguo del Yijing o Libro de las mutaciones, que en sus oráculos deja siempre espacio para la decisión humana, es un buen ejemplo de la distancia del pensamiento chino respecto a la lógica formal.

La fuerza del confucianismo está en que la tradición ha asumido la tarea de custodiar y vivificar las antiguas tradiciones de la civilización china, frente a las amenazas de doctrinas extrajeras como el budismo o el comunismo, o asociales como el daoísmo. Los confucianos nunca se considerarán a sí mismos como una escuela filosófica más, sino como los

depositarios de una tradición inmemorial, capaz de armonizar al individuo con su pasado, y el orden social con el orden c3smico.