

Pensamiento

Carles Prado Fonts

PID_00205826



Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundació para la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

Índice

Introducción.....	5
1. Aspectos generales del pensamiento en Asia Oriental.....	7
2. Escuelas de pensamiento.....	13
2.1. Confucianismo	13
2.2. Moísmo	17
2.3. Taoísmo	18
2.4. Legalismo	22
2.5. Buddhismo	22
2.6. Shintoísmo	27
2.7. Neoconfucianismo	29
Bibliografía.....	31

Introducción

Este primer bloque de PMF se centra en las bases del pensamiento en China y Japón (y, por extensión, en Asia Oriental). Lo hemos dividido en dos partes. La primera reúne una serie de preguntas y consideraciones generales que creemos que tienen importancia a la hora de aproximarse por primera vez a este ámbito de conocimiento. La segunda presenta una serie de preguntas que, en conjunto, constituyen un repaso superficial de las corrientes y las escuelas de pensamiento históricamente más significativas en Asia Oriental. Este repaso no es estrictamente cronológico (muchas de las corrientes que abordaremos fueron simultáneas) y se centra especialmente en el desarrollo en China, considerando el papel que tuvo como centro de exportación intelectual en Asia Oriental. Las dos partes, en conjunto, os tienen que orientar para que os elaboréis un mapa general de este ámbito y que posteriormente podáis ampliarlo y profundizar en el mismo.

1. Aspectos generales del pensamiento en Asia Oriental

¿Cómo tenemos que enfocar la asignatura? ¿Con qué predisposición debemos encarar a unos autores tan remotos? ¿Qué nos pueden aportar? No tengo bagaje en este ámbito: ¿por dónde empiezo?

A la hora de aproximarnos a las ideas que, en algún momento de la historia, se gestaron o circularon por Asia Oriental, es importante ser muy conscientes de algunos parámetros que –de manera consciente o inconsciente– configuran nuestra posición de partida y que inevitablemente orientan nuestra mirada.

En síntesis, se trata de tomar conciencia no solo de la distancia cronológica y geográfica que nos separa de este ámbito de estudio, sino también de los deseos que se esconden tras nuestra curiosidad (y, de hecho, de cómo esta curiosidad y la visión de lo “oriental” ha sido construida a lo largo del tiempo en Occidente).

Con frecuencia, esta distancia cronológica y geográfica se ha magnificado y realzado en exceso desde Occidente. Hemos tendido a considerar China o Japón como nuestros antípodas sociales y culturales. Esta visión, que tiende a acentuar la diferencia en lo que nos separa de Asia Oriental más que en lo que nos une (como por ejemplo la experiencia humana ante determinados fenómenos de alcance universal), es todavía muy vigente actualmente.

Por lo tanto, una buena manera de encarar la asignatura consiste en buscar un cierto equilibrio entre lo que nos separa y lo que nos une a estos autores y corrientes. Para hacerlo, hay que tener una predisposición de respeto y honestidad intelectual que resume perfectamente Anne Cheng al principio de su *Historia del pensamiento chino*:

“En el momento en que resurgen todos los miedos y las tentaciones de lo irracional que nos hacen oscilar entre el temor hacia el 'peligro amarillo' y la fascinación por las 'sabidurías orientales', parece más que nunca necesario poner los cimientos de un conocimiento auténtico, basado en el respeto y la honradez intelectual, y no en una imagen distorsionante que oculta casi siempre una voluntad de recuperación.”

Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Barcelona: Bellaterra, 2002), 25-26.

Es fundamental, pues, iniciar este proyecto de aproximación al pensamiento y la cultura de Asia Oriental siendo conscientes de lo que nos atrae de este ámbito, de las presuposiciones e imágenes que hemos asimilado sin darnos

cuenta de las mismas. Y también hay que estar dispuesto a respetar la especificidad del Otro (aunque no siempre se ajuste a las presuposiciones que teníamos incorporadas). Como bien apunta Cheng:

“Inevitablemente, abordamos el pensamiento chino partiendo de nuestros hábitos mentales, pero ¿lo condena eso al exotismo, a una pura exterioridad? Por grande que sea nuestro deseo de conocerlo, lo importante –y lo más difícil– es aprender a respetarlo en su especificidad: interrogarlo, pero también saber callar para oír la respuesta; incluso escucharlo antes aún de acuciarlo con preguntas.”

Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 26.

¿Tenemos que considerar a estos autores como autores de pensamiento o de filosofía? ¿Es el pensamiento oriental una religión?

El alcance de las escuelas, corrientes y pensadores que veremos en esta asignatura es enorme, y lo más prudente es evitar cualquier tipo de generalización. Como veremos, tratan temas muy distintos y en sus obras confluyen aspectos que, desde nuestra consideración, podrían estar más relacionados con la religión, la filosofía, la ética o la vida espiritual.

Durante la Ilustración europea, filósofos como Leibniz o Voltaire etiquetaban como filosofía el conocimiento que les llegaba de China a través de los misioneros jesuitas. En aquel momento, Europa vivía duros conflictos religiosos, lo que hizo que estos ilustrados valorasen de manera positiva ideas como la tolerancia que encontraban expresada en las enseñanzas de autores chinos como Confucio. Con la filosofía moderna y en el marco de la expansión colonial europea, pensadores como Kant, Hegel o Weber modificaron esta percepción. Desde entonces, es habitual que en Occidente la etiqueta filosofía se haya reservado solo para autores de raíz griega o cristiana y que el resto de los autores hayan sido englobados bajo la etiqueta de pensamiento, sin ser considerados como ciencia o como filosofía.

Ahora bien, en este debate sobre la terminología, no solo los pensadores europeos y norteamericanos quisieron diferenciar la tradición asiática de la historia del pensamiento heredera de los griegos, también hubo algunos intelectuales asiáticos que, una vez contrastadas sus ideas con la filosofía institucionalizada en las universidades modernas, llegaron a la misma conclusión. Este es el caso, por ejemplo, de dos autores clave para entender la filosofía contemporánea en Japón: Nishi Amane y Nakae Chomin.

El deseo de preservar como “filosofía” un *corpus* intelectual occidental cerrado se ha intentado justificar por la tipología interna misma de los textos chinos clásicos (que mezclan géneros muy diferentes y que están siempre a caballo entre el pensamiento, la literatura y la religión) o por la falta de argumentación expositiva (a la manera griega clásica).

Agradecimiento

Agradezco a la Dra. Montserrat Crespín, especialista en filosofía contemporánea en Japón, haberme recordado esta observación.

Igualmente, la tendencia al sincretismo de ideas, de conceptos y de corrientes de pensamiento (que no suelen ser excluyentes, sino complementarias) ha dificultado también la etiqueta *religión* desde un parámetro occidental, puesto que contrasta con la tendencia al monoteísmo. También es importante diferenciar entre, por un lado, la espiritualidad o la tendencia a la trascendencia como experiencia humana y, por otro, la idea de “religión” institucionalizada que nos es más cercana.

En este debate terminológico, es relativamente habitual que si el autor de reflexión se inscribe en una disciplina filosófica occidental, sea más reticente a flexibilizarla (basándose en criterios etimológicos, de tipología, etc.), mientras que si el autor se inscribe en la periferia, como Jesús González Vallés, lo vea de manera distinta:

“Ciertamente que la palabra *filosofía*, en su estricta etimología griega, no pertenece al vocabulario del hinduismo, ni del budhismo ni de otras religiones y sistemas ideológicos del Asia extremo oriental. El término japonés *tetsugaku*, traducción literal de la palabra *filosofía*, fue introducido por primera vez en Japón por Amane Nishi e incorporado al diccionario japonés a finales del siglo XIX, pero hacía siglos que existía una cosmovisión, una visión racional, un pensamiento discursivo sobre el mundo, la existencia humana, la contingencia del ser, la sociedad y otros problemas fundamentales y comunes a todas las razas. Los métodos de solución han sido diferentes: reflexión racional y discursiva unas veces, intuición e iluminación interior otras, o ambos al mismo tiempo, pero siempre en un nivel natural, que es el campo específico de la filosofía, y a veces desde una perspectiva religiosa.”

Jesús González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa* (Madrid: Tecnos, 2002), 20.

Para sintetizar, estas tensiones terminológicas se enmarcan en un contexto complejo –que implica tanto Asia Oriental como el ámbito eurocéntrico– y no hay una solución única que las pueda resolver. De cualquier manera, para quienes se aproximan al pensamiento de Asia oriental se trata de tenerlas presentes, ver las implicaciones que tienen más allá de las etiquetas (por ejemplo, en los estudios de Filosofía no se suele enseñar a ningún autor chino o japonés) y cuestionar estos límites para flexibilizarlos y hacerlos entrar en un diálogo fructífero.

¿Ha habido variaciones en el pensamiento oriental a lo largo de la historia?

Las tradiciones intelectuales de Asia Oriental no se han mantenido inmutables a lo largo de la historia. En el caso de China, Anne Cheng¹ hace bien al apelar a la necesidad de concebirlas de manera diacrónica: “Comprender la tradición china a lo largo del tiempo permite descubrir su diversidad y su vitalidad, captar sus variaciones y sus constantes”.

⁽¹⁾Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 27.

En un par de páginas², Cheng delinea una evolución que se podría sintetizar en un párrafo de la manera siguiente: desde mediados del segundo milenio a. C. existían prácticas adivinatorias y de culto a los antepasados. Confucio (siglos VI-V a. C.) desarrolló una preocupación por la ética que se ha mantenido

⁽²⁾Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 27-28.

muy constante hasta hoy día. Posteriormente, durante la época de los Reinos Combatientes (siglos IV-III a. C.), múltiples corrientes entraron en contacto dinámico y se generó una dinámica que se podría considerar como la gran base intelectual del pensamiento chino. Durante la dinastía Han (202 a. C. - 220 d. C.) este dinamismo se institucionalizó y formalizó. La fragmentación fruto de la caída de los Han favoreció la llegada del buddhismo desde la India, que se adaptó de manera progresiva a China, y adquirió el máximo esplendor durante la dinastía Tang (618-907). En los Song (960-1279) se pretendió poner al día los fundamentos de la tradición clásica, lo que posteriormente generó tensiones entre un rechazo a la actualización durante los Ming (1368-1644) o un giro hacia el pragmatismo durante los Qing (1644-1911).

En el caso de Japón, la evolución del pensamiento y de su expresión ha sido también muy diferente, con una trayectoria que podría alcanzar desde la *Constitución de los diecisiete artículos* (Jushichijo kenpo, 604) del príncipe Shotoku, documento que tradicionalmente se considera el nacimiento de la filosofía japonesa, o las leyendas históricas que aparecen en obras capitales del siglo VIII como el *Nihon shoki* y el *Kojiki*, hasta las interrelaciones y el diálogo entre el pensamiento chino, el buddhismo, el cristianismo y el pensamiento europeo ya en la época contemporánea. Autores como Jesús González Vallés dividen esta larga trayectoria en tres grandes etapas. La época antigua y medieval (538-1333) se caracteriza por la influencia del shintoísmo y del buddhismo como fuentes de la filosofía japonesa. La época moderna (1333-1868) destaca por la relación entre filosofía y feudalismo en un momento en el que el pensamiento confuciano y la evolución hacia el neoconfucianismo empezaron a convivir con el cristianismo, llegado a Japón a mediados del siglo XVI. Finalmente, la época contemporánea (1868-1945) es el momento de la apertura a la filosofía occidental.

¿Cuáles son a grandes rasgos las principales corrientes de pensamiento en Asia Oriental?

Sin perder de vista el dinamismo y la evolución que acabamos de sintetizar, se podría decir de manera muy generalizada que las tres principales corrientes que han marcado el pensamiento en Asia Oriental han sido el confucianismo, el taoísmo y el buddhismo.

Ahora bien, hay que hacer algunas matizaciones importantes:

- Desde tiempos ancestrales ha existido un sustrato religioso que ha interaccionado con estas tres grandes corrientes y que con frecuencia ha quedado eclipsado en Occidente. En Japón, desde la antigüedad este sustrato se caracterizó por un fuerte animismo y tomó forma en el shintoísmo, que posteriormente se moduló (y, quizá, se tergiversó) con una idea de religión

civil y política que, en el contexto de los estados nación de finales del siglo XIX y durante el siglo XX, se convirtió en religión de Estado.

- Si bien en el caso del confucianismo sí hubo una cierta conciencia de escuela durante su época, el taoísmo, u otras corrientes como el legalismo, son escuelas que se identificaron como tales *a posteriori*, más bien con finalidades de ordenación historiográfica durante la dinastía Han.
- El confucianismo, el taoísmo y el buddhismo no deben entenderse como bloques uniformes. Al contrario, ha habido importantes debates e interacciones dentro de estas corrientes entre distintas escuelas, tendencias y pensadores, a menudo por medio de interpretaciones y comentarios a textos anteriores. Con frecuencia, esta visión unitaria y simplificada se construye cuando estas corrientes se quieren estudiar retroactivamente de manera muy general (como haremos en esta ocasión).
- El confucianismo, el taoísmo y el buddhismo tampoco se tienen que entender como bloques independientes, ajenos unos de otros. La circulación de conceptos entre corrientes fue muy habitual y fructífera: las ideas eran debatidas, matizadas, rechazadas o adoptadas no solo dentro de cada gran corriente, sino también entre las mismas. De este modo, destaca una gran complementariedad tanto a escala conceptual como práctica: un letrado podía ser confuciano y taoísta al mismo tiempo (es decir, en determinados contextos, podía ceñirse a determinados hábitos o comportamientos basados en el legado de Confucio, pero en otros momentos podía adoptar hábitos o comportamientos de raíz taoísta).

¿Quiénes eran los pensadores de la época china clásica? ¿A qué se dedicaban? ¿Cómo se generaron las corrientes de pensamiento? ¿Había escuelas de pensamiento?

Ya desde la larga dinastía Zhou (siglos XI-III a. C.), el contexto político previo a la unificación imperial propició que existiera una clase de filósofos que, formados en escuelas con maestros y discípulos, se ofrecían como consejeros ambulantes para la multitud de reinos en conflicto. A partir de la unificación imperial, estas figuras se institucionalizaron y pasaron a ser un tipo de funcionarios que continuaron actuando como consejeros.

Esta situación de origen tiene consecuencias importantes para el pensamiento de la época:

- **Dinamismo.** El hecho de que inicialmente funcionaran como agentes libres sin estar afiliados a ningún reino en concreto les otorgaba una autonomía que impulsó el debate y el intercambio de ideas: la actividad intelectual estaba muy interconectada a lo largo de la geografía china de la

época (de las escuelas de los maestros a los palacios de los monarcas, pasando por todos los lugares por donde circulaban).

- Rivalidad. Un contexto profesional como este propiciaba las pugnas filosóficas entre escuelas diferentes o entre facciones de una misma escuela, con frecuencia resueltas de manera sincrética integrando conceptos de distinta procedencia.
- Instrumentalidad. Este contexto determinó el cariz del pensamiento de la época. No es teórico, ni abstracto, ni especulativo. Tampoco muestra un gran interés por aspectos como por ejemplo el origen de la creación del mundo o del cosmos. Busca, en cambio, ideas con finalidad práctica, muy aplicables a la sociedad y, a menudo, en la estrategia política.

¿El pensamiento oriental es el mismo en China que en Japón? ¿Hay algún tipo de diferencia?

El confucianismo y el taoísmo se originaron en China y posteriormente se expandieron hacia Corea y Japón. El budhismo, como veremos, se originó en la India y viajó hacia China y, de allí, hacia el resto de Asia Oriental. En general, se podría decir que estas corrientes llegaron a Japón hacia el siglo V-VI.

A lo largo de estos viajes, las grandes corrientes adquirieron características propias, arraigadas a las nuevas realidades que las acogieron, en las que predominaban tradiciones religiosas autóctonas como el shintoísmo en Japón o el chamanismo en Corea, mayoritariamente de tradición oral.

En este sentido, según autores como González Vallés³, la llegada de estas grandes corrientes a Japón aportó “un pensamiento ordenado y compacto que marca el inicio de una larga historia de reflexión filosófica”, que posteriormente contribuyó a ordenar y sistematizar el shintoísmo, que se llegó a convertir en religión de Estado. Igualmente, en el caso del budhismo, “infundió en el panorama religioso una visión más interiorizadora sobre la vida humana”.

⁽³⁾González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*, 30-31.

2. Escuelas de pensamiento

2.1. Confucianismo

¿Quién fue Confucio? ¿Escribió alguna obra? ¿Por qué es tan importante?

Se puede decir que el legado de Confucio (en chino Kongzi o Maestro Kong, 551-479 a. C.) ha marcado la vida intelectual, social y política de China y de Asia Oriental como probablemente no lo ha hecho ninguna otra corriente de pensamiento a lo largo de la historia.

Confucio vivió en un periodo fértil para la reflexión filosófica, conocido como el de las Cien Escuelas de Pensamiento, en la dinastía Zhou. Se especula que, puesto que no consiguió una ocupación estable en ningún reino, ejerció varios oficios hasta que se convirtió en el primer pensador itinerante que ofrecía asesoramiento a los distintos monarcas de los reinos en los que estaba dividida la China del momento (básicamente, les aconsejaba sobre cómo gobernar). Este contexto “laboral” determina una de las principales características generales de su pensamiento: la aplicación práctica.

Los discípulos de Confucio recopilaron (aún en vida del Maestro o de manera póstuma) sus enseñanzas en las *Analectas* (Lunyu). Se trata de una obra sin un desarrollo sistematizado, formada por aforismos y diálogos breves protagonizados por Confucio mismo. En este sentido, en las *Analectas* Confucio transmite las ideas de manera sencilla y mediante el ejemplo. Cualquier anécdota o detalle le es adecuado para plantear una reflexión filosófica.

Además de esto, se cree que Confucio compiló algunos de los grandes clásicos como el *Shijing* (una selección de 300 poemas), el *Shujing* (una antología de documentos escritos), el *Yijing* (el Libro de los cambios), el *Chunqiu* (crónica histórica de la época de las Primaveras y los Otoños) o el *Xiaojing* (El Libro de la piedad filial).

¿Cuáles son los principales conceptos que propone Confucio?

En general, Confucio no cuestiona el estado de las cosas. Este es uno de los rasgos principales que, en sintonía con el pragmatismo, caracterizan su pensamiento: se centra en el ahora y el aquí (no se preocupa por el más allá). Parte de una visión estructurada y ordenada del mundo. Para él, el funcionamiento

Traducción

Maestro Kong, *Lun yu. Reflexiones y enseñanzas*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Barcelona: Kairós, 1997); Confucio, *Analectas*, trad. Antoni Prevosti (Barcelona: Fragmenta, 2007).

Lectura sugerida

Para más información sobre Confucio, podéis consultar el apartado correspondiente del módulo “Fundamentos religiosos de Asia Oriental: los orígenes de la cultura china”.

social óptimo implica un respeto por la jerarquía, por los valores morales y por la justicia. A partir de aquí, se propone conseguir el bienestar individual y colectivo mediante razonamientos racionales que eduquen a las personas.

Muchas de las múltiples interpretaciones y variaciones que a lo largo del tiempo se han hecho a partir de la obra de Confucio han orbitado alrededor del concepto de *ren*, que se ha traducido como 'humanidad', 'benevolencia' o 'compasión', y que quiere expresar el vínculo innato entre individuos (es lo que hace que el hombre sea un ser ineludiblemente social). Esta esencia relacional guía el comportamiento de las personas y las hace imperativamente comprometidas con la sociedad.

Para Confucio, esta cualidad del *ren* justifica la importancia de las convenciones sociales. A estas convenciones las denomina *li*. De hecho, este concepto se ha traducido con frecuencia como 'rituales', pero no lo tenemos que entender (solo) en un sentido de prácticas religiosas o folclóricas, sino de una manera mucho más genérica: se trata de cualquier convención social que se adecue a un contexto determinado, lo que para nosotros, salvando las distancias, vendría a ser la buena educación o las buenas maneras.

Teniendo en cuenta la importancia de las convenciones sociales, hacen falta prácticas que las expresen, que las hagan visibles, que remarquen la importancia que efectivamente tienen. Este énfasis en las convenciones sociales es, en definitiva, lo que nos constituye en individuos.

Estos dos grandes conceptos determinan dos tipologías de personas. Los *junzi* son hombres de bien, personas nobles que evidencian su humanidad o *ren* rehuyendo el egoísmo y preocupándose por los demás mediante las prácticas y convenciones sociales o *li* que corresponden en cada momento en función de la situación. Los *xiaoren*, en cambio, son personas despreciables que no actúan de este modo.

Dentro del mundo ordenado y jerárquico de Confucio, las cinco relaciones fundamentales que articulan la sociedad desde la familia, el Gobierno y la comunidad son: entre padre e hijo, entre gobernante y ministro, entre marido y mujer, entre hermano mayor y hermano menor y entre amigos. La familia, pues, se convierte en una institución clave en el engranaje social y está marcada por las obligaciones filiales, maritales o por jerarquía de edad.

¿Qué es el confucianismo? ¿Por qué se consolidó?

Se podría decir que el confucianismo (en chino, *rujia*) se fundamenta en el pensamiento de Confucio revisado y complementado durante una fase inicial por otros pensadores. De hecho, se trata probablemente de la única escuela de

la época clásica que se autorreconoció como tal en aquel momento (el resto de los pensadores y las tendencias han sido agrupados en escuelas de manera retrospectiva).

Como hemos visto, Confucio no sistematizó nunca su pensamiento y no se convirtió en un pensador de gran fama o relevancia en vida. Posteriormente, sin embargo, su pensamiento se consolidó y se hizo importante debido a varios motivos interrelacionados. En síntesis, destacaremos tres:

- Se generó una complicidad estrecha entre la ideología que se podía destilar del pensamiento de Confucio y los intereses políticos de los gobernantes, preocupados por mantener las jerarquías y el control social. En este sentido, la dinastía Han (202 a. C. - 220 d. C.) adoptó los planteamientos confucianos para mantener la unidad política del Estado chino, una vez reunificados los diferentes reinos bajo el dominio de un gran imperio.
- La institucionalización de los postulados confucianos motivó que, desde una perspectiva moral, Confucio se asociara a lo largo de la historia a una figura modélica de comportamiento digno y ejemplar. La modestia y el sentido común, en equilibrio con la firmeza de convicciones que transmiten sus escritos, adquirieron un rol aleccionador.
- Discípulos y pensadores posteriores a Confucio desarrollaron la obra del maestro y le dieron un alcance mucho mayor: interpretando y comentando de distinta manera lo que había quedado recogido muy sucintamente en las *Analectas*, planteando desde una óptica confuciana temas que no llegó a abordar en esta obra o, incluso, entrando en contradicción con los puntos de vista de Confucio.

Lectura sugerida

Para más información sobre el confucianismo, podéis consultar el módulo “Confucianismo: La tradición de los letrados”.

¿Quiénes fueron los principales herederos de Confucio? ¿En qué se diferencian? ¿Cómo hicieron evolucionar las ideas del confucianismo?

Mencio y Xunzi se consideran los dos grandes herederos de Confucio.

Tal y como hacía Confucio, Mencio (en chino Mengzi, ca. 372 - ca. 289 a. C.) se desplazaba de corte en corte con sus discípulos para aconsejar a diferentes gobernantes. Se especula que su obra, el *Mengzi*, contiene escritos de Mencio mismo y otros que algunos de sus discípulos añadieron en vida de Mencio y de manera póstuma.

La voluntad enconada de perpetuar el legado de Confucio en un contexto, dos siglos más tarde, menos idealista para los pensadores es, quizá, el rasgo que mejor aglutina la obra de Mencio. Ante las ideas pragmáticas y utilitarias de Mozi y los moístas, que cuestionaban la moralidad confuciana, Mencio

pretende poner al día la obra de Confucio y hacerla viable en un contexto más realista. Esto explica que sus razonamientos sean más incisivos y que busquen ser más convincentes.

La idea fundamental que Mencio utiliza para esta reivindicación de Confucio es la bondad de la naturaleza humana. Del mismo modo que lo había hecho Mozi, acepta el modelo de estructura social y jerárquica que reside en el pensamiento de Confucio. Sin embargo, en este caso, lo afina para consolidar la idea de *ren* a partir de la bondad humana. Según Mencio, todas las personas son buenas y virtuosas por naturaleza. Mencio recurre a un ejemplo que se ha hecho famoso:

“Mencio dijo: ‘Todo hombre tiene un corazón que reacciona ante lo intolerable. (...) Suponed que unas personas vean de repente a un niño a punto de caer en un pozo. Todos tendrán una reacción de espanto y empatía que no estará motivada ni por el deseo de llevarse bien con los padres, ni por tener una buena reputación entre los vecinos y amigos, ni por aversión hacia los alaridos del niño.’”

Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 149.

Esta concepción de bondad instintiva de Mencio tiene un regusto taoísta por el hecho de ser una cualidad innata, espontánea y natural, y demuestra así la voluntad de integrar diferentes planteamientos filosóficos aparentemente lejanos en un contexto de pugna filosófica.

Desde el punto de vista del pensamiento político, Mencio fue importante para desarrollar la idea de Mandato Celestial. La legitimidad del gobernante para gobernar viene determinada y dada por este mandato. Ha de tener una conducta propia de aquello que se espera de un gobernante. Si no la tiene, el pueblo puede rebelarse y ponerlo de manifiesto, y el gobernante perderá el Mandato Celestial.

Xunzi (ca. 300 - ca. 235 a. C.) no interpretó a Confucio de una manera tan optimista como Mencio. El libro que se le atribuye, el *Xunzi*, destaca porque es una de las primeras obras filosóficas chinas que se estructuran en una serie de ensayos temáticos independientes y argumentados de manera sólida. En este sentido, se puede ver una evolución del pensamiento filosófico de la época previa al primer imperio Qin y demuestra que no se trata de un pensamiento estático o yuxtapuesto entre pensadores, sino en progresivo cambio e integración (no solo en el contenido de las reflexiones, sino en la forma en que este contenido se expone).

Al contrario que Mencio, Xunzi no cree en la bondad de la naturaleza humana. El objetivo de Xunzi, sin embargo, no es criticar a Mencio y limitarse a constatar que el ser humano es egoísta, envidioso o que se mueve por el instinto de sus deseos. Lo que pretende es utilizar esta constatación como punto de partida: si la naturaleza humana es mala, entonces lo necesario es cultivar

la cultura y el orden mediante rituales y buenas prácticas que nos alejen del caos y que canalicen estos instintos negativos. El estudio o la música tienen, por lo tanto, un papel fundamental.

Es evidente, por lo tanto, la polaridad de estos dos pensadores en relación con la herencia de Confucio. Mencio había puesto el énfasis en el concepto confuciano de *ren* y lo había desarrollado a partir de la bondad innata de las personas. Xunzi, en cambio, acentúa la idea confuciana de *li* en lo que respecta a prácticas, convenciones sociales o rituales y la desarrolla como manera de canalizar y regular un *ren* que no es tan bondadoso por naturaleza. Xunzi convierte así la esencia negativa de las personas en el motor del progreso (esta negatividad es, precisamente, lo que nos obliga a mejorar y nos lo permite).

Quizá porque llegó a ocupar algún cargo de gobierno, Xunzi mantiene un discurso muy racional que prepara el camino para el auge del pensamiento legalista posterior. Al mismo tiempo, es interesante observar cómo integra preocupaciones, conceptos y argumentaciones que denotan una visión panorámica de los pensadores que le precedieron. En el *Xunzi* se cita –de manera explícita e implícita– a Confucio, Mencio, Mozi o Zhuangzi.

2.2. Moísmo

¿Quién fue Mozi? ¿Qué es el moísmo?

El moísmo es la corriente de pensamiento basada en la obra de Mozi (ca. 470 - ca. 391 a. C.). El caso de Mozi es peculiar, puesto que, a caballo entre Confucio y Mencio, no se puede considerar muy bien un heredero directo del Maestro, ya que cuestionó muchos aspectos del mismo, pero establece una relación de continuidad peculiar. De origen más humilde que Confucio, fue también un pensador itinerante que llegó a tener un notable predicamento en su época. Su obra, el *Mozi*, contiene escritos supuestamente del mismo Mozi versionados por sus discípulos en tres corrientes. A pesar de todo, es una obra mucho más estructurada y cohesionada que las *Analectas*.

Se dice que Mozi amplía las ideas de Confucio y, al mismo tiempo, entra en contradicción con las mismas. ¿Qué quiere decir exactamente esto? De manera sintética, veamos dos conceptos fundamentales que lo ejemplifican:

- El utilitarismo. Por un lado, Mozi acepta el modelo de estructura social y jerárquica que radica en el pensamiento de Confucio. No obstante, por otro lado, no acepta que la relación entre los individuos esté marcada por un *ren* que considera demasiado estático y poco efectivo. Mozi cree que este humanismo bondadoso puede ser socialmente nocivo, puesto que es posible que fomente un cierto inmovilismo social y el nepotismo o el favoritismo hacia familiares o personas cercanas. Propone un criterio de es-

tricta utilidad ante todo: desde la ética a la jerarquía. Por ejemplo, se tiene que valorar a una persona por su capacidad y no por su moralidad o ascendencia familiar o jerárquica. La clave del utilitarismo (o "consecuencialismo") es convertir los intereses individuales en interés general del que toda la sociedad se pueda beneficiar. Igualmente, las determinadas prácticas rituales no tienen que ser siempre respetadas si suponen un gasto irrelevante de dinero o de esfuerzos. De este modo, Mozi lleva la existencia al extremo de la frugalidad: la vida tiene que quedar exenta de cualquier placer estético o innecesario.

- El igualitarismo. Por un lado, Mozi acepta el modelo relacional de la sociedad que Confucio establece a partir del concepto de *ren*. Ahora bien, por otro lado, lo amplía más allá del énfasis que Confucio había puesto en la familia y en la piedad filial. Para Mozi, este componente relacional tiene que ser de *jian'ai*, que con frecuencia se ha traducido como 'amor universal', pero que en realidad significa una extensión del *ren* o de las relaciones morales confucianas a un ámbito universal, uniforme e igualitario. Nuevamente, no hay que tener en cuenta las jerarquías familiares o políticas que pueden perjudicar el interés general de la sociedad.

Mozi agrupó a una escuela de seguidores mucho más cohesionada que ningún otro pensador de la época. Los moístas se convirtieron en un colectivo religioso y antimilitarista que se ofrecía para defender los diferentes reinos en combate. Hasta la consolidación del taoísmo, las disputas entre confucianos y moístas protagonizaron el desarrollo del pensamiento de la época.

2.3. Taoísmo

¿Qué es el taoísmo?

A grandes rasgos, y de manera muy generalista, el taoísmo se puede entender desde dos perspectivas. Por un lado, como una corriente de pensamiento de inquietud social con un alcance político similar a otras corrientes y pensadores que hemos visto anteriormente, en el sentido de que reflexiona sobre la relación entre el individuo y la sociedad, pero marcadamente opuesto en sus premisas y en el equilibrio que propone. Por otro lado, se puede entender también como un pensamiento de aplicación estrictamente individual para vivir en armonía con el mundo natural y con el universo.

En cualquiera de las dos interpretaciones, queda patente la oposición –o complementariedad– con el confucianismo. Todo el esfuerzo que el confucianismo, en sus distintas modulaciones y reinterpretaciones, dedica para ordenar

Lectura sugerida

Para más información sobre el taoísmo, podéis consultar el módulo "Taoísmo: filosofía y religión del *dao*".

y controlar la sociedad a partir de una relación innegable entre individuo y colectivo, el taoísmo lo ve como un esfuerzo inútil y defiende, en cambio, un escapismo individual.

¿En qué autores se basa el taoísmo? ¿Cuáles son sus obras principales?

El taoísmo se basa en dos obras fundamentales: el *Daodejing* y el *Zhuangzi*.

El *Daodejing* (también conocido como el *Laozi*) es un texto que data del siglo III a. C., a pesar de que se especula que las ideas principales provienen de Lao Zi, figura enigmática (se duda de que realmente existiera) y que habría podido vivir hacia el siglo V a. C. y ser contemporáneo de Confucio.

Traducción

Laozi, *Tao te king. Libro del curso y de la virtud*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Madrid: Siruela, 2009); Laozi, *Daodejing: el libro del 'dao' i del 'de'*, trad. Sean Golden, Marisa Presas (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006).

El *Daodejing* es una recopilación de ochenta capítulos, cada uno de los cuales es una breve sentencia o aforismo que, con frecuencia, resultan paradójicos o contradictorios. El hecho de que sean sentencias crípticas y oscuras ha motivado que haya una enorme tradición de comentarios filológicos sobre las mismas. De hecho, en la línea de escabullirse de cualquier interpretación fijada, el *Daodejing* mismo vendría a decir que cada una de estas interpretaciones es una mutilación del sentido original, que no es acotable y que por fuerza es global, complejo e indescriptible (en un sentido estricto: no se puede describir ni narrar). De este modo, las paradojas que plantea el *Daodejing* transmiten con agudeza los problemas del lenguaje y su alcance filosófico. Su célebre primer capítulo es una muestra significativa de esto:

“El curso que se puede discurrir no es el curso permanente. El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.”

Laozi, *Tao Te King*, 31.

Del *Daodejing* destaca la oposición frontal a las ideas confucianas: el rechazo de todo conocimiento, valor moral, imposición social o doctrina política. Todo consiste en el fluir, en la no-acción, partiendo del vacío, lejos de cualquier construcción artificiosa hecha por el hombre. Conrad Schirokauer lo describe de manera muy sencilla y comprensible:

“Among its themes and images there is a preference for the negative over the positive, nothing over something, the weak over the strong, the soft over the hard, the yielding over the assertive. Non-being is of a higher order of reality than being. Water triumphs by yielding, as does the feminine. Non-action accomplishes more than action. It is the empty center that gives value to the wheel, the pot, the house. Silence is more meaningful than words, ignorance superior to knowledge. The sages admired by Confucians really did society a disservice by introducing moral distinctions, family relationships, learning. Apprehension of the *Dao* is through an incommunicable intuitive identification: ‘those who know do not speak; those who speak do not know’.”

Conrad Schirokauer, *A Brief History of Chinese Civilization* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991), 43.

En este sentido, la propuesta del *Daodejing* es volver a una vida simple y frugal y en armonía con la naturaleza. En esta vida espontánea los gobernantes no tienen que interferir, con lo que se observa claramente la oposición a los pensadores confucianos.

El otro pilar del taoísmo es el *Zhuangzi*, escrito por Zhuangzi (369-286 a. C.) y quizá también por alguno de sus discípulos. Se trata de una obra que igualmente reivindica una vida espontánea, de contemplación, alejada de las construcciones y normas sociales.

Al igual que el *Daodejing*, se estructura a partir de alegorías, parodias, anécdotas de tono irónico o contradicciones. Por ejemplo, pone un gran énfasis en la utilidad de todo lo que es (aparentemente) inútil o en la negación de la utilidad de las palabras cuando, de hecho, el *Zhuangzi* mismo está escrito y formado por palabras. El cinismo y la ironía son las bases sobre las cuales se fundamenta esta obra.

También, tal y como se plantea en el *Daodejing*, el *Zhuangzi* pone en entredicho el papel del lenguaje y su relación con la realidad. De hecho, relativiza cualquier apariencia o impresión que se den por seguras. El párrafo que cierra el Libro II es una muestra muy famosa de esto:

“Una noche Zhuang Zhou [Zhuangzi] soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertó a deshora y vio, asombrada, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman ‘mutación de las cosas’.”

Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, 53.

De esta relatividad se desprende toda una filosofía de vida: hay que aceptar aquello que la existencia nos ponga por delante, pero no se trata de una aceptación derrotista, sino de ajustarse al destino sin ambiciones individuales, con una auténtica libertad de miras a partir de esta adaptación natural.

Traducción

Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, trad. Iñaki Preciado (Barcelona: Kairós, 1996).

¿Qué es el *dao*? ¿Cómo se relaciona con las principales ideas del taoísmo?

El término *dao* es extraordinariamente polisémico y muy común en el léxico literario y no literario, tanto confuciano como taoísta. En obras confucianas, por ejemplo, significa ‘verdad’ o ‘método’. En el lenguaje corriente quiere decir ‘camino’ o ‘vía’.

En obras como el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, el *dao* adquiere un significado que se relaciona de manera íntima con las ideas taoístas, aunque mantiene un campo semántico igualmente amplio. De manera general, podríamos decir que se trata del curso natural de las cosas. Ahora bien, puede concretarse de varias maneras en función de cada texto y de cada contexto dentro de este: una realidad eterna, inescapable y omnipresente, que se nos presenta en un fluir espontáneo; o un tipo de poder mágico; o el mismo lenguaje que intenta captar todo esto, si bien no lo consigue puesto que el *dao* es, de modo paradójico, indefinible por definición.

Ante el *dao*, la actitud del individuo es de contemplación y no de actuación. Por lo tanto, en lugar de las prácticas y obligaciones sociales que pide el confucianismo, el taoísmo propugna el *wu wei* o no-acción. Las personas se podrán acercar al *dao* si se abstienen de mantener ambiciones individuales y cualquier tipo de vínculo social. Esto explica el retiro y el recogimiento de los taoístas, por ejemplo.

¿Qué influencia tuvieron las obras taoístas?

En la práctica, concebir el taoísmo en oposición con el confucianismo, como hemos visto, no es del todo exacto. Puede serlo en la teoría, puesto que los objetivos y los postulados que defienden son antitéticos. Ahora bien, en la práctica, encontramos un gran diálogo y síntesis de las dos tendencias en los pensadores clásicos.

Además, el taoísmo desarrolló una vía más religiosa y menos filosófica. A partir de la dinastía Han (202 a. C. - 220 d. C.) se generó un tipo de neotaoísmo que expandió el interés por el mundo natural hacia la alquimia, la búsqueda de la inmortalidad y otras pseudociencias, frecuentemente combinadas con la creencia en divinidades locales. A pesar de que, en algunos casos, esto dio pie a un cierto folclorismo poco riguroso, esta evolución se ha relacionado con el desarrollo de la ciencia y de la medicina (que en Occidente se conoce como “tradicional”) china.

Finalmente, el *Daodejing* y el *Zhuangzi* tienen un valor añadido a su evidente valor filosófico: son obras importantes porque inauguran un tipo de creación literaria (de estilo, de argumentación, de forma) al margen de la cultura elitista oficial y que tendrá una influencia artística y cultural en siglos posteriores.

2.4. Legalismo

¿Qué fue el legalismo? ¿Cuál de sus pensadores destaca?

El legalismo fue otra de las escuelas de pensamiento que afloraron durante la época de los Reinos Combatientes. Han Fei (ca. 280-233 a. C.) fue discípulo de Xunzi y es probablemente su representante más famoso. Si bien la mayoría de los grandes pensadores precedentes abordan de alguna u otra manera, como hemos visto, el funcionamiento de la sociedad, los legalistas se concentran en el mismo de manera más explícita, casi en exclusiva. La obra de Han Fei, el *Han Feizi*, sintetiza el pensamiento legalista, si bien con una particularidad: a diferencia de la mayoría de las obras de esta corriente, cuyo pragmatismo las lleva a ser una especie de manuales de instrucciones para el gobernante, el *Han Feizi* ofrece un alcance más filosófico y en un estilo mucho más depurado.

Descendiente de la nobleza Han, Han Fei parte de la misma base que Xunzi: las personas no son buenas ni virtuosas por naturaleza y hay que adaptarse a esta circunstancia. Ahora bien, a diferencia de Xunzi, considera que hay que adaptarse a esto de manera pragmática: no propugnando un énfasis en los rituales y en la educación o regresando a la tradición, sino regulando la sociedad de manera estricta y por medio de leyes (una solución que Han Fei ve más adaptada a un tiempo que ya es más complejo y menos idealizado).

Han Fei propone, pues, una racionalización del Gobierno, una gestión objetiva de la sociedad por medio de leyes y sanciones, que no surgen de una superioridad moral o divina, sino desde una posición de fuerza y de poder. Todo esto refleja el tono frío, totalitario y amoral del legalismo, que contrasta con el sustrato moralista –con variaciones– de los confucianos.

El legalismo se aplicó institucionalmente como doctrina de Estado sobre todo durante la dinastía Qin. Predominaron penas severas y ejemplares, así como recompensas por delatar a culpables o ejecuciones para quienes los encubrían.

2.5. Buddhismo

¿Quién fue Buddha? ¿Cuál es el origen del buddhismo? ¿Cómo evolucionó inicialmente el buddhismo?

El fundador del buddhismo fue Gautama Shakyamuni (c. 566 - 486 a. C.). También se le conoce como Buddha (“despierto”, “iluminado”), el Buddha histórico o Siddhartha (“aquel que ha llevado a cabo su deseo”). Vivió en la India en tiempos de Confucio, si bien su biografía tiene componentes mitológicos y legendarios, puesto que no se conservan registros escritos de la misma hasta siglos después de su muerte. Se le presenta como un príncipe de nacimiento

Traducción

Han Fei Zi. El arte de la política (los hombres y la ley), trad. Yao Ning, Gabriel García-Noblejas (Madrid: Tecnos, 1998).

que a los 35 años decidió abandonar los privilegios y la vida lujosa para buscar la verdad religiosa desde la austeridad y el ascetismo. Consiguió “despertar” y llegar al nirvana. Dedicó los 45 años posteriores a ir de pueblo en pueblo transmitiendo enseñanzas a discípulos, que conformaron una primera comunidad budhista.

Las enseñanzas de Buddha evolucionaron históricamente y en ningún caso se puede hablar de una religión homogénea. A grandes rasgos, podríamos esbozar tres grandes corrientes, cada una de las cuales engloba varias escuelas:

- El hinayana (“camino pequeño”) es la corriente más antigua. Centrada en la enseñanza moral de Buddha, es de cariz más ascético. Tiene gran importancia la vida monástica (solo los monjes y las monjas conseguirán la salvación). Predomina en Asia meridional.
- El mahayana (“camino grande”) empezó a aparecer a partir del siglo I a. C. De alcance más amplio que el hinayana, tiene un cariz más metafísico. Defiende que todo el mundo, desde las sectas más elitistas hasta las prácticas más populares, puede conseguir la salvación. Esta corriente es la más extendida y predomina en Asia Oriental.
- El vajrayana (“camino del diamante”), también conocido como mantrayana o, posteriormente, como tantrismo o buddhismo tántrico, se desarrolló a partir del mahayana hacia los siglos V-VI. Cultiva una vertiente más esotérica y ritual. Esta corriente se practica sobre todo en el Tíbet y en Asia central.

Tanto el hinayana como el mahayana llegaron a China, pero aquí tuvo más importancia el segundo, por su carácter menos restrictivo. Hacia el siglo III a. C., el buddhismo se expandió más allá del valle del Ganges y se implantó en Asia central hacia el siglo I. Llegó a China aproximadamente en el siglo I, a Corea en el siglo IV y a Japón en el siglo VI.

¿Qué propuso Buddha? ¿Cuáles son los principios del buddhismo?

Las enseñanzas de Buddha se pueden resumir en cuatro principios: las Cuatro Verdades [para las personas espiritualmente] Nobles⁴, que son el resultado de la meditación que lo llevó a la iluminación. Son las siguientes:

- La primera verdad es una constatación: la existencia es *dukha* –sufrimiento, insatisfacción, dolor, infelicidad. Esto incluye aspectos físicos y mentales: desde la enfermedad, el envejecimiento o la muerte hasta la pérdida de familiares o de amigos o, incluso, el mismo placer, puesto que es limitado

Lectura sugerida

Para más información sobre Buddha y el buddhismo, podéis consultar el módulo “El buddhismo: religión y pensamiento budhista en Asia Oriental”.

⁽⁴⁾Sigo la terminología empleada en: Donald S. Lopez Jr., *El Buddhis-mo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, trad. Ferran Mestanza (Barcelona: Kairós, 2009).

(o, en caso de que no lo sea, acaba por ser monótono), lo cual también genera *dukha*. El sufrimiento es, pues, inevitable.

- La segunda verdad busca su origen: la causa del *dukha* radica en lo que se conoce como los tres venenos (el deseo, el odio y la ignorancia). Estos venenos hacen que las personas cometan actos que generan *dukha*.
- La tercera verdad plantea una solución: si se quiere eliminar el *dukha*, hay que detener la generación de estos venenos, especialmente del deseo. El nirvana es un estado mental con ausencia total de sufrimiento.
- La cuarta verdad propone un camino para llegar aquí: por medio de los “tres aprendizajes” (la ética, la meditación y la sabiduría) o por medio del “camino de ocho vías” (el punto de vista justo, el pensamiento justo, la palabra justa, la acción justa, la forma de vida justa, la determinación justa, la atención justa y la concentración justa).

¿Cuáles son los conceptos fundamentales del buddhismo?

El buddhismo inscribe la vida dentro de un ciclo continuado: los seres vivos experimentan renacimiento (*samsara*) tras renacimiento. Cada vez se renace en un nuevo estatus, determinado por la suma de buenos o malos actos (*karma*) que se hayan acumulado en las existencias anteriores.

La única manera de escapar de este ciclo continuado de transmigraciones es detener la producción de karma y lograr así la extinción (*nirvana*). El nirvana es un estado de autorrealización que queda fuera de la contingencia y de la comprensión humana.

Dentro de este marco, para el hinayana la práctica del buddhismo implica mantener una conducta moral que se ajuste a las enseñanzas (*dharma*) de Buddha y conseguir un conocimiento trascendental por medio de la meditación.

En el mahayana, aquellos que prácticamente han logrado la entrada en el nirvana pero la han pospuesto y permanecen en una estadio externo al ciclo de reencarnaciones para quedarse en el mundo y, empujados por la compasión, ayudar a los demás, son considerados un tipo de santos o divinidades (*bodhisattvas*). Además de esta compasión, para el mahayana es importante el conocimiento de la vacuidad del mundo que nos rodea (todo lo que vemos y oímos es ilusorio).

¿Qué evolución siguió el buddhismo? ¿Cómo llegó a China? ¿Cómo llegó a Japón?

A pesar de que hay indicios de presencia buddhista en lo que hoy es la geografía china hacia el siglo I, el buddhismo no se instauró plenamente hasta el siglo III. Inicialmente, lo hizo por mar (mediante misioneros indios por el sur) y por tierra (por medio de misioneros indios y de Asia central por el norte). Posteriormente, los peregrinos chinos que volvían de los lugares sagrados de la India continuaron expandiéndolo, con diferencias notables de evolución entre el norte y el sur de China. Al final del periodo de desunión (siglos III-V), los monasterios ya estaban implantados por todas partes, con gobernantes y clases dirigentes que se habían convertido o mantenían relaciones de patronazgo, y se habían unificado bastante las diferencias entre tendencias en el norte y el sur. Se puede decir que durante la dinastía Tang (siglos VI-X), el buddhismo llegó al máximo esplendor.

Esta evolución no mantuvo el buddhismo inmutable en China. En función del contexto político y social de cada época, se produjeron múltiples tensiones entre intentos de asimilar el buddhismo a la realidad china e intentos por mantenerlo más cercano a su origen indio. De este modo, después de unos inicios más sinizantes en los que, por ejemplo, se adoptó terminología taoísta para algunos conceptos buddhistas, hacia los siglos V y VI se recuperó la influencia india, especialmente por medio de traducciones de textos originales. Las traducciones más famosas fueron las que hicieron o impulsaron los monjes Kumarajiva (344 - ca. 413), que llegaron a China desde la actual región de Xinjiang por la ruta de la seda, o Xuanzang (602-664), que viajó desde China hasta la India durante diecisiete años para conseguir escrituras originales y traducirlas después al chino. Durante la dinastía Tang, se reprodujo la tendencia a sinizar el buddhismo y adaptarlo al contexto local. De aquí surgió la escuela chan, de énfasis en la meditación intuitiva, que desde el siglo VII evolucionó para acabar siendo la de mayor impacto y duración histórica.

El buddhismo llegó a Japón en el siglo VI a través de Corea. A pesar de algunas tensiones políticas iniciales, muy pronto fue adoptado y reconocido por la casa imperial, mientras que la población realizó una simbiosis con los elementos del shintoísmo (hacia los siglos VIII y IX se produjeron fusiones sincréticas entre divinidades, por ejemplo). Hacia el siglo XII surgió la escuela zen, basada en la escuela chan china, que probablemente fue la primera escuela buddhista con una cierta popularidad en Occidente en la época contemporánea.

Si el buddhismo es una corriente extranjera, ¿por qué arraigó con tanta fuerza en China y en Japón?

Es difícil acotar una respuesta que explique una evolución histórica tan compleja y dilatada, si bien es razonable plantear una pregunta como esta teniendo en cuenta que el buddhismo proviene de fuera de Asia Oriental y que, hasta la llegada del cristianismo, fue la única importación religiosa, cultural y filosófica de este calibre.

Uno de los principales motivos que se suelen argumentar para explicar el arraigo del buddhismo en China es el contexto histórico. Mientras la dinastía Han mantuvo un poder sólido, el confucianismo imperó como corriente dominante tanto en el ámbito de gobierno como a la hora de proporcionar los principios que tenían que guiar el funcionamiento de la sociedad y de la familia. Al mismo tiempo, a escala más local quedaba complementado con el neotaoísmo, que no entraba en contradicción con el mismo. Ahora bien, con la caída de los Han, China entró en un periodo de fragmentación y caos político y social que facilitó la implantación de un pensamiento más introspectivo y pacifista como el buddhismo, el cual proporcionaba un marco más idóneo.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay que tener presente que el buddhismo, por su naturaleza, no interfirió de manera directa con la ordenación confuciana del Gobierno, de la sociedad o de la familia. De este modo, se incorporó a las prácticas sociales sin que se viera como una amenaza o como un sustituto. Esto facilitó que el confucianismo se adaptara a él en distintos grados.

En el caso de Japón, es importante remarcar que el buddhismo llegó como fruto de relaciones diplomáticas, políticas y culturales, junto con otras corrientes de pensamiento como el confucianismo o el taoísmo, así como con la escritura. Eran elementos que, en conjunto, provenían de una cultura china dominante en la época y que los intelectuales y el Gobierno percibían como una modernización para el país. Asimismo, la población fusionó aspectos del buddhismo y del shintoísmo, lo que fortaleció su desarrollo.

¿Qué aportó el buddhismo al pensamiento de Asia Oriental? ¿Qué supuso su llegada?

De manera muy generalizada, algunos de los principales aspectos que supuso la llegada del buddhismo a China fueron los siguientes:

- Una nueva visión del mundo y de la realidad. Como hemos visto, el buddhismo plantea una vida que funciona dentro de un ciclo continuado y, en la corriente mahayana, propone una cosmología basada en la creencia de que el mundo que perciben nuestros sentidos es una ilusión que esconde una realidad de más allá.
- Un sentido de la espiritualidad que difiere de los acentos del confucianismo en múltiples puntos: un repliegue en el individuo (que contrasta con

el énfasis confuciano en el colectivo); una rotura de la jerarquía (conceptos como *dukha* o *karma* afectan a todo el mundo por igual, sea cual sea la posición en la escala social); y unas preocupaciones distintas (el *dukha* o la salvación) en un lenguaje diferente (más llano y accesible a la población no ilustrada).

- Un énfasis en la causalidad. En el ámbito filosófico, la llegada del budhismo supuso la introducción de la noción de causalidad como motor que activa toda la existencia, que está inexorablemente encadenada: todo se reduce a una relación de causa-efecto, todo lo que vemos o experimentamos tiene el origen en una causa anterior.
- Un nuevo tipo de organización social en comunidades. Los monasterios, habitados por monjes y monjas que renuncian a los vínculos materiales con el mundo y que buscan la salvación, se construyeron y mantuvieron con el apoyo de los devotos. Esto implicó un cambio en las estructuras sociales y generó algunos conflictos. Por un lado, la vida monástica se convirtió en un poder externo a las jerarquías habituales, lo cual entró en tensión con gobernantes. Por otro lado, los monasterios ocupaban terrenos libres de impuestos y los monjes y la población que permanecían dentro de su dominio quedaban excluidos de servir al Estado y al ejército, por lo que en algunos puntos (especialmente en el norte de China) se intentó eliminar o regular la implantación de monasterios y sus potestades. Los taoístas imitaron este nuevo modelo de organización.
- Finalmente, un vehículo extraordinario de transmisión cultural. El budhismo tuvo un gran impacto sobre las estructuras culturales, más allá de la traducción de textos canónicos sobre las enseñanzas de Buddha (que generaron escuelas y oficinas de traducción institucionalizadas dentro del sistema imperial). El objetivo de llevar el mensaje budhista a la población desarrolló una lengua literaria accesible y basada en la oralidad, a menudo acompañada de una literatura que ayudase a trasladar este mensaje. De hecho, en Japón la llegada del budhismo en el siglo VI supuso también la llegada de la escritura. En el ámbito artístico, el legado en forma de pinturas, esculturas y todo tipo de objetos con representaciones de Buddha y sus discípulos o de bodhisattvas es también muy significativo.

2.6. Shintoísmo

¿Qué es el shintoísmo?

El shintoísmo es una religión autóctona de Japón, fruto de la evolución de las múltiples creencias, rituales y prácticas de culto tradicionales. A lo largo de la historia, estas prácticas se sistematizaron de manera progresiva, se institucionalizaron y acabaron adquiriendo un vuelo más mitológico y cosmológico.

El *shintō* es “el camino de los dioses”. Este camino se basa en la adoración de los *kami*, que son divinidades o espíritus sagrados que van asociados a varios elementos de la naturaleza como por ejemplo tierras, mares, viento, lluvia o las cosechas y que los protegen de los males. Los *kami* están, por lo tanto, muy relacionados con la vida cotidiana del pueblo japonés tradicional y con sus tradiciones y preocupaciones más habituales. De hecho, cualquier cosa u objeto puede tener su *kami*. También pueden ir asociados a determinadas personas o familias (como por ejemplo el emperador) o incluso al origen de Japón como país.

Lectura sugerida

Para más información sobre el shintoísmo, podéis consultar el apartado correspondiente del módulo “Religiones autóctonas de Asia Oriental: Japón y Corea. Shintoísmo y chamanismo”.

¿Cómo ha evolucionado el shintoísmo?

Las primeras manifestaciones de creencias chamánicas y animistas son previas al siglo VI, si bien no consta ningún tipo de registro escrito de las mismas. Se especula que estas creencias buscaban la armonía entre los hombres y la naturaleza aplicada a varios aspectos de la vida cotidiana y con una notable importancia del culto a los antepasados.

La llegada del budhismo a Japón durante los siglos VI-VII supuso una interacción que formalizó varios aspectos del shintoísmo. Por ejemplo, surgieron los primeros registros escritos, prácticamente de manera simultánea en las primeras décadas del siglo VIII, en el *Kojiki* (Crónicas de antiguos hechos de Japón) y en el *Nihon shoki* (Crónicas de Japón). Como veremos más adelante, estas dos obras, escritas en chino clásico, reúnen –y, de este modo, fijan e institucionalizan– varias formas y leyendas de la tradición shintoísta. La interacción con el budhismo también supuso una nueva gestión de los templos, a menudo compartidos con los rituales budhistas y que también implicó la aplicación de rituales de culto budhista en los *kami* shintoístas. De este modo, por ejemplo, los *kami* se equipararon a los *bodhisattvas*.

La fusión con el budhismo se empezó a debilitar hacia el siglo XVIII, cuando el shintoísmo fue reclamado por el nacionalismo y el patriotismo. El hecho de que se tratara de una religión autóctona de Japón fue decisivo a la hora de utilizarlo con propósitos ideológicos: había que construir un discurso propio autóctono. De este modo, el emperador adquirió la categoría de divinidad que tenía que ser venerada y el shintoísmo se adoptó como religión de Estado. En el siglo XIX, se institucionalizó completamente y se pidió a los ciudadanos que se empadronaran en santuarios shintoístas.

¿Qué elementos destacan del shintoísmo? ¿Cómo contrasta con otras corrientes de pensamiento?

A grandes rasgos, podríamos destacar tres elementos significativos:

- Se trata de una corriente muy arraigada en el pueblo, con una relación estrecha con la vida y las preocupaciones cotidianas (la naturaleza, la meteorología, las cosechas, las enfermedades o la subsistencia) y con un origen autóctono japonés. Esto propició una utilización política distinta, más agresiva y reactiva ante un confucianismo que no estaba tan imbricado en las prácticas sociales cotidianas.
- El shintoísmo no aborda los aspectos éticos (a diferencia del confucianismo) ni aspectos como el *karma* o las buenas y malas acciones en relación con la mejora espiritual (a diferencia del buddhismo). Se fundamenta en los rituales de culto por medio de ofrendas (de dinero, alimentos u objetos determinados) que buscan mejoras materiales concretas: mejorar la cosecha, curarse de una enfermedad, ganar más dinero, etc.
- Algunos autores concluyen que de estas prácticas deriva una actitud de sumisión a los poderes naturales y a las divinidades (y, de paso, al emperador), puesto que son quienes determinan el futuro de las personas.

2.7. Neoconfucianismo

¿Qué es el neoconfucianismo? ¿Desciende de Confucio? ¿En qué sentido es “nuevo”?

El confucianismo –entendido en un sentido genérico como la herencia, como hemos visto, modulada y modificada de las ideas de Confucio– se consolidó y mantuvo como una corriente de referencia a lo largo de los siglos posteriores a la vida del Maestro, siempre centrada en los ámbitos de las relaciones sociales, familiares y políticas. Ahora bien, tanto el taoísmo (especialmente en una derivación de cariz más religioso) como la llegada del buddhismo representaron dos grandes ejes con los que el confucianismo tuvo que competir, dialogar y compartir protagonismo (lo que le supuso un cierto declive).

No obstante, durante la dinastía Song (siglos X-XIII), el confucianismo tomó un nuevo impulso a partir de un nuevo desarrollo basado en el individuo, e integró conceptos metafísicos o espirituales fruto de la influencia buddhista o taoísta. El énfasis que el confucianismo había puesto tradicionalmente en el colectivo y en el Estado se reorientó hacia el individuo. De este modo, la

educación, que siempre había sido una herramienta al servicio de la sociedad, se convirtió en una vía para la mejora personal y la superación individual (la cual, de manera indirecta, repercutía en una mejora del colectivo y del Estado).

Esta tendencia nacida durante la dinastía Song se ha etiquetado, sobre todo desde Occidente, como neoconfucianismo, si bien no se trata de una corriente de pensamiento muy definida, sino más bien de una (nueva) reinterpretación de las obras confucianas.

Zhu Xi (1130-1200) demuestra esta tendencia reinterpretativa. A Zhu Xi no se le conoce por su obra propia, sino por los comentarios que hizo a los Cuatro Libros confucianos (las *Analectas*, el *Mencio*, el *Gran Estudio* y el *Invariable Medio*). Es importante tener presente en qué consisten estos comentarios. Por un lado, se trata de intervenciones de tipo filológico (enmiendas, aclaraciones de significado, etc.) a textos que, teniendo en cuenta su naturaleza compacta y a menudo ambigua, lo permitían. Por otro lado, se trata también de interpretaciones más generales que daban un vuelo sistemático al pensamiento de Confucio. La combinación de las dos intervenciones de Zhu Xi en el *corpus* confuciano ha fijado la manera en que estos textos se han entendido posteriormente a lo largo de la historia. Zhu Xi también compiló una antología de textos filosóficos de la época destinada al estudio individual, las *Reflexiones sobre lo que nos incumbe* (*Jinsi lu*), que tuvo una gran influencia tanto en China como en Corea y Japón.

Bibliografía

Cheng, Anne (2002). *Historia del pensamiento chino* (trad. Anne-Hélène Suárez). Barcelona: Bellaterra.

González Vallés, Jesús (2002). *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.

Schirokauer, Conrad; Brown, Miranda (2011). *Breve historia de la civilización china* (trad. Carlos Sardiña y Yolanda Fontal). Barcelona: Bellaterra.

