

# La comprensión del «Nuevo Confucianismo»: La reinención del Confucianismo y el futuro de China

*André Bueno\**

RIO DE JANEIRO STATE UNIVERSITY

## Resumen:

En este artículo vamos a examinar el movimiento intelectual conocido como «Nuevo Confucianismo», que se considera hoy, en China, como el posible sustituto de la ideología marxista en el país. Pero, ¿qué es el «Nuevo Confucianismo»? ¿Filosofía? ¿Religión? Basándonos en el análisis de Jiang Qing, uno de los principales pensadores de este movimiento ideológico, intentaremos presentar algunas perspectivas sobre el tema.

## Palabras-claves:

China, Filosofía china, Nuevo Confucianismo, Sinología.

## Understanding the «new confucianism»: reinventing confucianism and the future of China

## Abstract:

In this article, we will examine the intellectual movement known as «New Confucianism», which is considered today, in China, as the possible substitute of Marxist ideology in the country. But, what is the «New Confucianism»? It is a Philosophy? It is a Religion? Based in the analysis on Jiang Qing, one of the principal thinkers of this movement of ideas, we try to present some perspectives on the matter.

## Key words:

China; Chinese Philosophy; New Confucianism; Sinology.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA IGLESIA EN QUFU

En 2010, una acalorada discusión se instaló en la ciudad de 曲阜 Qufu, la ciudad natal del sabio Confucio. El anuncio de construir una iglesia cristiana en la ciudad, cerca del Templo de Confucio, desató la polémica entre los nuevos intelectuales confucianos chinos. El plan de la catedral, con casi cuarenta metros de altura, de estilo occidental, con capacidad para tres mil personas (prácticamente toda la comunidad cristiana de la ciudad, y una coincidencia «extraña» con el número de los discípulos de Confucio) alteraría visualmente la arquitectura de la ciudad. El malestar era generalizado: la creación de un edificio de este tamaño podría afectar directamente al complejo arquitectónico de los edificios de la ciudad de Confucio, considerado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. La reacción fue intensa y rápida: una carta escrita por los principales pensadores confucianos actuales detuvo a las autoridades, obligadas a embargar la construcción,

postergando indefinidamente los planes para una nueva iglesia en la ciudad.

Del mismo modo, 2010 fue un año interesante para el cine mundial. En casi todos los países, la película de ciencia ficción «Avatar» tuvo un éxito completo, excepto en China, donde fue reemplazada por la película biográfica de Confucio, protagonizada por Chow Yun-Fat 周润发, que se realizó con una calidad escénica notable.

Estos dos episodios son bastante representativos para notar un cambio significativo en el pensamiento chino contemporáneo: un renacimiento del confucianismo como un camino moral filosófico y político. Hace unos años, este tipo de actitudes serían impensables (o incluso, incomprensibles) para la mayoría de los chinos. En Qufu, hay edificios confucianos aún marcados por el daño de la *Revolución Cultural* (1966-1969). Pero, además, pese a los numerosos intentos de prohibir el confucianismo a lo

largo del período Maoísta (1949-1976), la antigua doctrina de los letrados ahora recupera su fuerza en el paisaje social de China, y emerge como una importante opción política para el futuro.

En este nuestro breve texto, intentamos entender un poco de este renacimiento del confucianismo en la China moderna, y sus posibles resultados. Nuestra lectura se basará en el trabajo del pensador Jiang Qing<sup>1</sup> 蒋庆, uno de los más notorios ideólogos de este «Nuevo Confucianismo», y de su principal traductor occidental, el investigador Daniel Bell.

## 2. CONFUCIANISMO: «UN PROBLEMA OCCIDENTAL»

Para entender este nuevo despertar del interés por el confucianismo, llamado *Xin Rujia* 新儒家 (algo así como «Nuevo Confucianismo»), primero es necesario entender en sí el confucianismo como un movimiento intelectual –y ahí radica la principal dificultad de los pensadores occidentales–.

En general, la tendencia eurocéntrica de clasificar categóricamente las diferentes formas de pensar nunca llegó a un consenso sobre el confucianismo. A menudo, la doctrina de los letrados fue clasificada como «Religión», pero el confucianismo estaba lejos de encajar en esta tipología. El rechazo sistemático de los filósofos occidentales también creó esta barrera intelectual, dada su dificultad a aceptar cualquier forma asiática de pensamiento como una «Filosofía». Por último, la Sociología ve el confucianismo como una distante forma ideológica y política, pero sin conocer plenamente sus orígenes históricos.

Obviamente, estas dificultades son propias de los pensadores eurocéntricos. Las clasificaciones –que deberían establecer un modo de abordaje– se convierten en referencias confusas y engañosas, puesto que el confucianismo original resulta más complejo y extenso que nuestras categorías para enmarcarlo. Sin embargo, un aspecto interesante de este «Nuevo Confucianismo» es el hecho de que él se preparó para contestar algunas de estas preguntas, lo que implica un cambio significativo y profundo en el modo de pensar chino, causado por las influencias del «pensamiento occidental». Parece admisible, por lo tanto, tratar de analizar el «Nuevo confucianismo» a través de distintos enfoques, primero, para hacer «su deconstrucción» y, al final, para comprender la extensión de su programa.

## 3. EL «NUEVO CONFUCIANISMO» COMO RELIGIÓN

Desde Confucio 孔子 (551-479 a.C.), los confucianos no se ahondaron en cuestiones teológicas. Las investigaciones de naturaleza metafísica, llevadas a cabo por los pensadores de la época Song 宋 y Ming 明, planteaban mucho más la cosmología que la creencia en deidades. El Confucianismo tuvo algunos aspectos, que podríamos clasificar como religiosos: la práctica de los sacrificios a los antepasados y el reconocimiento del «Cielo» (Tian 天) como una inteligencia superior parecen, por ejemplo, referirse a la existencia de un credo. Sin embargo, el propio culto a los antepasados puede ser entendido como un símbolo, tanto como el orden del Cielo puede leerse perfectamente como una razón ecológica por la existencia (o, «Leyes de la Naturaleza»)<sup>2</sup>. Una lectura de *Liji* 礼记, el texto básico de las antiguas reglas sociológicas confucianas, lo demuestra. Hay una clara preocupación por la vida en sociedad, con sus costumbres y prácticas. La traducción de la palabra «Li» como «Ritual», tomada por los religiosos James Legge (1815-1897) y Seraphim Couvreur (1835-1919) –ambos traductores y divulgadores de las obras de Confucio en Europa– ha contaminado profundamente la comprensión de este concepto, lo que podría ser traducido como «costumbre», «normas sociales», «normas culturales», etc. Por esta razón, el uso de la terminología «religión» para el confucianismo conlleva problemas específicos. Por ejemplo: ¿Cómo el Confucianismo podría ser una religión, si no tiene clero? El confucianismo ha forjado los cimientos de una extensa doctrina educativa y moral, a la que todos los chinos tenían acceso por medio del estudio. Así, todos los chinos, en cierto sentido, serían «confucianos». Sin embargo, estos estudiantes podrían tener sus creencias metafísicas particulares (budistas, taoístas, islámicas, cristianas, etc.), que descalifican el confucianismo como una posible religión. Intelectuales confucianos eran profesores, pensadores, filósofos. Visto así, no tendríamos una mayor razón para pensar en el confucianismo como una forma de religiosidad.

Pero la controversia que se produjo en Qufu, en 2010, revela otra faceta de este «Nuevo Confucianismo». Jiang Qing es uno de los principales pensadores de este movimiento, y uno de los autores del Manifiesto contra la construcción de la iglesia. Jiang Qing propone que este «Nuevo Confucianismo» debe ser entendido como una nueva forma de religión, una especie de humanismo

<sup>1</sup> JIANG QING, *Zhengzhi Ruxue* 政治儒学 (Confucianismo político), Yucheng, 1991 (2003).

<sup>2</sup> Sobre la relación entre el Confucianismo y la ecología, véase el libro de BERTHRONG, J. & TUCKER, M., *Confucianism and Ecology*, Harvard, 1998.

nacionalista chino, que estaría exenta de deidades, pero se concentraría en la devoción a los seres humanos<sup>3</sup>. En sus argumentos contra la construcción de la iglesia en Qufu, Jiang Qing organiza sus críticas en dos sentidos diferentes: por un lado, la apelación de preservar un patrimonio artístico y cultural reconocido en todo el mundo y, por otro, sin embargo, plantea la cuestión de la protección de la identidad cultural china, amenazada por estas influencias religiosas. De alguna manera, Jiang Qing sigue una línea de razonamiento ya utilizada por Hanyu 韩愈 (768-824), en el período Tang 唐 (618-907), cuando criticó la entrada del budismo en China. Si una religión puede cambiar las costumbres y las prácticas sociales, puede ser perjudicial para la supervivencia de la cultura. Aunque sabemos que las culturas se cambian todo el tiempo, mantener una «identidad Sinica» tiene sentido en una antigua civilización cuya durabilidad se debe fundamentalmente a mantener un sentido cultural, una conexión íntima e inseparable con el pasado. Por lo tanto, los preceptos morales de Confucio deberían ser tomados como un conjunto de reglas para la vida, a las cuales se dedicaría una cierta devoción –de lo contrario, su práctica sería menos eficaz o incluso inútil–. Cuando esto ocurre, los tiempos de crisis despiertan en la historia china, y la tensión social y espiritual es su primer síntoma.

Es probable que Jiang Qing trate de responder a la insistencia occidental en la clasificación del confucianismo como una religión. Desde la llegada de los misioneros cristianos en el siglo XVI, las ideas confucianas siempre han sido tratadas como una forma de piedad, lo que manifiesta la incapacidad de los occidentales de comprender cómo una doctrina podría durar tantos siglos sin ser una «religión», como el judaísmo, el cristianismo y el Islam. En 1979, el libro *China y Cristianismo*, organizado por el Frei Leonardo Boff, presentó los análisis de varios pensadores sobre el tema de la religión en China, y el posible diálogo entre el Cristianismo y China<sup>4</sup>. Pese a que representaba un gran avance en términos de conceptos interculturales, la propuesta del libro continuó manifestando la comprensión esencial que China sólo podía ser «penetrada» por el pensamiento religioso. Tal consideración persiste en la actualidad. Con el crecimiento de China en el siglo XXI, la preocupación por la conversión de China al cristianismo ha aumentado de manera exponencial, como se muestra en el caso de Qufu. Además, se produce una disminución gradual de las teorías marxistas del gobierno, y es posible que el vacío ideológico vaya ser llenado por las teorías religiosas,

representadas por grupos con una fuerte acción política, como ha ocurrido en varios países occidentales –caso de Brasil–. La preocupación de Jiang Qing, por lo tanto, parece ser relevante, aunque su propuesta de que el confucianismo sea un tipo de movimiento religioso podría causar horror al propio Confucio, que siempre se preocupaba en formar personas autónomas y críticas. Pero una religión sin dioses, cuya doctrina es la práctica de las costumbres sociales armónicas, parece ser útil en una posible era post-marxista<sup>5</sup>.

#### 4. EL «NUEVO CONFUCIANISMO» POLÍTICO

El proyecto de Jiang Qing, sin embargo, es mucho más amplio<sup>6</sup>. Jiang Qing ve el confucianismo como el sustituto más probable para el marxismo en el futuro de China. Sin embargo, si el confucianismo es una doctrina social y política, que fue establecida en la época imperial – y los chinos no parecen tener ningún interés en regresar a esta era– ¿cómo, entonces, los valores confucianos fundamentales como la meritocracia, la ética política y el sistema de derechos sociales se mantendrán en este nuevo sistema político? Una vez más, Jiang Qing depende de la importación de un modelo occidental, el parlamentario, para resolver el problema<sup>7</sup>.

Se puede decir que China tiene una experiencia importante y significativa con el sistema republicano comunista, que desarrolló el país después del difícil período de la historia de la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. La caída de las instituciones imperiales no solo fue un choque histórico, sino también una oportunidad de renovación que fue bien utilizada. Los chinos mantuvieron, sin embargo, la tradición burocrática, necesaria para dirigir un país de tan grandes proporciones. El Partido Comunista se mantuvo como la única opción de participar en la vida política. Jiang Qing ha propuesto incorporar la idea de mantener una República Parlamentaria participativa, organizada en tres cámaras distintas, representando los más diversos sectores sociales. Una de las características notables del sistema es una cámara principal, formada por elementos que serán elegidos por exámenes públicos y una carrera administrativa consolidada. Esta cámara comportaría la élite intelectual china y tendría el poder de decisión primaria.

Daniel Bell<sup>8</sup>, al examinar la propuesta de Jiang Qing, detecta dos elementos interesantes: primero, que refuerza la tendencia ya existente en la actualidad, de formar los

<sup>3</sup> El Manifiesto, intitulado 尊重中华文化圣地, 筹建曲阜耶教教堂 — —关于曲阜建造耶教 大教堂的意见书 se puede leer, en chino: <http://www.kong.org.cn/bbs2/a/a.asp?b=2&id=85852>

<sup>4</sup> BOFF, L. (Ed.), *China e Cristianismo*, Petrópolis, 1979.

<sup>5</sup> PING, C., «Jiang Qing on the Inevitable and Permanent Conflict between the Christian Faith and Confucian Culture», in RUIPING, F. (Ed.), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, New York, 2011, pp. 163-85.

<sup>6</sup> JIANG, Q., *Op. cit.*

<sup>7</sup> JIANG, Q. & BELL, D. A., *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton, 2012.

<sup>8</sup> BELL, D. A., *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton, New Jersey, 2008; BELL, D. A., «Jiang Qing's Political Confucianism», in RUIPING, F. (Ed.), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, New York, 2011.

cuadros políticos con los expertos técnicos. Casi el setenta y cinco por ciento de los líderes actuales son profesionales en sus campos, lo que se apunta como una de las razones del éxito económico chino. Por otra parte, la formulación de un sistema de este tipo sería cumplir dos características básicas de la mentalidad política tradicional china: la valoración de la meritocracia y la dilución de la democracia. Aunque esta pueda ser una República parlamentaria multipartidista, las grandes decisiones serían tomadas por una élite, cuyo acceso sería por sus capacidades intelectuales y el éxito en los exámenes de ingreso (si este fuera el modelo adoptado). Es evidente, pues, que la posibilidad del ejercicio del poder por el voto democrático (directo o indirecto) está prácticamente excluida de las altas esferas. En el interior del «pensamiento confuciano chino», la propuesta de Jiang Qing tendría sentido: la posibilidad de que alguien no cualificado puede tomar decisiones de gran importancia para el país parece temerario. Sin embargo, su sistema ideal no responde a dos problemas básicos. En primer lugar, los exámenes públicos pueden ser defraudados –como ocurría en la China imperial–, elevando a los que obtenían calificaciones dudosas al poder. Las familias o grupos con recursos financieros pueden intentar eludir este sistema, influyendo en el curso de la contratación pública. Del mismo modo, suponer que una persona con una elevada formación intelectual es también un ser de buen carácter, preocupado por su sociedad y experto en las prácticas humanistas es una de las debilidades insolubles de la doctrina confuciana. El mismo Confucio tenía problemas con los discípulos perezosos o de mal carácter; ¿cómo se supone, por lo tanto, que estas cuestiones se resolverían hoy? La sugerencia de que los miembros de esta cámara serán elegidos por sus capacidades intelectuales reconocidas es aún más vaga y menos aceptable. La solución a este problema está, todavía, en construcción.

Cada vez parece más anacrónico mantener el discurso comunista con la realidad económica de la nueva China. El desarrollo actual está estrechamente vinculado a los cambios graduales en el panorama político de China, y es probable que, en un futuro próximo, sea necesario modificar ciertas características en el sistema a fin de mantener el desarrollo continuo del país<sup>9</sup>. Pero el marxismo chino no es sólo un discurso político, sino que también tiene un carácter social y moral, y se ha propuesto sustituir la vieja cultura de la China imperial por una nueva. ¿Si esta ideología desaparece, qué otro pensamiento ocupará su lugar? Una vez más, el «Nuevo Confucianismo» parece abarcar este aspecto fundamental.

## 5. DOCTRINA SOCIAL DEL «NUEVO CONFUCIANISMO»

De nuevo podemos preguntarnos qué parte de la mentalidad confuciana desapareció de la sociedad china durante el periodo en que Mao Zedong 毛泽东 la combatió con fiereza. La pasión por el estudio, la creencia en el trabajo redentor, la dedicación al aprendizaje, la importancia de la vida en comunidad, todos estos valores ya existían entre los chinos antes del advenimiento del comunismo, y continuarán durante y después del maoísmo.

Sin embargo, el comunismo maoísta forjó reformas importantes en la sociedad. Combatió el sexismo y dio una especial importancia al papel de la mujer en la sociedad. Creó un sistema nacional de educación accesible y de salud para la población. Ha garantizado una serie de derechos sociales y laborales hasta entonces desconocidos para los chinos. El Estado comunista chino aseguraba este amplio conjunto de derechos, pero las reformas operadas desde el gobierno de Deng Xiaoping 邓小平 (1978-1992)<sup>10</sup> han exonerado al gobierno, cada vez más, de asegurar este conjunto de derechos básicos, y se ha trasladado la carga a la población. Por otra parte, la libertad de invertir y actuar de forma autónoma en los ámbitos comercial y económico se incrementó sustancialmente. ¿Cómo, entonces, mantener un conjunto de valores morales que garantizan el orden social en un ambiente competitivo, valores cuya presencia pública es cada vez más restringida?

El renacimiento del confucianismo surge, entonces, como una opción para el sentimiento de desesperanza y abandono, que muchos chinos sufren ahora. Aunque el gobierno es el fundamento de la administración pública, el confucianismo aboga por la participación activa de los individuos en la sociedad a través de su desarrollo personal, la dedicación al trabajo y la familia<sup>11</sup>. La vida comunitaria sería el sistema de compromisos con los amigos, familiares y superiores, defendido desde la época de Confucio, que estableció los límites, los derechos y deberes de cada persona. Así, el discurso ideológico desplaza hacia el individuo las tareas sociales, a fin de asegurar que él sea un agente activo del orden social. Un ejemplo clásico de esto lo encontramos en la cuestión de la relación filial (Xiao 孝), haciendo que sea una obligación de los hijos la responsabilidad de mantener a sus padres en la vejez. Por lo tanto, no se discute un plan de seguridad social. Lo que se discute es que en un país donde cada pareja sólo puede tener un hijo, el hijo tendrá que mantener a sus padres y, si

<sup>9</sup> MITTER, R., *China moderna*, Porto Alegre, 2011.

<sup>10</sup> MARTI, M., *A China de Deng Xiaoping*, São Paulo, 2007.

<sup>11</sup> MADSEN, R., «Confucian Conceptions of Civil Society», in BELL, D. A., *Confucian Political ethics*, Princeton, 2010.

su esposa se encarga de la casa, probablemente, el hombre deberá cuidar de los padres de ella también. La carga económica en este caso es casi insoportable. Esto ha hecho que el gobierno chino recientemente revise sus políticas de natalidad.

El reajuste del confucianismo cotidiano pasa por diferentes niveles. Como hemos visto, Jiang Qing aboga por un retorno a los valores sociales tradicionales por medio de una versión política-religiosa del confucianismo. Debe haber una «creencia» de que estos valores morales sirven a la idea de un orden social más amplio, y por lo tanto es necesaria e indispensable su práctica. Su aprendizaje debe hacerse a través de la educación, mediante la enseñanza de los textos fundamentales del confucianismo como el *Xiaojing* 孝经.

Sin embargo, algunas opciones destacables sobresalen en este contexto. Una de ellas es el uso del confucianismo como una especie de «auto-ayuda» para la vida cotidiana. Así lo demuestra el éxito del libro *Confucio con corazón*, de Yudan 于丹 (论语心得, 2006)<sup>12</sup>. La autora emplea aforismos de Confucio, adaptados al mundo moderno, para ilustrar cómo afrontar situaciones difíciles de la vida y de la vida cotidiana. A menudo, se supone que este género de la literatura no es significativo en la formación cultural, pero no nos debemos confundir. Este libro cumple una función muy importante: hace la transición de las complejidades del pensamiento confuciano clásico para un «Nuevo Confucianismo» de fácil acceso, simple, de uso práctico y aplicable a lo cotidiano. Sus millones de lectores demuestran el interés generado por la asimilación de estos planteamientos, que presentan un confucianismo filtrado, aceptado por la censura estatal, y lleno de consideraciones que van en contra de los problemas de la sociedad contemporánea. Así, el libro de Yudan llega a ser una herramienta educativa eficaz, que prepara al público para el regreso de un confucianismo capaz de enfrentarse a los dilemas de la modernidad.

## CONCLUSIONES

Tal vez por eso, en 2010, el público chino estaba dispuesto a recibir la biografía de Confucio. Las tribulaciones del maestro, su búsqueda de una política correcta y una sociedad ideal lo convirtió en un héroe de nuevo. Junto con los intelectuales, la gente protestó, y lograron impedir la construcción de la iglesia megalómana en Qufu. Todo eso en el orden social más perfecto. El proyecto que Jiang Qing defiende, por lo tanto, no parece inviable, pero, se sustenta sobre una aguda observación de las transformaciones que ha pasado la sociedad. Bajo la supervisión cuidadosa del estado –que parece cada vez más dispuesto a mantener también el ritmo de estos

cambios–, la sociedad china está reanudando gradualmente los estudios confucianos. La lectura de los clásicos chinos ha inspirado a una nueva ola de interpretaciones filosóficas, que nutre el cuerpo de estudiosos del «Nuevo Confucianismo», y los prepara para hacer frente a los desafíos futuros en el ámbito social y político<sup>13</sup>. Podemos entender, por lo tanto, que esta doctrina abarca muchos elementos de nuestras clasificaciones habituales en un sistema unificado. Este sistema pretende que el «Nuevo Confucianismo» sea sociológico, político y, tal vez, «religioso», como lo desean los partidarios de la propuesta de Jiang Qing.

El hecho es que el confucianismo, como una antigua teoría filosófica, ya tiene una amplia recepción en la universidad. En los medios de comunicación de masas, su popularización favoreció la amplia recepción de las propuestas del «Nuevo Confucianismo», sin que sea necesaria ninguna campaña de reeducación. Este movimiento, por lo tanto, parece desarrollarse de forma espontánea, y las propuestas que se presentan tienen la intención de darle una dirección segura, a fin de consolidarlo. No podemos decir cuánto tiempo transcurrirá para que el «Nuevo Confucianismo» se consolide en el poder. También es posible que se produzcan muchos cambios en la dinámica de su instalación. Sin embargo, es seguro que un nuevo e importante cambio va a ocurrir en China en el futuro, y se basará, probablemente, en el «Nuevo Confucianismo».

## BIBLIOGRAFÍA

- BELL, D. A. & CHAINBONG, H., *Confucianism for the modern world*, Cambridge, 2003.
- BELL, D. A., *Confucian Political ethics*, Princeton, 2010.
- \_\_\_\_\_, *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton, 2008.
- \_\_\_\_\_, «Jiang Qing's Political Confucianism», in RUIPING, F. (Ed.), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, New York, 2011.
- BOFF, L. (Ed.), *China e Cristianismo*, Petrópolis, 1978.
- JIANG QING, *Zhengzhi Ruxue* 政治儒学 (*Confucianismo político*), Yucheng, 1991 (2003).
- \_\_\_\_\_, & BELL, D. A., *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton, 2012.
- MAKEHAM, J., *New Confucianism: a critical examination*, New York, 2003.
- MARTI, M., *A China de Deng Xiaoping*, São Paulo, 2007.
- MITTER, R., *China moderna*, Porto Alegre, 2011.
- PING, C., «Jiang Qing on the Inevitable and Permanent Conflict between the Christian Faith and Confucian Culture», in RUIPING, F. (Ed.), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, New York, 2011.

<sup>12</sup> En español: *Felicidad: Confucio para el alma o las claves milenarias para ser feliz*, Barcelona, 2009.

<sup>13</sup> MAKEHAM, J., *New Confucianism: a critical examination*, New York, 2003.