

ENTRE CONFUCIANISMO Y DERECHOS HUMANOS¹:

君人 INDIVIDUO Y REY

Aurelio de Prada García
Universidad Rey Juan Carlos
Madrid

Fecha de recepción 01/06/2011 | De aceptación: 07/06/2011 | De publicación: 25/06/2011

RESUMEN.

En este artículo se aborda la cuestión de China y los derechos humanos desde la perspectiva que, según opinión común, constituye la base de esa cultura: el confucianismo. Una perspectiva que es analizada tanto desde su marco contextual como en sí misma, cotejándola con el concepto de derechos humanos. El resultado de todo ello lleva a la conclusión de que los derechos humanos son ajenos al confucianismo y por ello a la cultura china. Sin embargo, no son necesariamente incompatibles con tal perspectiva hasta el punto de que cabría imaginar una síntesis basada en lo que aquí se llamará 君人: el individuo *jün*, individuo y rey.

PALABRAS CLAVE.

Derechos humanos, confucianismo, humanidad, humanizar, individuo *jün*

ABSTRACT.

In this article we focus on the question of China and human rights from the point of view that, according to common opinion, is at the very basis of Chinese culture: Confucianism. This point of view is analyzed in its contextual frame as well as in itself and related to the human right's concept. The conclusion is that human rights are foreign to Confucianism and, by extension, to the Chinese culture. Ultimately, however, human rights are not necessarily incompatible with that perspective. It is possible to imagine a kind of synthesis between them, what we'll call here 君人, the *jün* individual, individual and king

KEY WORDS.

Human rights, Confucianism, mankind, to humanize, the *jün* individual

¹ Este trabajo es una ampliación de la comunicación presentada a las XXXIII Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía del Derecho, Jaén 2011 y se inscribe dentro del proyecto de investigación "Derechos Humanos en la era de la interculturalidad". Ministerio de Ciencia e Innovación. DER 2008-06063/JURI.

“We have one-fifth of mankind. We are not saying that because we are one-fifth of mankind, our views should be taken good care of, but at least we deserve a chance to express our views on how things in the world should be run.”

Yang Jiechi

“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”

Declaración Universal de los Derechos Humanos, art. 1º.

SUMARIO: 1.- Introducción. 2.- Problemas de método 3.- El marco del confucianismo. 4.- El camino confuciano 5.- Confucianismo y derechos humanos. 6.-Humanizar al individuo. 7.- A modo de conclusión: Individuos y reyes.-

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

1.- Introducción.

No harían falta muchas palabras para demostrar que los derechos humanos constituyen una de las mayores “invenciones”² hechas por Occidente y tampoco sería preciso extenderse demasiado para probar que esa invención se ha considerada tradicionalmente incompatible con los valores fundamentales de otras culturas, singularmente con los islámicos y los llamados “valores asiáticos”³.

² Por utilizar el título con el que se ha traducido la obra de HUNT, L: *La invención de los derechos humanos*. Tusquets, Barcelona 2009.

³ Vid., por ejemplo, las observaciones al respecto de SEN, A. en: *Derechos Humanos y valores asiáticos*.

Incompatibilidad que, sin embargo, a principios de este siglo XXI, en plena globalización, no parece ser tal como, sin ir mas lejos, demuestran las revoluciones que, en el momento en que escribimos, están llevando al colapso de algunos regímenes autoritarios en el norte de África.

Desde luego, no es el primer “despertar democrático”, por así llamarlo, al que asistimos en los últimos tiempos pues esos acontecimientos del norte de África bien pueden considerarse la cuarta ola de democratización que habría experimentado el mundo desde mediados de los años setenta del pasado siglo XX. Olas sucesivas que habrían comenzando con la de las transiciones en Europa Meridional, -España incluida-, a la que habría sucedido la ola democratizadora en Latino-América y, luego, la de Europa central y oriental hasta llegar a la que sacude en estos momentos el Mediterráneo Sur.

Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 35 (2001) p. 129-147.

Podría considerarse la cuarta ola democratizadora, decimos y no del todo bien, pues más que una ola habría de caracterizarse como un tsunami, dado que no sólo se ha propagado por el Mediterráneo Sur sino que amenaza con extenderse por el mar Rojo, el Índico y llegar incluso al Pacífico... alcanzando también a la nueva mega-potencia económica surgida a principios de este siglo, China.

Así las cosas, en las páginas que siguen, se examinarán no todos y cada uno de llamados “valores asiáticos”, -cosa que sobrepasaría con creces nuestras fuerzas-, sino algunos de ellos y en concreto, la perspectiva china, -el modo chino de estar en el mundo, por así decirlo-, para tratar de ver si es o no compatible con esa gran “invención” occidental: los derechos humanos y si esa ola democratizadora que ahora recorre el Norte de África alcanzará o no y en qué términos a ese “quinto de la humanidad” que, por otro lado, ha reivindicado expresamente que merece

ser escuchado sobre cómo ha de dirigirse el mundo, tal y como se recoge en las palabras que encabezan estas líneas ⁴.

Un examen que, por cierto, quizás sirva también para dar cuenta de nuestra propia especificidad histórica europea, explicando por qué los derechos humanos son una invención occidental y, de paso, aclarando la parte que nos corresponde en esas sucesivas olas democratizadora y es que, desde luego, esa comprensión sólo podemos realizarla desde nuestro propio horizonte de praxis ⁵.

⁴ Pronunciadas por Yang Jiechi, ministro de asuntos exteriores chino, en la XXVI conferencia de seguridad celebrada en Munich en febrero de 2010 <http://dm.chineseembassy.org/eng/zyxw/t656702.htm>.

⁵ “Forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado” *fusión de horizontes*”. GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, vol I. Sígueme, Salamanca 1977, p. 453.

2.- Problemas de método.

Yendo a ello, hemos de identificar ante todo esos valores cuya compatibilidad con los derechos humanos tratamos de dilucidar. Algo no difícil, pues hay acuerdo en cuál sea el modo chino de estar en el mundo: el confuciano. Así, es cuestión pacífica la de que si de China quitásemos el confucianismo, su historia y su cultura se harían tan incomprensibles como las de Europa sin filosofía griega y sin cristianismo.⁶ Una afirmación que aquí no podemos desarrollar con la extensión debida. Baste con apuntar que incluso en los momentos en que ha sido perseguido con mayor saña, -caso del “entierro de los letrados” o de la “revolución cultural”-, el confucianismo habría salido fortalecido a la larga ⁷.

⁶ PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*. RBA, Barcelona 2006, p. 7.

⁷ En cuanto al “entierro de los letrados” vid., por ejemplo, OLDSTONE MOORE, J.: “El confucianismo: Orden y virtud.” en SHAUGHNESSY, E. L. (Ed.): *China*, Blume, Barcelona 2008, p. 84 y 85. Sobre la “catástrofe” de la revolución cultural puede verse

Pero para nuestro propósito no es suficiente haber identificado el término de comparación con los derechos humanos sino que hemos de atender una cuestión metodológica que obliga a examinar esa compatibilidad en chino y no en castellano. Una cuestión que puede verse inmediatamente a partir de los caracteres 儒家, *rú jiā* que se vierten al castellano como “confucianismo” o “escuela de los letrados”.

Desde luego, no habría mayores problemas en traducir por “escuela” el segundo carácter, 家 *jiā* “casa”, pues es una composición de 豕 *shǐ* “cerdo”, debajo de 宀 *bǎogài*, “cobertizo” “techo”: el cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar ⁸ y desde ahí, por

ZHANG YINGPIN: *Historia y civilización china*. 中央文献出版社, Beijing, 2006, p. 247. En cuanto a la actual rehabilitación de Confucio, vid. CHIN, A.: *El auténtico Confucio. Vida, pensamiento y política*. Península, Barcelona 2009. p. 30 y ss

⁸ Para la traducción de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Miraguano, Madrid 2006, LI, L.: *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing Language and Culture University Press, Beijing 1993 y McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Tuttle Publishing, Singapore 1999.

extensión de significado, “escuela”. No resulta tan fácil, sin embargo, traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir 儒 *rú* como “hombre que es como la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra” toda vez que el carácter se compone de otros tres: 亻 *rén* “hombre”, 雨 *yǔ* “lluvia” y 而 *er* “planta recién brotada de la tierra”. De modo que cabría la traducción del carácter como “el hombre/los hombres necesarios”, en cuanto la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas.

Así las cosas, si tradujéramos 儒家 por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión por cuanto, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de, por así decirlo, “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre” 亻, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que lleva en un primer nivel

de abstracción a la idea de “hombres necesarios”.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, -término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar-, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa ese punto de vista, ese modo de estar en el mundo, para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico y poder cotejarlo así con el concepto de derechos humanos.

Pero esta conclusión no acaba ahí sino que incorpora un corolario que roza la paradoja. En efecto, como es bien sabido, el chino “siniza”, hace chino, todo lo que toca⁹. Con lo cual, por lo mismo pero a la inversa, a la hora de examinar la compatibilidad ente los derechos humanos y el confucianismo, es obligado

⁹ “FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001. p. 106 y 107.

analizar también el universo semántico que incorpora el concepto de derechos humanos, no en términos alfabéticos, en castellano, sino en chino, en términos ideográficos: 人权 *rén quán* y ello, paradójicamente a pesar de que estemos escribiendo -y pensando- en castellano.

Yendo a ello, el primero de los caracteres es 人 *rén* “hombre”, “individuo”, como se ve casi inmediatamente. El segundo 权, *quán* consta de otros dos: 木 *mù* “árbol”, y desde ahí, madera, rama, palo... y 又 *yòu* “la mano derecha”; con todo lo cual el carácter completo, 权 significaría, literalmente, “mano derecha que agarra un palo”. Así 人权, derechos humanos, en chino, literalmente significa “el palo que un hombre agarra con su mano derecha” o, más abstractamente, el poder de cada hombre y, en efecto, 权 significa “derecho” y también “poder”, “autoridad”.

Podría objetarse que esta traducción -no la nuestra, sino la china- es discutible y que con ella se distorsiona de algún modo la “invención” de los derechos

humanos, reduciéndolos quizás al derecho natural en sentido hobbesiano¹⁰ o al, para algunos, derecho fundamental a portar armas ya que, desde luego, no parece haber mayor problema en hacer una versión actualizada de 人 手 cambiando el palo que sostiene la mano derecha por una pistola o un rifle, de modo que la traducción podría ser “el derecho de todo hombre a portar armas”, una extensión del derecho de todo americano a portar armas¹¹.

Resulta obligado, sin embargo, hacer justicia a la traducción china pues ciertamente incorpora el supuesto básico que permite hablar de derechos humanos: el “individuo”¹², un hombre aislado de los otros¹³. Más aún, incorpora la idea que subyace a ese supuesto: un

¹⁰ HOBBS, Th.: *Leviathan*. Pelican Classics, Middlesex 1974, p. 189.

¹¹ Establecido en la segunda enmienda a la Constitución de los EEUU.

¹² GONZALEZ AMUCHASTEGUI, J.: *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Tirant lo Blanch, Valencia 2004 p. 141 y ss.

¹³ OLLERO, A.: *El Derecho en Teoría*. Thomson. Aranzadi, Pamplona 2007, p. 156

cuerpo humano aislado de los otros cuerpos¹⁴ e incluso de la naturaleza.

Pero, a todo esto, las anteriores consideraciones permiten hacer una primera indagación sobre la compatibilidad del confucianismo y los derechos humanos y es que ya disponemos del universo semántico que ambas expresiones tienen en chino:

“Escuela de los hombres que son como la lluvia para las plantas que acaban de brotar” y “Palo que cada hombre agarra con su mano derecha”

o, algo más abstractamente,

¹⁴ “La autonomía y la empatía son prácticas culturales, no sólo ideas, y por lo tanto son literalmente corpóreas, esto es, poseen dimensiones físicas además de emocionales. La autonomía individual depende de un creciente sentido de la separación y la sacralidad de los cuerpos humanos: tu cuerpo es tuyo y mi cuerpo es mío, y ambos deberíamos respetar la línea divisoria entre nuestros respectivos cuerpos... Para ser autónoma una persona tiene que encontrarse legítimamente separada y protegida en su separación; pero para que esa separación corporal vaya acompañada de derechos, era necesario que la individualidad de una persona sea apreciada de un modo más emocional. Los derechos humanos dependen tanto del dominio de uno mismo como del reconocimiento de que todos los demás son igualmente dueños de sí mismos”. HUNT, L: *La invención de los derechos humanos.*, cit. p. 28 y 29

“Escuela de los hombres necesarios” y “Derecho (poder, autoridad) de cada hombre”.

Así las cosas no parece que confucianismo y derechos humanos sean compatibles, sino que, más bien, pertenecen a dos discursos completamente diferentes. En el primer caso se trata de una “escuela”, de un grupo de hombres, los “necesarios”; no todos los hombres, pues, sino los que son como la lluvia para las plantas recién brotadas. En el segundo caso, se trata del palo que sostiene cada hombre en su mano derecha; cada hombre y, con ello, todos los hombres.

Por lo demás, tampoco se maneja el mismo concepto de hombre, como se sigue de la comparación entre 儒家 y 人 人 donde se utilizan distintos caracteres: 人 y 人, respectivamente. Así en el confucianismo 儒家 se usa el carácter 人 que ciertamente designa el hombre, la persona pero siempre contextualizado, por así decirlo, de modo que en chino este carácter nunca aparece aislado,

separado de otros caracteres, sino siempre con otros formando un carácter¹⁵. Por el contrario en derechos humanos se usa el carácter 人 que siempre aparece aislado y nunca con otros caracteres¹⁶, lo que, por cierto, justifica aún más la traducción de “individuo” que hicimos más arriba.

Esos diferentes conceptos de hombre en ambos discursos se ven reforzados además desde los distintos contextos en los que juegan. En el confucianismo 儒家 se trata de los hombres “necesarios” como la lluvia para las plantas recién brotadas, lo que implica, de un modo u otro, una armonía natural-social en tanto que la “necesidad” de esos hombres, los letrados, es “natural”. Por el contrario, en el caso de los derechos humanos 人 人 hay una actitud agresiva, -o defensiva, según se prefiera-, de cada uno y todos los individuos que desde luego no remite a ninguna armonía natural-social sino, en todo caso, al “estado de naturaleza” de

¹⁵ McNAUGHTON. W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese*. cit. p. 31.

¹⁶ Ibid.

la tradición europea¹⁷. Un estado real o ficticio¹⁸ que, como es bien sabido, se opone al estado social, -político- en cuanto que desaparece para dar lugar a este último.

Habría de concluirse, pues, a la vista de lo anterior, que confucianismo y derechos humanos no son compatibles pero esta conclusión resulta claramente provisional ya que se sigue de los meras denominaciones (o más exactamente de su universo semántico) con lo cual procede dejarla en suspenso y pasar a analizar en detalle todo el universo semántico que el confucianismo incorpora para validar esa conclusión a que acabamos de llegar o, en su caso, llegar a una contraria.

¹⁷ Vid. FASSÒ, G.: *Historia de la Filosofía del Derecho*. Vol. 2 Pirámide, Madrid 1979, p. 64 y 85.

¹⁸ “Pues no es empresa liviana deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no exista jamás y del que no obstante es preciso tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente.” ROUSSEAU, J. J.: “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.” en *Escritos de Combate*, Alfaguara, Madrid 1979, p. 142.

3.-El marco del confucianismo.

Confucianismo venimos diciendo y no del todo bien, pues, al margen del universo semántico que incorpora la expresión, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos¹⁹ y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo²⁰. Un marco previo que, por tanto, hemos de analizar en primer término. Algo que no resulta excesivamente complejo dado que figura en los templos confucianos ²¹:

天
地
君
親
师

¹⁹ CONFUCIUS: *The Analects*. VII,1 Chinese-English edition, Taipei 2006.

²⁰ FOLCH, D.: *La construcción..* cit. p.138.

²¹ CHENG, F.: *La escritura poética china*. Pretextos, Valencia, 2007, p. 29.

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”²². Traducción que, según lo visto, hemos de verificar siquiera sea sucintamente. Yendo a ello, el primer carácter 天 *tiān* significa literalmente “lo que es más grande que un hombre grande”, i.e., el cielo, ya que se compone de otras dos caracteres 大, “grande” (un hombre, 人, - como ya hemos visto a propósito de los derechos humanos 人权 -, con los brazos abiertos, 大, *dà* lo que le hace “grande”), y del carácter 一 *piě* “techo”, encima de 大. Con todo lo cual, el significado de 天 es “cielo”, i.e., lo que es aún más grande que un hombre grande大; lo que está por encima de él, 天 el cielo.

Por lo que toca al segundo de los caracteres, 地 *dì* es una composición de otros dos. El primero, a la izquierda, 土 *tǔ* “tierra”, es un pictograma en el que se ven claramente los dos niveles de suelo y subsuelo del que salen las plantas, mientras que el segundo, a la

derecha 也 *yě* “útero”, es también un pictograma, de historia ciertamente complicada²³, que como tal da la idea de aumentar y, por tanto, tiene asimismo el sentido de “también”. Así las cosas, la traducción literal de 地 sería “suelo que es también un útero”, el suelo madre.

El tercer carácter 君 *jūn* está compuesto también de dos caracteres. El primero de ellos, en la parte de arriba 尹, *yǐn* “mano que agarra un cetro”, como se ve casi inmediatamente, mientras que el segundo carácter, debajo de 尹, es 口 *kǒu* boca y efectivamente se trata del pictograma de una boca abierta como se aprecia a primera vista. De modo que la traducción literal de 君 sería “la boca del que tiene el cetro”, del que tiene el mando, o sea, la boca del que da órdenes y con un primer nivel de abstracción: el monarca, el soberano, el que, teniendo el cetro, manda.

El cuarto carácter 親 *qīn* está compuesto de dos caracteres que a su vez constan de otros dos. El primero de ellos, a la

²² Ibid.

²³ McNAUGHTON. W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese*. cit., p. 32.

izquierda, 亲 *qīn* “íntimos”, “parientes” se compone del carácter 立 *lì* “persona de pie sobre un pedestal”, como se ve casi inmediatamente, encima del carácter 木 “árbol”, que ya conocemos de la expresión 人权, derechos humanos, de forma que el carácter completo significa literalmente “las personas que están de pie en un mismo árbol”, las personas de un mismo árbol genealógico: los parientes.

El segundo de los caracteres que conforman 親, a la derecha, es 見 *jiàn* “ver” como se sigue inmediatamente del carácter que está encima: 目 *mù* “ojo”. En cuanto al carácter inferior debajo de 目, se trata de 儿 *ér* “hijo”, hijo varón -un pictograma de las fontanelas aún no cerradas del todo-, con lo que 見 significaría literalmente “el niño con un gran ojo”, el niño que está mirando, o si se quiere, la “persona que mira”, pues 儿, cuando forma parte de otros caracteres adquiere el sentido de persona. Así las cosas el carácter completo 親 ha de traducirse como “familia en sentido

extenso”, incluyendo las generaciones pasadas que, de un modo u otro, siguen presentes en la medida en que son, literalmente, vistas por sus hijos, por sus sucesores.

Por lo que se refiere al último de esos caracteres, 师 *shī*, está formado asimismo por otros dos caracteres. El primero de ellos, 帅 *shuài*, significa, ante todo, “general” “comandante en jefe” dado que es la representación de una bandera, a la derecha, que dirige a los soldados, de los que se ven dos, a la izquierda, pero, por traslación, significa también “bello”, “hermoso”, “modélico”, aquello a lo que se sigue. El segundo carácter, encima de 帅, es 一 *piě* “techo”, como ya hemos visto repetidamente. Así las cosas el carácter completo ha de traducirse como “maestro”, aquel que dirige a los alumnos bajo techo, siendo su modelo.

Tras lo anterior ya tenemos el universo semántico incorporado en la visión del mundo en que se mueve el confucianismo: 天地君親 仁. Una visión cuyos elementos no son ajenos en

absoluto a nuestra tradición cultural en la que ciertamente figuran la representación antropomórfica del cielo ²⁴, la concepción de la madre-tierra ²⁵, la del monarca con el cetro ²⁶, la presencia de los antepasados ²⁷ y la del maestro/modelo ²⁸ con lo cual, -al menos en lo que respecta al marco en que se inserta el confucianismo-, no parece que la tradición cultural china y la nuestra estén tan alejadas como podría pensarse a primera vista.

Pero la proximidad entre ambas tradiciones no se da en lo que nos toca ya que el carácter 人 individuo, -básico en la concepción de los derechos humanos-, no aparece entre esos

caracteres. Lo cual abunda en la incompatibilidad entre confucianismo y derechos humanos. Una conclusión que, sin embargo y de nuevo, es provisional dado que aún no hemos analizado propiamente la visión del mundo en que se inscribe el confucianismo; lo que aquí hemos denominado el “marco del confucianismo”.

En efecto, podría señalarse con toda razón que hemos obviado una dimensión crucial de ese marco: la secuencial. Una dimensión que hace que los elementos no estén previamente diferenciados, “claros y distintos”, -por decirlo con Descartes ²⁹- pasando luego a relacionarse entre sí, sino que se constituyan en su relación generando al tiempo la secuencia en la que se incluyen³⁰.

²⁴ Así, por ejemplo, en la mitología griega, la figura de Urano. Vid. HESÍODO, *Teogonía*. en Obras y Fragmentos, Gredos, Madrid, 2006, p. 9 y ss.

²⁵ En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente. Vid. HESÍODO, *Teogonía*, cit p. 16.

²⁶ ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid 1985, p.131

²⁷ Vid. por todos, el libro segundo de COULANGES, F. de: *La ciudad antigua*. Iberia, Barcelona 1979, p. 51 y ss.

²⁸ Vid. *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Bibliograf. Barcelona, 1971, p. 288-289.

²⁹ Descartes: *Discurso del método*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, pág. 15.

³⁰ “La continuidad de las partes al todo también se plantea en la reflexión china sobre la relación. Ésta no se ve como un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino que es constitutiva de los seres en su existencia y devenir....” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002,, p. 37.

Más aún, hemos omitido también el hecho de que la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente³¹, de modo que hay ciertamente un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia. Algo que, por lo demás se sigue de la propia lengua china y es que, en efecto 中 *zhōng*, medio/centro no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco³².

³¹ Vid. al respecto, la espléndida introducción de WILHEM. R. a LAO TSE: *Tao Te King* Fontana, Barcelona 2009. especialmente págs. 8 y ss. Vid. también VILÁ, J.: “Introducción” al *YIJING. El libro de los cambios*. Atalanta, Girona 2006, p. 19.

³² “La traducción de *zhong* no deja de resultar problemática y sujeta a malentendidos. A la vez nominal y verbal, el término no indica solo la centralidad espacial que sugiere el sustantivo “medio”, sino también una virtud dinámica y activa. Como sustantivo es la vía justa que indica el lugar adecuado y el momento propicio; como verbo, es el movimiento de la flecha que da en el pleno blanco (representado con la grafía 中). Al igual que el arquero que da en el centro de la diana en virtud de la simple precisión de su gesto, que le proporciona su perfecta y natural armonía con el Dao el *zhong* es pura eficacia del acto ritual.” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit., p. 38

Un punto más importante decimos y una vez más no decimos del todo bien, pues se podría afirmar sin mayores problemas que el punto central, la centralidad así entendida, define a la propia civilización china. En efecto, como es bien sabido, China en chino es 中国, el país 国 *guó* del centro, 中 *zhōng*; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente.

Con todo lo cual, en la serie 天地君親師, cabría ver dos mundos: el natural, formado por el cielo 天 y la tierra 地- y el social, formado por la familia extensa 親 y los maestros 師. Dos mundos integrados³³ por el punto central, por el rey, 君. el que sostiene con su mano el cetro, 尹, inmediatamente debajo del cielo y la tierra, 天地, mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza, - integrándolo en el continuo-, el mundo social, 親師.

Desde luego, no resultan ajenos a la tradición europea ni esa correspondencia

³³ Por decirlo en los términos de FRANKFORT, H.: *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza Universidad, Madrid 1988.

entre naturaleza y sociedad ³⁴ ni el modo en que se unen, por medio del rey, del monarca³⁵, sino todo lo contrario. Pero ello, de nuevo, no ayuda a la compatibilidad sobre la que indagamos. y es que al hecho de que el carácter 人 individuo, no haya aparecido en la serie 天地君親師 se añade ahora la secuencialidad dinámica del marco del confucianismo frente a, por así decirlo, la falta total de secuencialidad de los derechos humanos

Pero esta conclusión es, una vez más, provisional pues hasta aquí habríamos hecho un análisis del marco del confucianismo desde el punto de vista

³⁴ HESIODO; “Trabajos y días”, v 225 y ss. en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid 2006,, p. 76 y 77 y KELSEN, H.: “La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución.”, en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*. Editora Nacional. México 1979.

³⁵ Vid. al respecto, por ejemplo, SOFOCLES, *Edipo Rey* v. 22 y ss. Cátedra, Madrid 2009, p. 204 y también JULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 131 y ss. . Asimismo puede considerarse al respecto el papel simbólico que aun hoy desempeña la Corona, por ejemplo, en la vigente Constitución española del 78, cuyo art. 56.1 establece: “*El Rey es el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia...*”, mientras que el 56. 3 afirma: “*La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad...*”

externo, por decirlo con Hart ³⁶, olvidando el hecho de que esa secuencia es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos. Más aún, algo que vincula³⁷ al fiel, 忠, *zhōng* al que tiene el centro 中 *zhōng* en medio del corazón 心 *xīn*. Con lo cual, ciertamente hemos de modificar la representación del marco del confucianismo con que venimos trabajamos, introduciendo en ella el punto de vista del creyente.

Algo que podemos hacer inmediatamente situando al creyente, al 忠, un espacio por debajo de la secuencia, para ilustrar su vinculación con ella y al tiempo su punto de vista interno:

天

地

³⁶ “Cuando un grupo social tiene ciertas reglas de conducta, este hecho abre la posibilidad de tipos de aserción estrechamente relacionados entre sí, aunque diferentes, porque es posible ocuparse de las reglas como un mero observador que no las acepta, o como un miembro del grupo que las acepta y las usa como guías de conducta. Podemos llamar estos puntos de vista, el “punto de vista externo” y el “interno” respectivamente.” HART, H. LA.: *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México 1980, p. 110 y 111.

³⁷ CHENG, F.: *La escritura...cit.*, p. 29.

君

親

師

忠

Ni que decir tiene, una vez más, que esta visualización no es ajena a la tradición europea pues podría parangonarse perfectamente, por ejemplo, con la experiencia de un católico en la Capilla Sixtina sintiéndose parte de la historia de salvación, por así decirlo, que está viendo o, también por ejemplo, con la de un miembro de la “polis” sintiendo que “la ciudad es por naturaleza anterior a... cada uno de nosotros.”, por decirlo con Aristóteles³⁸.

Pero de nuevo, esa proximidad cultural no ayuda a la compatibilidad que aquí dilucidamos y es que la introducción del punto de vista interno no supone la de un “individuo” 人 sino la de un “creyente” 忠,

³⁸ ARISTÓTELES *Política* 1256 a Instituto de Estudios políticos Madrid 1976, p.4. .

la de alguien que no está aislado sino que forma parte de una secuencia 天地君親師 . Con lo cual y en resumen, parece obligado concluir que el marco del confucianismo, la visión previa del mundo en que éste se inscribe, y los derechos humanos son incompatibles.

Esta conclusión, sin embargo, no es del todo exacta, pues lo que se deriva de lo anterior no es únicamente esa incompatibilidad sino también y paradójicamente la de dos partes de nuestra propia tradición cultural. En efecto, las semejanzas culturales observadas hasta aquí llevan a la conclusión de que el marco del confucianismo sería perfectamente extrapolable a lo que Bobbio³⁹ ha denominado “el modelo aristotélico” mientras que los derechos humanos, en su expresión china, -correcta como vimos -, respondería a lo que también Bobbio ha denominado “el modelo iusnaturalista”⁴⁰.

³⁹ BOBBIO, N.: “El modelo iusnaturalista.”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Debate, Madrid 1991, p. 97 y ss.

⁴⁰ Ibid, p 95 y ss.

Con todo lo cual el análisis de la compatibilidad entre el marco del confucianismo y los derechos humanos habría llevado, paradójicamente, a una confrontación entre dos fases, por así decirlo, de nuestra propia tradición cultural.

Ahora bien, esto no deja de ser un corolario derivado de una conclusión que, una vez más, es provisional pues aún no hemos visto las aportaciones que hace el confucianismo al marco, a la visión previa del mundo en el que se inscribe. Con lo cual procede desatender tan paradójico corolario y pasar a ver tales aportaciones: la enseñanza, el camino confuciano.

4.- El camino confuciano.

Algo que podemos hacer inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”⁴¹:

⁴¹ “Conformando el núcleo del canon confuciano están los “Cinco clásicos” y los “Cuatro libros”. Los primeros son los textos que Confucio solía enseñar a sus estudiantes (la palabra china traducida como clásico

las *Analectas* 論語 *lún yǔ*, cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子, *jūnzǐ*, el “gentleman”⁴², el “hombre de bien”⁴³ el “hombre superior”⁴⁴, el “hombre

significa “urdimbre”): el clásico de los cambios *Yi Jing*, el clásico de los documentos *Shu Jing*, también conocido como el clásico de la Historia) el clásico de la poesía *Shi Jing* el registro del Ritual *Li Ji* y los Anales de primavera y otoño (*Chun Jiu*). Hay un sexto clásico al que se hace referencia, el clásico de la música (*Yue Jing*) perdido durante la dinastía Han...Se considera que los “Cuatro libros” reunidos en un grupo por el especialista neoconfuciano *Zhu Xi* (1130-1200) concentran las enseñanzas de Confucio. En concreto están formados por las *Analectas Lun yu*, una recopilación de dichos y conversaciones del gran sabio chino recogidas por sus discípulos; el *Mencio Mengzi*, las palabras del célebre seguidor del mismo nombre y el *Gran aprendizaje Da xue* así como *Doctrina del medio Zhong yon*, cada uno siendo en principio un capítulo del Registro del ritual. El *Gran aprendizaje* enseña que el primer paso para lograr el orden social es el cultivo y el refinamiento del individuo, y reivindica el ideal del soberano integro desde el punto de vista moral. El tema principal de la doctrina del centro es la interrelación del cosmos y la moral humana, la idea de que los seres humanos y la naturaleza conforman una unidad a través de la sinceridad del esfuerzo. Esos textos fueron las obras centrales de las oposiciones al funcionariado entre los años 1313 y 1905 y al mismo tiempo, constituyen la esencia del neoconfucianismo.” OLDSTONE MOORE, J.: “El confucianismo: Orden y virtud.” cit, p. 82 y 83.

⁴² Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed): *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 25.

⁴³ Así traduce CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit., p. 60.

⁴⁴ Así traducen la expresión LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, Doncel, Madrid 1971, p. 41 y PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*, cit. p. 12

noble”⁴⁵.... y ello en contraposición al 小人, *xiǎo rén* al hombre 人, *rén* “pequeño”, “vil” 小. *xiǎo*. Una contraposición, por cierto, que sigue plenamente vigente en la China de nuestros días⁴⁶.

Pero no procede, abundar en esa vigencia sino examinar el universo semántico de 君子. Yendo a ello, el primero de los caracteres, 君 se recordará que era el central en la serie 天地君親師, y puede traducirse como “rey”. En cuanto al segundo 子 *zǐ* puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”,-hijo varón-ya que, como se aprecia inmediatamente, es el pictograma de un niño pequeño envuelto en pañales. Con lo cual, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”.

En efecto, 君子 no es un término inventado por Confucio sino que ya

⁴⁵ Así traduce FOLCH, D.: *La construcción de China*, cit. p. 153

⁴⁶ Uno de los mayores insultos que puede dirigirse hoy a un chino, tanto a un hombre como a una mujer, es precisamente llamarle 小人, pequeño/a, vil miserable; insulto que suele ir seguido de la coletilla: 我是君子 “yo soy un hombre/una mujer de bien”, un/una 君子.

aparecía en textos anteriores para designar a cualquier miembro de la nobleza⁴⁷. Ahora bien, Confucio manteniendo el uso del término, le da un sentido completamente nuevo: cualquiera, con independencia de que sea o noble por nacimiento, puede convertirse en 君子 y ello por medio de una educación adecuada⁴⁸.

Un sentido que cabe aprehender aún más atendiendo al contexto histórico en que Confucio lo formula: el final de la primera parte de la dinastía de los *Zhou orientales* 东周, en la época de los *Otoños* 秋, caracterizada precisamente por la descomposición del “orden feudal” ⁴⁹ . Una descomposición que acabó en el

⁴⁷ LANCIOTTI, L: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, cit. p. 61, CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit., p. 60 y Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects. New Essays*, cit. p. 25. El término aparece también en LAO TSE. Vid., por ejemplo, *Tao Te King*, Ed. Bilingüe, Tecnos, Madrid 2006 p. 82.

⁴⁸ ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p. 37.

⁴⁹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, cit. p. 137-138. Vid. también: Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed). *Confucius and the Analects. New Essays*, cit. p. 6

“incontrolable horror”, en la “guerra de todos contra todos” del período de los “Reinos Combatientes”, 战国 (463-221 a. C.), quizás una de las épocas más convulsas de la historia china⁵⁰.

Un tiempo, pues, en que se inicia la ruptura del marco del confucianismo: 天地君親師忠 . Ya no había un rey que asegurase la armonía natural-social sino diversos reinos, -los futuros Reinos Combatientes-, que pugnaban entre sí. Diversos 君子 *jūnzǐ*, diversos hijos del rey, -cada uno de ellos con el cetro, 尹- peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos.

La solución de Confucio para esa quiebra del centro armonizador del mundo natural/social no es restaurarlo, sino trasladarlo, repartirlo. Trasladar el centro, el poder a cualquiera de los adeptos a los que ahora, con independencia del nacimiento, se les da también el cetro 尹; se les hace sustentadores de la armonía

natural-social, se les hace literalmente “príncipes” y ello por medio de la educación apropiada.

Con todo lo cual la visión previa del mundo, el marco de confucianismo, resulta ciertamente modificada:

天

地

君

親

師

君

子

Así las cosas, no resulta fácil traducir la expresión 君子, pues no parece haber vocablo en nuestro idioma que recoja todo su universo semántico: “príncipe por educación que armoniza naturaleza y sociedad”, de modo que parece razonable mantener el término tal cual, sin verterlo al castellano, sirviéndonos en adelante de su transcripción alfabética, *jūnzǐ*.

⁵⁰ SMITH; H.: *Las religiones del mundo*. Círculo de Lectores, Barcelona 2001, p. 189.

Ello supone, por cierto, una novedad en nuestro análisis y es que hasta aquí no habíamos encontrado ningún término que no pudiéramos traducir. De modo que ahora, con la aportación confuciana, ha de seguirse no sólo la incompatibilidad de confucianismo y derechos humanos, - incluso a nivel terminológico-, sino también, y paradójicamente, el alejamiento entre dos tradiciones culturales que tan próximas habían parecido hasta el punto de equiparar el marco del confucianismo con el modelo aristotélico-comunitarista, en los términos de Bobbio. Ahora, esas dos tradiciones parecen haberse separado definitivamente.

5.- Confucianismo y derechos humanos.

Pero esta conclusión peca de parcial, pues tal y como se sigue de la comparación entre el marco del confucianismo 天地君親師....忠 y el

confucianismo propiamente dicho, 天地君親師... 君子 la modificación es mínima, -君子por 忠-, manteniéndose la estructura previa en que se integra la enseñanza confuciana y que permitía hablar de tal proximidad cultural.

Más aún, la solución confuciana responde a una situación de ruptura del modelo previo, -el marco del confucianismo-, que, como se ha visto, puede compararse perfectamente con el estado de naturaleza hobbesiano de guerra de todos contra todos. Un “estado de naturaleza” que resulta ser una de las piezas capitales del “modelo iusnaturalista”, -de nuevo en los términos de Bobbio-, que habría acabado por desembocar en la formulación de los derechos humanos⁵¹. Con todo lo cual, más que de ruptura o incompatibilidad tendríamos que hablar de dos soluciones

⁵¹ Vid. al respecto, GARCIA DE ENTERRIA, E.: *La lengua de los derechos*. cit. pág. 57 y ss; PECES BARBA, G.: *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales* Editorial Mezquita, Madrid 1982, así como el capítulo dedicado a la polémica entre Jellinek y Boutmy sobre el origen histórico de los derechos humanos en ROBLES MORCHON, G: *Epistemología y Derecho*. Pirámide, Madrid 1982. p. 219-252.

diferentes ante la quiebra de un modelo previo común.

Dicho ideográficamente, la visión del mundo en la que inscribe el confucianismo y el modelo aristotélico/comunitarista equivalentes *mutatis mutandis*

天

地

君

親

师

忠

no sería sino el marco previo que se habría encontrado en un situación de ruptura (Reinos Combatientes y estado de naturaleza) a la que habrían respondido respectivamente la solución confuciana y la solución iusnaturalista/individualista.

De nuevo, ideográficamente:

天

地

君

親

师

君 人

子 权

Ahora bien, con todo esto tenemos una visión comparativa que no sólo ilustra del punto de ruptura común y de las ventajas e inconvenientes de ambas soluciones, sino que permite, además, establecer nuestro horizonte de praxis, comprendernos como europeos, como inventores de los derechos humanos.

En efecto, la solución confuciana es conservadora: mantiene prácticamente intacto el marco confuciano, la visión previa del mundo en que se inscribe, con la única, –si bien revolucionaria–, modificación de trasladar el cetro/centro, de hacer hijo del rey 君子 *jūnzǐ* a

cualquiera convenientemente educado. Por decirlo en los términos revolucionario/conservadores que exige, la solución confuciana consiste en lo que bien podría llamarse una democratización de la monarquía por medio de la educación, dando la posibilidad a cualquiera, -a todos y cada uno-, con independencia de su nacimiento y por medio de la educación, de convertirse en príncipes, en “hijos” 子 del monarca 君, asegurando así la armonía natural-social rota por los “Reinos combatientes”.

Por el contrario, la solución de los derechos humanos, -la nuestra -, es revolucionaria y sólo revolucionaria. Supone romper el continuo natural-social, que desaparece y pasar a jugar con un único elemento: el poder, el derecho de cada “individuo”. Un individuo típico de la modernidad ⁵² que aparece con la abolición del “régimen antiguo” y

⁵² “El individualismo es un rasgo que está influido y potenciado por los demás y que también influye en ellos y, en todo caso, es la característica más definitoria del tiempo moderno.” PECES BARBA, G.: *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Eudema Universidad, Madrid 1991. p.115.

en efecto, cabe situar históricamente esa ruptura sin mayores problemas en la ejecución de Luis XVI. Un “acto catártico” ⁵³ que, al romper la sacralidad del rey, destruye el todo previo y permite la emergencia del individuo, de un cuerpo humano aislado de los demás cuerpos, valioso en sí mismo, “digno” con independencia de cualquier otra consideración.

Una solución social-natural, conservadora-revolucionaria y una solución individualista revolucionaria, con sus inconvenientes y ventajas, basadas en dos principios incompatibles: la afirmación de la pertenencia a un todo del que se es parte y que depende de la parte frente a la afirmación intrínseca de la dignidad individual. Dos soluciones basadas, pues, en dos antropologías antagónicas. Aunque, quizás, no lo sean

⁵³ “El vértigo de la demostración concluyente de la imposibilidad de coexistencia de los dos principios políticos, el monárquico y el democrático, la absolutización definitiva de éste, finalmente el regicidio un año después como acto catártico de ruptura de la vieja sacralidad del Rey, llevaron a la Revolución hacia todos sus extremos teóricos.” GARCIA DE ENTERRIA, E.: *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*. Alianza, Madrid, 1994. p. 23 y 24.

tanto y quepa establecer una síntesis entre ellas que compense las ventajas e inconvenientes respectivos; quizás ese antagonismo esconde, hegelianamente, un abrazo:

*“Los que pelean se abrazan.”*⁵⁴

Y es que, desde lo visto, podemos simplificar la solución confuciana sin mayores problemas. En efecto, dado que 君子 *jūnzǐ* incluye en sí el centro 君 y por tanto, según lo analizado más arriba, toda la secuencia, podemos reducir la representación ideográfica comparativa entre confucianismo y derechos humanos, esto es:

天
地
君
親
师

⁵⁴ HEGEL: *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970, p. 382.

君 人

子 权

dejándola simplemente en

君 人

子 权

Así las cosas, se puede sintetizar inmediatamente ambas soluciones ya que gramaticalmente no habría ningún problema en sustituir el carácter 子, “hijo”, de 君子, *jūnzǐ*, por el carácter 人, “individuo”, de 人权, derechos humanos, dando lugar a un 君人 un “individuo *jūn*”, sin que podamos dar una traducción completa del término por las razones expuestas más arriba.

Una síntesis que supone, ciertamente, un cambio revolucionario en las dos perspectivas que se abrazan. En cuanto a la de los derechos humanos, -la nuestra-, el individuo 人, sin dejar de serlo, sin perder su dignidad con independencia de cualquier otra consideración, sin perder sus “derechos humanos” pasa a estar integrado en una secuencia en la que

ocupa el centro dado que, por medio de la educación, se le hace rey, se le da el cetro 尹 .

En cuanto al confucianismo, el cambio de 君子, *jūnzǐ*, por 君人, por “individuo *jūn*”, es también revolucionario. Supone aceptar el valor intrínseco del ser humano, la dignidad del cuerpo humano individual con independencia de cualquier otra consideración. Supone aceptar que, aunque el individuo 人 forma parte de la secuencia es valioso en sí mismo, tiene “derechos humanos”.

Pero no procede seguir abundando en ese 君人 individuo *jūn*, al que ha llegado el abrazo entre confucianismo y derechos humanos, pues bien podría objetarse a esa síntesis que se trata de una mera pirueta intelectual toda vez que hasta aquí no hemos hecho mención alguna a la educación, a las virtudes confucianas que permiten a cualquiera convertirse en 君子, *jūnzǐ*. Con lo cual, ciertamente, procede dejar en suspenso todo lo anterior y pasar a examinar esas virtudes.

6.- Humanizar al individuo.

Un examen que podemos simplificar al máximo pues tales virtudes, aún presentes en la China contemporánea: 文, 恕, 德, 孝, 禮... pueden resumirse en una. En la “virtud de las virtudes”⁵⁵, la que hace funcionar todo el sistema⁵⁶, la “gran idea nueva de Confucio”⁵⁷: 仁 *rén* Un carácter que habitualmente se traduce como “humanidad”⁵⁸, “benevolencia”⁵⁹.... si bien con esas traducciones se pierde casi todo su universo semántico como puede seguirse del análisis de los dos caracteres que lo componen.

⁵⁵ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, cit. p. 202.

⁵⁶ “El *Ren*, o humanidad, es la más importante de las virtudes confucianas, la virtud primera el motor que hace funcionar todo el sistema. Cuando esta humanidad se aplica a la familia se traduce en amor filial, y cuando se orienta a las relaciones con los otros da lugar a las normas que regulan el comportamiento social, es decir, a los ritos.” FOLCH, D.: *La construcción de China*, cit. 151.

⁵⁷ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 61.

⁵⁸ KÜNG, H.: *En busca de nuestras huellas*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 153.

⁵⁹ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, cit. p. 202.

El primero de ellos es 一 “hombre”, como se vio más arriba a propósito de 儒家, “confucianismo”, “escuela de los letrados”: “los hombres necesarios como la lluvia para las plantas recién brotadas”. El segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”⁶⁰ como es el caso. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano⁶¹. Un

⁶⁰ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, cit. p. 151.

⁶¹ “El objetivo de aprender es, pues, convertirse en “hombre de bien”. En otras palabras –las de un gran pensador confuciano del siglo XI- “aprender es aprender a hacer de uno mismo un ser humano”. No se podría expresar mejor que ser humano es algo que se aprende y que constituye una finalidad en sí. Es incluso el valor supremo, no hay otro más elevado. Como

aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a un hombre verdaderamente humano”⁶².

Desde luego no procede entretenerse en cuestiones de traducción pues con lo anterior ya podemos afirmar la posibilidad de la síntesis a la que, abrazándose, habían llegado el confucianismo y los derechos humanos: 君人, el individuo *jūn*. En efecto, como acabamos de ver la práctica de 仁, permite a un hombre hacerse verdaderamente humano, con lo cual, desde un punto de vista puramente lógico, no habría problema en, por así decirlo, “humanizar al individuo”: 仁人. En hacer verdaderamente humano a un

todos los pensadores chinos, Confucio parte de una constatación muy simple y al alcance de todo el mundo: nuestra humanidad no es algo dado, sino que se construye y se teje en el intercambio entre los seres y en la búsqueda de una armonía común. Toda la historia humana así como nuestra experiencia individual están para ponernos ante la evidencia de que nunca somos suficientemente humanos y que la posibilidad de superación en este aspecto es infinita.” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 60 y 61.

⁶² FOLCH, D.: *La construcción de China*, cit. p. 151

hombre, a un individuo, que ya tiene una humanidad reconocida/declarada en los derechos humanos.

Con ello, sin embargo, no hemos respondido del todo a la objeción que calificaba de pirueta intelectual la síntesis a que habíamos llegado: 君人, pues aunque sea posible lógicamente, puede que no sea conveniente. Puede que no sea necesaria una “humanización del individuo” que le haga ir “más allá del individualismo”⁶³ y reconocerse parte de un “todo” sin que ello implique pérdida o disminución de los derechos humanos sino todo lo contrario: su afirmación; hacerlos realmente efectivos pero ya no con el palo, -o con el rifle o la pistola, si se prefiere la versión actualizada-, sino con el cetro, con el poder 君 que asegura la armonía social natural.

Ahora bien, no parece ser ese el caso pues esa humanización resulta

⁶³ Por servirnos del título que da P. BARCELONA, a uno de los capítulos de su *Postmodernidad y comunidad, El regreso de la vinculación social*. Trotta, Madrid 1996. p. 111.

especialmente conveniente para nosotros los europeos, los inventores de los “derechos humanos”. Individuos que no sólo hemos tardado casi un mes en responder al genocidio que el coronel Gadafi infringe a su pueblo sino que permanecemos impasibles, ajenos ante guerras bien llamadas “olvidadas” o ante la “abominación que no cesa” del hambre y la miseria en el mundo⁶⁴.

Una actitud consecuente, por lo demás, ya que nos negamos a coger el cetro y preferimos reconocernos inferiores a nuestros representantes, reconocernos literalmente “idiotas”, permitiendo, por ejemplo, que la iniciativa legislativa popular se limite a los asuntos menos

⁶⁴ “Nunca los ricos han sido tan ricos ni los pobres tan pobres. Más de la mitad de la población mundial tiene que conformarse con menos de dos dólares diarios y más de 1300 millones personas intentan sobrevivir con un dólar al día. Cada tres segundos muere un niño por causa ligada a la pobreza y frente a ello cada día se multiplica vertiginosamente la fortuna de los ricos... en EEUU el 1% de los habitantes situados en la cumbre patrimonial disponen de una fortuna superior a la suma de las que tiene los 170 millones de estadounidenses con menos recursos... el patrimonio de las 10 primeras fortunas del mundo es superior a la suma de las rentas nacionales de los 55 países más pobres” VIDAL BENEYTO, J.: *La abominación que no cesa*. El País, 12-09-09.

relevantes, entre los que no figuran, desde luego, los derechos humanos⁶⁵.

Parece, pues, necesario “humanizar al individuo”; parece conveniente un cultivo del 仁 por parte del 人 que le permita adquirir la conciencia de que ningún “yo” puede dar forma a su identidad sin afirmar la diferencia del otro y custodiarla como una necesidad vital⁶⁶. La conciencia de formar parte de una secuencia en la que los derechos humanos de los otros individuos son también mis derechos y en la que dispongo del cetro 尹 para asegurarlos.

⁶⁵ Así el art. 87.3 de la C.E del 78: “Una ley orgánica regulará las formas de ejercicio y requisitos de la iniciativa popular para la presentación de proposiciones de ley. En todo caso se exigirán no menos de 500.000 firmas acreditadas. No procederá dicha iniciativa en materias propias de leyes orgánicas, tributarias o de carácter internacional, ni en lo relativo a la prerrogativa de gracia.”

⁶⁶ “El reconocimiento del diferente, del otro, no es ni un lujo ni una obra de caridad, sino la consciencia adquirida de que yo no puedo dar forma a mi identidad sin afirmar la diferencia del otro y custodiarla como una necesidad vital. Éste es el problema de la búsqueda de un *terreno común* más allá de la abstracción mutiladora del universalismo jurídico y de la economía dineraria. Acerca de este problema urgente debe hacerse la apuesta no sólo de nuestras propuestas políticas sino también de nuestra cultura y nuestros saberes.” BARCELONA, P.: *Postmodernidad y comunidad, El regreso de la vinculación social*. cit. p. 114.

7.- A modo de conclusión: Individuos y reyes.

Así las cosas, puede que la ola que recorre el norte de África, el tsunami que amenaza con llegar hasta China... acabe afectándonos también a nosotros, a los europeos, a los inventores de la democracia, la libertad y los derechos humanos. Puede, incluso, que nos veamos obligados a repensar nuestra identidad y a afirmar además de la individualidad, la realeza. A declarar/reconocer la condición de los seres humanos no sólo como individuos sino también como reyes, como 君人: individuos y reyes.

- ARISTÓTELES; *Política*, Madrid, Instituto de Estudios políticos 1976.
- BARCELONA, P.; *Postmodernidad y comunidad, El regreso de la vinculación social*. Madrid Trotta, 1996.
- BOBBIO, N.: *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1991.
- CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006.
- CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002.
- CHENG, F.: *La escritura poética china*. Valencia, Pretextos, 2007.
- CHIN, A.: *El auténtico Confucio. Vida, pensamiento y política*. Barcelona, Península, 2009.
- CONFUCIO: *Los cuatro libros*. Barcelona, RBA, 2006.
- *The Analects*. Chinese-English edition, 聯經出版事業股份有限公司, Taipei 2006.
- COULANGES, F. de: *La ciudad antigua* Barcelona, Iberia, 1979.
- DESCARTES: *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara, 1981.
- DICCIONARIO LATINO-ESPAÑOL-ESPAÑOL LATINO, Barcelona, Spes, 1964.
- ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid, Ediciones Cristiandad. 1979.
- FASSÒ, G.: *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol. 2, La Edad Moderna*. Madrid, Pirámide, 1979.
- FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001.
- FRANKFORT, H.: *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- GADAMER, H .G.; *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977.

- GARCIA DE ENTERRIA, E.: *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*. Madrid, Alianza, 1994.
- GONZALEZ AMUCHASTEGUI, J.: *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2004.
- HART, H. LA.: *El concepto de Derecho*, México D.F., Editora Nacional, 1980.
- HEGEL: *Filosofía de la historia*, Barcelona, Ediciones Zeus, 1970.
- HESIODO: *Teogonía. Trabajos y días en Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006.
- HOBBS, Th.: *Leviathan*. Pelican Classics, Middlesex 1974.
- HUNT, L.: *La invención de los derechos humanos*. Barcelona, Tusquets, 2009.
- KELSEN, H.: “La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución.” en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*. México, Editora Nacional. 1979.
- KÜNG, H.: *En busca de nuestras huellas*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.
- LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, Madrid, Doncel, 1971.
- LAO TSE: *Tao Te King*. Edición bilingüe. Madrid, Tecnos, 2004.
- LI, L.: *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing. Beijing Language and Culture University Press, 1993.
- McNAUGHTON. W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing, 1999.
- OLDSTONE MOORE, J.: “El confucianismo: Orden y virtud.” en SHAUGHNESSY, E. L. (Ed.): *China*, Barcelona, Blume, 2008.
- OLLERO, A.: *El Derecho en Teoría*. Pamplona, Thomson. Aranzadi, 2007.
- PECES BARBA, G.: *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales* Madrid, Editorial Mezquita, 1982.

- *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General.* Madrid, Eudema Universidad, 1991.
- PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros.* Barcelona, RBA, 2006.
- ROBLES MORCHON, G: *Epistemología y Derecho.* Madrid, Pirámide, 1982.
- ROUSSEAU, J. J.: “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.” en *Escritos de Combate,* Alfaguara, Madrid 1979.
- SEN, A.: *Derechos Humanos y valores asiáticos.* Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 35 (2001).
- SHAUGHNESSY, E. L. (Ed.): *China,* Barcelona, Blume, 2008.
- SMITH, H.: *Las religiones del mundo* Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.
- SOFOCLES: Edipo Rey en *Tragedias completas.* Cátedra, Madrid 2009
- ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects. New Essays,* Oxford University Press, Oxford 2002.
- VILÁ, J.: “Introducción” al *YIJING. El libro de los cambios.* Girona, Atalanta, 2006.
- WILHEM. R.: “Introducción” a LAO TSE: *Tao Te King* Barcelona, Fontana, 2009.
- ZHANG YINGPIN: *Historia y civilización china.* Beijing, 中央文献出版社, , 2006.