

EL 'NUEVO CONFUCIANISMO DE BOSTON'. VERSIONES Y LECTURAS

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: Esta contribución ofrece una exposición analítica de las principales ideas y posicionamientos del llamado 'nuevo confucianismo de Boston', movimiento académico de filosofía política desarrollado en los Estados Unidos de Norteamérica principalmente durante la década de los años 90 del pasado siglo XX. El estudio avanza en dos momentos principales: en primer lugar, presenta una descripción del origen, representantes y contenidos más sobresalientes de ese movimiento filosófico; en segundo lugar, ensaya una demarcación de las principales versiones y lecturas del mismo, según se trate de interpretaciones de carácter más conservador o progresista. La investigación pretende aportar una visión panorámica del estado de la cuestión que contribuya al conocimiento, comprensión y eventual evaluación de esta peculiar propuesta de 'tradición portátil' (portable tradition) y 'tradición deliberada' (deliberate tradition) que, en un mundo ya globalizado, ha llevado a intelectuales norteamericanos de Nueva Inglaterra a inspirarse en las ideas de la milenaria tradición confuciana china.

Palabras clave: estudios asiáticos, filosofía comparada, filosofía política, confucianismo, neo-confucianismo, nuevo confucianismo, tradición exportable, tradición deliberada.

Summary: This contribution offers an analytical report on the main ideas and positions held by the so-called 'Boston New Confucianism', an academic movement of political philosophy developed chiefly during the 90s in the Twentieth Century in the United States of North America. The study advances through two fundamental moves: first, it introduces a description on the origin, representatives, and more relevant contents within that philosophical movement; second, it attempts a demarcation of its mayor readings and versions, according to more conservative or progressive interpretations. The research aims at a general overview on the state of the question that may contribute to the knowledge, understanding, and eventual evaluation of this peculiar proposal of a 'portable tradition' and a 'deliberate tradition' which, in this globalized world, has made U.S. scholars in New England inspire themselves in the ideas of the millennial Chinese confucian tradition.

Key words: Asian studies, comparative philosophy, political philosophy, confucianism, neo-confucianism, new confucianism, portable tradition, deliberate tradition.

Fecha de recepción: 7 mayo de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 1 abril de 2015

1. Introducción

El ‘nuevo confucianismo de Boston’ (*Boston New Confucianism*) es una adaptación posterior y particular del anterior y más amplio ‘nuevo confucianismo’ de raíz china de principios del siglo XX. Por lo general, se denomina ‘nuevo confucianismo’ (*New Confucianism*, 新儒家, *xīn ru jiá*) a un desarrollo del confucianismo (*ru jiá*) que se inició en la China Republicana de comienzos del siglo pasado y que ha resurgido en la China actual de la era post-maoísta. Corriente de carácter fundamentalmente intelectual y culturalista, está influida por las escuelas neo-confucianas de las dinastías Song y Ming, aunque sin llegar a identificarse con ellas.

Algunos especialistas la consideran una propuesta neo-conservadora que aglutina a varias tradiciones chinas, integrando algunos elementos religiosos y afirmando la posibilidad de aplicar a contextos contemporáneos ciertos marcos conceptuales confucianos de análisis y diagnóstico social (como los relativos a la armonía social, política y ecológica) compatibles con el pensamiento racionalista y humanista occidental. Otros especialistas, por el contrario, ven en ella una salida progresista al totalitarismo inmovilista del comunismo oficialista chino.

Las propuestas del ‘nuevo confucianismo’ post-maoísta, en cualquier caso, han centrado en los últimos tiempos buena parte de los debates entre los expertos en estudios confucianos de la China Continental, Hong-Kong, Taiwán y los Estados Unidos. En este último país, los dos grandes focos de discusión han estado ubicados en algunas universidades californianas en la Costa Oeste (sobre todo, entre profesores de ascendencia china) y en las universidades de Harvard y Boston en la Costa Este. Intelectuales de estas dos últimas universidades son los principales representantes del ‘nuevo confucianismo de Boston’ que aquí tratamos.

2. El nuevo confucianismo

Se acostumbra cada vez más a distinguir histórica, conceptual y terminológicamente entre el ‘confucianismo’ clásico original, el ‘neo-confucianismo’ medieval-moderno y el ‘nuevo confucianismo’ contemporáneo o de tercera generación, del que el ‘nuevo confucianismo de Boston’ resultaría ser un injerto tardío y foráneo. Y, al igual que de esas ‘tres generaciones’ mayores en la historia del confucianismo, también se habla de tres generaciones del nuevo confucianismo¹.

¹ Si bien el término inglés más usual para designar a este movimiento es el de ‘*New Confucianism*’, en lengua china existen diferentes traducciones. Hay autores en Taiwán que, enfatizando su continuidad con el anterior neo-confucianismo de las dinastías Song (960-1279 d.C.) y Ming (1368-1644), tienden a emplear la expresión ‘*dāng dài xīn rú xué*’ (‘*Contemporary New Confucianism*’, nuevo confucianismo contemporáneo). Pero la mayoría de los autores de la China Continental, poniendo el acento en el período de modernización posterior al movimiento del 4 de mayo de 1919, suelen usar la expresión ‘*xiàn dài xīn rú xué*’ (‘*Modern New Confucianism*’, nuevo confucianismo moderno). Por otra parte, incluso existen autores que proponen sustituir el término inglés ‘Neo-Confucianism’ por el de ‘Meso-Confucianism’ para designar a las escuelas confucianas de las dinastías Song y Ming, reservando el primero para referirse en concreto a los nuevos confucianos actuales.

La 'primera generación' de los denominados 'nuevos confucianos' (*New Confucians*) surge en las décadas que van de los años 20 a los años 50 del s. XX: desde la fundación del Partido Comunista Chino en 1921 hasta la Revolución Comunista de 1949. Aparece como reacción a los postulados iconoclastas en contra del confucianismo tradicional formulados por el 'movimiento del 4 de mayo' (*Wusi Yùndòng*) de 1919. Este movimiento cultural y político, también conocido como 'movimiento de la nueva cultura' (*Xīn Wénhuà Yùndòng*), se originó a partir de las manifestaciones estudiantiles ocurridas en Beijing en esa fecha y adoptó una posición anti-imperialista que terminó por oponerse a los acuerdos aceptados en ese mismo año por el Gobierno chino en el Tratado de Versalles, que permitían a Japón adueñarse de los territorios de la península de Shandong (Manchuria). El movimiento del 4 de mayo, cantera de la que surgirían los principales líderes sociales y políticos de las siguientes décadas, se extendería por todo el país y marcaría la irrupción del nacionalismo chino, desplazando la atención de la acción cultural a la movilización política y de las élites intelectuales a las clases populares. En general, este movimiento atacaba al confucianismo por considerarlo completamente acientífico e incompatible con el progreso que se necesitaba para la creación de una nueva China.

Entre los nuevos confucianos de la primera generación que contestaron al movimiento del 4 de mayo destacan las figuras de Xiong Shili y Feng Youlan. Xiong Shili (1885-1968) comenzó estudiando el budismo y se aplicó más tarde a la reforma del marco filosófico del confucianismo. Basándose en el pensamiento de la escuela neo-confuciana de Wang Yang-ming (dinastía Ming), desarrolló todo un sistema metafísico para la fundamentación del nuevo confucianismo y defendía la superioridad de la cultura china con respecto a la occidental. Feng Youlan (1895-1990), por su parte, pertenecía a la escuela rival neo-confuciana de Zhu Xi (dinastía Song) y propugnaba renovar la filosofía china sobre la base de las aportaciones de la filosofía occidental moderna.

Una vez instaurada la República Popular China, sin embargo, fueron muchos los intelectuales chinos que optaron por exiliarse en Taiwán, Hong-Kong, Estados Unidos y, en menor medida, Europa. De ellos nacieron los integrantes de la llamada 'segunda generación' de nuevos confucianos, que desplegó su actividad especialmente entre las décadas de los años 50 y los años 70 del siglo pasado. Entre estos nuevos confucianos de segunda generación se encuentran tres discípulos de Xiong Shili: Xu Fuguan (1902-1982), Tang Junyi (1909-1978) y, sobre todo, Mou Zongsan (1909-1995). Éste último era experto en el estudio de las tradiciones filosóficas de la antigua China y mantenía, por ejemplo, que Kant era 'el Confucio de Occidente'. Esos tres pensadores, junto con Zhang Junmai (1886-1969), serían los cuatro autores del 'manifiesto del nuevo confucianismo', texto fundacional que atraería la atención académica sobre este movimiento.

La expresión 'manifiesto del nuevo confucianismo' (*New Confucian Manifesto*), por cierto, apareció por vez primera en dos artículos del diario *Rensheng* de Hong-Kong en 1963 y se volvió de uso común a finales de los años 70. En realidad, hace referencia al ensayo de 1958 publicado por aquellos cuatro autores que se cono-

ce como ‘Manifiesto sobre la cultura china para el mundo’ (*A Manifesto on Chinese Culture to the World*)². Se trata de un escrito que declara una unidad fundamental de la cultura china a lo largo de su historia cuya máxima expresión es el confucianismo. En concreto, se decanta por una interpretación del confucianismo filtrada por el neo-confucianismo de Wang Yang-ming que concluye afirmando la tesis de que, mientras que China debe aprender de Occidente la ciencia y la democracia modernas, éste debe aprender de aquélla los fundamentos de su sabiduría ancestral y de la tradición confuciana en particular.

En las últimas décadas a partir de los años 80, finalmente, la ‘tercera generación’ de nuevos confucianos ha estado encabezada por los alumnos y discípulos de Mou Zongsan. Mou hizo famosa la metáfora del confucianismo como un gran árbol con muchas ramas, señalando la necesidad de que el movimiento del nuevo confucianismo incluyera en la renovación contemporánea del pensamiento confucianista a todos los grandes confucianos del pasado. Un destacado representante de sus seguidores en EE.UU. es el profesor Tu Wei-ming. Es precisamente éste quien más ha divulgado la idea de que el confucianismo se ha desarrollado en las tres etapas del ‘confucianismo Han clásico’, ‘neo-confucianismo Song y Ming’ y ‘nuevo confucianismo contemporáneo’. Los continuadores de la escuela de Mou Zongsan, junto con confucianos occidentales como el profesor William Theodore de Bary, han sido los principales impulsores de la introducción del confucianismo en contextos no asiáticos, principalmente en Estados Unidos. Ésta es la línea que desembocará en la aparición del ‘nuevo confucianismo de Boston’.

3. Versiones del nuevo confucianismo de Boston

Los ‘confucianos de Boston’ (*Boston Confucians*) son, en concreto, el grupo de nuevos confucianos de tercera generación que enseñan desde los años 90 en universidades estadounidenses del área de Boston, Massachusetts. Los más conocidos son el aludido Tu Wei-ming, profesor de filosofía de la Universidad de Harvard, y el profesor de filosofía y teología de la Universidad de Boston Robert Cummings Neville.

Ha sido justamente Neville quien ha acuñado la expresión ‘nuevo confucianismo’ para referirse a quienes mantienen, primero, que el confucianismo no se limita a los reductos de la cultura y la tradición china y, segundo, que es susceptible de ser adaptado (exportado, importado, transportado) con éxito a contextos socio-políticos occidentales. Ésta idea no es privativa de los confucianos de Boston, sino que también la comparten los nuevos confucianos de Beijing, Taipéi, Hong-Kong o Singapur. Por supuesto,

² El título exacto es: TSUNG-SAN MOU, CARSUN CHANG, TANG CHUN-I & HSU FO-KUAN (1958), *A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture* (“Manifiesto por la revalorización de la sinología y la reconstrucción de la cultura china”); en: CARSUN CHANG (1962), *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, Bookman Associates, New York. Se publicó originalmente en 1958 en China y Taiwán con el título chino de “Wei Zhongguo Wenua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan”. El mismo escrito se ha traducido también al inglés con el título de “Declaration on Behalf of Chinese Culture Respectfully Announced to the People of the World” (“Declaración por la cultura china anunciada respetuosamente a los pueblos del mundo”).

existen asimismo confucianos que no se adhieren al nuevo confucianismo, pero que convienen con él en asumir que el confucianismo no es un fenómeno localista desde el punto de vista geográfico y cultural, como tampoco lo son el budismo, el islamismo o el cristianismo. Entre los últimos, se encuentran autores norteamericanos de inspiración confuciana como David Wong, de la Universidad de Berkeley, Joel Kupperman, de la Universidad de Connecticut, y Philip Ivanhoe, de la Universidad de Michigan. En vista de todo ello, la expresión 'nuevo confucianismo de Boston' parece estar más ligada a variables geográficas que a verdaderos contenidos intelectuales³.

Centramos ahora la atención en los representantes de las dos principales versiones del nuevo confucianismo bostoniano: Tu Wei-ming por la Universidad de Harvard y Robert Neville por la Universidad de Boston⁴. Como el confucianismo estadounidense en general y el bostoniano en particular se encuentran especialmente influidos por la labor académica de W. Theodore de Bary, incluimos también alguna información acerca de éste.

El último de ellos, de Bary, nació en Nueva Jersey en 1919 y es profesor emérito de la Universidad de Columbia de Nueva York, donde ha enseñado durante décadas en el Departamento de Estudios Asiáticos, entre otros. Es autor de una extensa bibliografía sobre las fuentes originales de la literatura, la historia y la cultura asiática, sobre todo chinas y japonesas, siendo además mundialmente reconocido como uno de los creadores del campo académico de los estudios neo-confucianos. Su obra se centra en las principales tradiciones intelectuales y religiosas de Extremo Oriente, especialmente el confucianismo chino, japonés y coreano.

En su ensayo más conocido, "Nobleza y civilidad: los ideales asiáticos de liderazgo y bien común" (2004), de Bary desarrolla un intento de demostración de la universalidad de los valores de la cultura del Este de Asia. En otros de sus últimos escritos, donde también sobresalen "Valores asiáticos y derechos humanos: una perspectiva comunitaria confuciana" (2000) y "La gran conversación civilizada: educación para una comunidad mundial" (2013), aborda sobre todo cuestiones relativas a la sociedad civil

³ Cf. el número completo de la revista *Journal of Ecumenical Studies* de Boston de Primavera-Verano de 2003, dedicado al nuevo confucianismo. Sus artículos son: LEONARD SWIDLER: "Preface" / LIU SHU-HSIEN: "Contemporary Confucianism and Western Culture" / LEONARD SWIDLER: "Confucianism for Modern Persons in Dialogue with Christianity and Modernity" / JOHN BERTHRONG: "Boston Confucianism: the Third Wave of Global Confucianism" / ROBERT C. NEVILLE: "Conscious and Unconscious Placing of Ritual and Humanity" / LIU SHU-HSIEN: "Confucianism as World Philosophy: a Response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective" / Q. EDWARD WANG: "The Rise of Modern Historical Consciousness: a Cross-cultural Comparison of Eighteenth-century East Asia and Europe" / ADRIAN HSIA: "Richard Wilhelm's Reception of Confucianism in Comparison with James Legge's and Max Weber's" / ROETZ HEINER: "Albert Schweitzer on Chinese Thought and Confucian Ethics" / BRYAN W. VAN NORDEN: "Mengzi and Virtue Ethics" / LEE H. YEARLEY: "Confucianism and Genre: Presentation and Persuasion in Early Confucian Thought" / LEONARD SWIDLER: "What Christianity Can Offer China in the Third Millennium" / HO WAN-LI: "Jews in China: a Dialogue in Slow-motion" / GALIA PATT-SHAMIR: "Seeds for Dialogue: Learning in Confucianism and Judaism".

⁴ Cf. JOHN BERTHRONG, *Boston Confucianism: The Third Wave of Global Confucianism*: Journal of Ecumenical Studies, BOSTON 2003. JIM KALB, "Confucius Today"; en <http://turnabout.ath.cx:8000/node/16>. BOSTON 2004. KWOK YENNI, "You Can't Kill Confucius": *Asian Sentinel*, 12/12/2007.

y los derechos humanos en China. Podemos decir que de Bary es un erudito confuciano occidental⁵.

3.1. *El nuevo confucianismo en versión de Tu Wei-ming*

Por su parte, Tu Wei-ming nació en Kunming (en la provincia china de Yunnan) en 1940. Se graduó en la Universidad Tunghai de Taiwán y se doctoró en Historia y Lenguas Asiáticas en Harvard. Ha sido profesor de Historia y Filosofía China en el Departamento de Lenguas y Civilizaciones Asiáticas de la Universidad de Harvard, además de director del Instituto Harvard-Yenching, directivo del East-West Center de Hawái y miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias. También ha enseñado en las universidades de Princeton, Berkeley, Beijín, Taiwán, Hong-Kong y París. Ha escrito más de una treintena de obras en chino e inglés, buena parte de ellas como editor y colaborador (con W. Th. de Bary, entre otros)⁶.

El Prof. Tu se opone a la usual caracterización del confucianismo como una doctrina jerárquica, dogmática, autoritaria y misógina. Califica de simplista y concordista la opinión de que la tradición china es el resultado directo de la triple conjunción del confucianismo, que enseña a vivir en sociedad, el taoísmo, que enseña a vivir en la naturaleza, y el budismo, que enseña a vivir con uno mismo, sosteniendo que las tres enseñanzas anteriores se encuentran todas ellas ya contenidas en el pensamiento y la

⁵ Obras importantes, de entre las muchas escritas por W. TH. DE BARY, son: *The Great Civilized Conversation: Education for a World Community*, Columbia University Press, Nueva York 2013. / *Self and Society in Ming Thought*, ACLS Humanities E-Book, 2011. / *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004. / *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard UP 2000. / *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, CUP 1991. / *The Trouble with Confucianism*, Harvard UP 1991. / *Eastern Canons: Approaches to the Asian Classics*, CUP 1990. / *Message of the Mind in Neo-Confucianism*, CUP 1989. / *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*, University of California Press, L.A. 1989. / *East Asian Civilizations: a Dialogue in Five Stages*, Harvard UP 1988. / *The Liberal Tradition in China*, Chinese University of Hong-Kong Press, Hong-Kong 1983. / *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*, CUP 1982. / *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-And-Heart*, CUP 1981. / *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, CUP 1979. / *Unfolding of Neo-Confucianism*, CUP 1975. / *Self and Society in Ming Thought*, CUP 1970. / *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, Random House, Nueva York 1969. / *Approaches to Asian Civilizations*, CUP 1964. / *Guide to Oriental Classics*, CUP 1964.

⁶ Los principales escritos de Tu W.-M. son: XIN-ZHONG YAO & WEI-MING TU, (EDS). *Confucian Studies* (vols. 1-4), Routledge, Londres 2010. / WEI-MING TU, & MARY EVELYN TUCKER, (EDS), *Confucian spirituality* (vols. 1-2), Crossroad, Nueva York 2004. / WM. DE BARY, THEODORE & WEI-MING TU, (EDS), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, Nueva York 1998. / WEI-MING TU (ED). *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996. / *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford University Press, Stanford CA 1994. / *China in Transformation*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994. / *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, State University of New York Press, Albany 1993. / *Confucianism in Historical Perspective*, Institute of East Asian Philosophies, Singapur 1989. / *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany 1989. / *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, State University of New York Press, Albany 1985. / *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Federal Publications, Singapur 1984. / *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Boston 1978. / *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth*, University of California Press, Berkeley CA 1976. / JAMES T. C. LIU & WEI-MING TU, (EDS). *Traditional China*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1970.

práctica confucianas. Estudiando las transformaciones modernas del humanismo confuciano, Tu presenta una versión fundamentalmente 'holística, integradora y espiritual' del mismo. En su opinión, la tradición confuciana, con su idea de que todos los seres humanos tienen la capacidad de ser sabios, posee un marcado espíritu crítico. Ese criticismo estimula un proceso permanente de 'aprendizaje-desaprendizaje-reaprendizaje' que es lo contrario de una aceptación dogmática de la tradición. Sería un ejemplo paradigmático de lo que otros autores han denominado 'tradición deliberada', en oposición a una 'tradición dogmática' o acrítica.

Además, Tu está convencido de que, aunque es cierto que el confucianismo aspira sobre todo a la transformación del mundo aquí y ahora, también admite una lectura espiritual y naturalista de implicaciones éticas y políticas que se fundamenta en principios universales o universalizables. En particular, piensa que los Estados Unidos de Norteamérica aprendieron en su momento la lengua y la literatura de Inglaterra, la democracia de Francia, y la ciencia y la tecnología de Alemania, hasta convertirse hacia mediados de s. XX en una 'cultura maestra' (*teaching culture*), capaz de exportar ideas, tecnología e instituciones por todo el mundo. Es tiempo ahora, a su entender, de que la cultura estadounidense sume a las aportaciones anteriores su particular aprendizaje del espíritu crítico propio de la tradición confuciana, si es que quiere recuperar su posición aventajada entre las 'civilizaciones maestras' del mundo actual. Para ello, exhorta a los norteamericanos a renovar su compromiso con la cultura aprendiendo de otros y observando la realidad desde perspectivas múltiples y con enfoques interdisciplinares. El estudio de la lengua y la cultura china le parece una manera idónea de promover esa clase de aprendizaje. Puede decirse que Tu es un confuciano chino al que le interesan de manera central los problemas de la sociedad democrática y multirracial norteamericana.

Tu Wei-ming reflexiona sobre la revitalización de la tradición confuciana en la China contemporánea. Los eslóganes comunistas recientes suelen subrayar la importancia del patriotismo, la solidaridad o la disciplina acudiendo a formulaciones proverbiales de marcado espíritu confuciano. Las celebraciones por el nacimiento de Confucio, en las que participan autoridades nacionales, provinciales y locales, cada vez son más importantes en diferentes provincias del país. Se extiende la idea de que, aunque China es un país comunista, eso no quita el hecho de que la mayoría de las creencias y costumbres allí existentes se basan en la cultura tradicional.

Tu señala que la recuperación de Confucio resultaba inconcebible hace apenas diez o quince años y la pone en relación con la nueva situación creada por el reconocimiento internacional de China como potencia económica de primer rango. Debido a ello, la voz de los ciudadanos chinos se ha hecho más audible a nivel mundial y de eso se han vuelto más conscientes esos ciudadanos mismos. Emerge así la pregunta por la renovación de la identidad cultural china. Según el Prof. Tu, China tiene dos opciones ante sí: puede intentar construir su identidad cultural apelando al orgullo nacional, volviéndola así más chovinista y nacionalista, pero también puede adoptar un formato abierto y pluralista con un alto grado de flexibilidad, capaz de responder a las complejidades del mundo actual.

Además, Tu analiza el reflujo del confucianismo fuera de China. A comienzos del s. XX, buena parte de los intelectuales chinos acusaba al confucianismo de haber constituido el dogma político de los gobiernos imperiales y haber causado los mayores males. La posterior revolución comunista lo condenó por transmitir valores feudales. Más tarde, la revolución cultural destruyó los templos confucianos y denunció a los traidores por ser ‘seguidores de Confucio’. En todo ese tiempo, empero, el pensamiento confuciano sobrevivió en el área periférica de la China Continental y en el Continente Norteamericano. Allí surgieron los primeros atisbos del nuevo confucianismo, subrayando la idea de que el pensamiento chino debía incorporar elementos del pensamiento occidental tales como la democracia y los derechos humanos. Décadas más tarde, a finales de siglo, los confucianos de Boston han jugado un papel principal a la hora de extender esas reflexiones en Occidente y han hecho evolucionar al confucianismo fecundándolo con el pensamiento de los filósofos occidentales. Tu, por ejemplo, admite estar él mismo influido por Agustín y Kierkegaard. Como en el pasado hicieran con ciertas categorías del budismo los neo-confucianos de las dinastías Song y Ming, él se ha atrevido a introducir en el confucianismo la categoría judeocristiana de ‘salvación’.

Desde sus orígenes en la época de los reinos Combatientes, en cualquier caso, el confucianismo brilla como propuesta humanizadora sobre todo en tiempos históricos convulsos. Con sus enseñanzas sobre la armonía, la benevolencia, la virtud y la justicia, proporciona un marco de esperanza que, con su énfasis en el buen gobierno y las relaciones sociales, se muestra compatible con ciertos rasgos del comunismo y con determinados desarrollos democráticos. Tu advierte de que una alianza del nuevo confucianismo con aquél podría resultar negativa a largo plazo para éstos últimos. Pero niega que el confucianismo sólo verse sobre el autoritarismo y el culto al *status quo*. Para los partidarios de un régimen establecido dado, las ideas confucianas deben ser empleadas sabiamente para el fortalecimiento del Gobierno, mientras que, para los intelectuales críticos comprometidos, esas mismas ideas deben conducir a avances democráticos. Por lo demás, este profesor de Harvard pone uno de los pilares de la democracia en la razón pública, ligada a la libertad de expresión, viendo en ella una fibra fundamental de la renovación del confucianismo.

3.2. *El nuevo confucianismo en versión de Robert C. Neville*

Finalmente, Robert Neville, nacido en St. Louis (Missouri) en 1939, es un filósofo y teólogo de denominación metodista especializado en estudios asiáticos e interdisciplinarios. Es profesor de filosofía, fenomenología de la religión y teología en la Universidad de Boston. Autor de numerosos libros y artículos de variada índole, ha sido durante buena parte de su carrera decano de la Escuela Universitaria de Teología de Boston y también de la Facultad de Humanidades y Bellas Artes de la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, habiendo impartido asimismo docencia en las universidades de Fordham y Yale. Entre sus muchos cargos académicos, ha sido presidente de la Sociedad Internacional de Filosofía China, de la Academia Americana de Religión, de la Sociedad Americana de Metafísica y de la Asociación de Escuelas Teológicas Metodistas Unidas. Su trabajo más conocido es “El confucianismo de Boston:

Una tradición portátil en el mundo moderno reciente” (2000), donde argumenta la legitimidad y desarrolla las potencialidades de este movimiento⁷.

A Neville se le conoce sobre todo como especialista en el estudio de las religiones, principalmente por su labor comparativa. Apoyándose en la noción de ‘vaguedad’ (*vagueness*) de Charles S. Peirce, desarrolla una teoría contrastativa que establece una serie de ‘categorías vagas de comparación’ (*vague categories of comparison*). Las categorías vagas o difusas son aquellas categorías del pensamiento que quedan abiertas a una diversidad de especificaciones mutuamente incompatibles a fin de dar eventual cabida a interpretaciones susceptibles de entrar en conflicto entre sí. (Por ejemplo, la proposición “todos los gansos son negros” especifica la proposición vaga “todos los gansos son de color” de tal forma que contradice la proposición “todos los gansos son blancos”). Según Neville, un uso inteligente de este tipo de categorías puede contribuir a establecer comparaciones y análisis contrastivos que respeten la integridad y la diversidad de las diferentes tradiciones religiosas y culturales.

La obra de Neville en religión comparada y en filosofía sistemática pretende interpretar la tradición cristiana de manera que respete y se acomode a mentalidades no cristianas. Afirma la posibilidad de interpretar la doctrina de la *creatio ex nihilo* siguiendo la siguiente argumentación: 1. ser es estar determinado; 2. estar determinado es entrar en contraste con otras determinaciones en algún contexto de relevancia mutua; 3. el último de los contextos de relevancia (el que fundamenta las múltiples determinaciones del ser) es la pura indeterminación; 4. así pues, todas las cosas son lo que son en virtud de su contrastabilidad con la indeterminabilidad; 5. eso significa que todas las cosas son a partir de la nada (de lo no-cosa); 6. en conclusión, todo ha sido producido o creado *ex nihilo*. Contra la extendida versión de la creación a partir de la nada asociada a las formulaciones personalistas del teísmo cristiano, la versión de Neville explora la categoría vaga de un Creador que se limita a ser el fundamento indeterminado de los seres. Desde esa posición, el pensamiento puede ensayar juegos de paralelismos, convergencias y divergencias entre budismo, taoísmo y confucianismo, por ejemplo, y de todos éstos con el cristianismo u otras religiones.

Neville ve en el confucianismo una filosofía mundial. De hecho, ha sido él quien (medio en serio, medio en broma) ha hecho famosa la expresión ‘nuevo confu-

⁷ Entre los escritos de R. C. NEVILLE, además de artículos sobre temáticas tan variadas como la neurociencia o la bioética, se encuentran los siguientes libros: *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, Albany 2000. / *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*, State University of New York Press, Nueva York 2008. / *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry*, State University of New York Press, Albany 1981. / *Soldier, Sage, Saint*, Fordham University Press, Nueva York. / *The Highroad Around Modernism*, State University of New York Press, Albany. / *Behind the Masks of God*. State University of New York Press, Albany 1991. / *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*, State University of New York Press, Albany 1968. / *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, Seabury Press, Nueva York. / *Realism in Religion: A Pragmatist's Perspective*, State University of New York Press, Nueva York 2009. / *The Cosmology of Freedom*, Yale University Press, New Haven CT. / *Eternity and Time's Flow*, State University of New York Press, Nueva York. / R. C. NEVILLE (ED), *Religious Truth, Ultimate Realities and The Human Condition* (3 vols.), Boston University Press, Boston 2001.

cianismo de Boston' en cuanto que una 'manifestación no asiática' de la tradición confuciana. El confucianismo es, para él, una tradición 'portable' (exportable, importable, transportable), como también lo han sido, por ejemplo, el platonismo o el cristianismo, que se pueden practicar fuera del marco de las raíces griegas o judías en que se originaron. El confucianismo, en definitiva, se convierte a sus ojos en una filosofía que es posible adaptar con éxito a los contextos occidentales, por lo que no debe quedar confinada al ámbito de la cultura y la tradición china. Se puede decir que Neville es un cristiano occidental especialmente interesado en las tradiciones confucianas.

Robert Neville lleva varias décadas estudiando el pensamiento confuciano desde el campo de la filosofía comparada. En concreto, escribe sobre la función y el papel que un confucianismo renovado puede ejercer en el mundo actual. Su colección de ensayos '*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*' (2000) es la mayor argumentación conocida en favor del confucianismo de Boston. La obra se concibe como una toma de conciencia de la aportación que el confucianismo está comenzado a provocar para el desarrollo de una 'filosofía comparada global y ecuménica' hoy. Tras preguntarse si en el mundo actual se pueden dar verdaderos movimientos filosóficos transculturales, Neville termina defendiendo que la tradición confuciana en sentido amplio se puede transportar desde su tierra nativa intelectual asiática a los horizontes del discurso filosófico contemporáneo occidental.

El confucianismo ya fue durante siglos en el Este de Asia una filosofía internacional con modulaciones chinas, coreanas, vietnamitas y japonesas. Pero la movilidad e internacionalidad del confucianismo sigue viva en nuestro tiempo con una sabiduría acumulada que puede estimular y enriquecer el desarrollo de una filosofía global dialógica. El examen de cuestiones tales como la concepción confuciana de la existencia, la espiritualidad confuciana o el sentido confuciano del sí-mismo muestran cómo la tradición confuciana completa debe ser estudiada por cualquiera que desee alcanzar una visión libre de chovinismos y compatible con el carácter polimórfico del mundo actual.

Neville atiende de manera especial a la noción de 'portabilidad' (*portability*) en sentido comparativo. Primero, en sentido sincrónico, el confucianismo es culturalmente portátil, esto es, capaz de trascender las divisiones culturales (su ejemplo preferido es la teoría de la acción ritual de Xunzi). Los investigadores occidentales, de hecho, llegan a aprender del confucianismo aspectos importantes que favorecen los enfoques transdisciplinares ecuménicos. Segundo, en sentido diacrónico, el confucianismo es temporalmente portátil, es decir, capaz de trascender el distanciamiento histórico. Lejos de resultar una pieza fosilizada del pasado asiático, el confucianismo ha demostrado su aptitud para crecer, transformarse y reformarse durante más de veinticinco siglos.

En su opinión, en el seno de la filosofía global contemporánea cabe una lectura creativa confuciana de la literatura taoísta y budista. Más aún, el confucianismo es hoy en día un movimiento todavía más global de lo que significó en el pasado. En su historia y evolución se incluyen las aportaciones de eruditos coreanos, vietnamitas y japoneses. Entre los ss. XVI-XVIII, en efecto, en mayor medida que los escritores chinos, las obras

más originales de la filosofía confuciana las escribieron pensadores coreanos y japoneses. Y ahora, las ideas confucianas se divulgan fuera de sus confines asiáticos. Así que el confucianismo puede a la vez reactualizar la rica diversidad de su pasado asiático y conectar originalmente con lo mejor de la filosofía global.

4. Lecturas del nuevo confucianismo de Boston

Existen lecturas, comentarios e interpretaciones bien distintos acerca del nuevo confucianismo contemporáneo, el bostoniano incluido. Veamos, sin pretensiones de exhaustividad, algunos ejemplos de interés.

4.1. Lectura de John Berthrong

Desde el mismo Boston se pronuncian John Berthrong, Jim Kalb y Daniel Bell. En primer lugar, John Berthrong conoce muy bien el nuevo confucianismo en versión de Neville, estando como éste en la órbita de la Universidad de Boston⁸. Según él, los pioneros de la revitalización del confucianismo en los terrenos de la filosofía comparada y la filosofía global han sido sobre todo los 'confucianos de la diáspora', autores recientes que escriben en inglés como Tu Wei-ming, Wing Tsit-chan, Liu Shu-hsien, Zheng Chong-ying, Julia Ching o Antonio S. Cua (sin olvidar a otros especialistas que escriben en francés, alemán o español). Ellos son los principales responsables del rebrote internacional del nuevo confucianismo (su tercera generación). Pues bien, tanto estos confucianos nuevos de la diáspora como sus colegas afincados en China se toman en serio las aportaciones de autores norteamericanos como Neville o de Bary, entre otros. A su parecer, este hecho prueba que tales autores encajan por derecho propio en la línea trazada por todos aquellos que en los últimos dos milenios y medio han promocionado y diversificado el '*Dao* confuciano'.

No obstante, Berthrong señala dos puntos problemáticos acerca de este confucianismo de nuevo cuño. El primero tiene que ver con la dificultad de determinar quiénes son los portavoces autorizados o competentes a la hora de detallar los perfiles de una renovación de la tradición confuciana. El segundo es el de la ubicación socio-política (que no geográfica) del confucianismo de Boston, esto es, si se trata sólo de un exótico 'trasplante académico' procedente de Asia-Pacífico o si tiene de verdad posibilidades de florecer en las sociedades de los países del Atlántico. Ninguno de esos dos puntos se pueden responder a estas alturas sin caer en la futurología o la adivinación, pero dada la creciente interconexión entre los universos culturales del Este de Asia y el Norte del Atlántico, lo lógico es que la filosofía y las demás disciplinas no se queden al margen de los demás intercambios e interacciones transculturales de alto nivel.

No hay duda de que en el último siglo se ha producido un repunte del confucianismo y de que el nuevo confucianismo ha ingresado en marco intelectual de la filosofía

⁸ Cf. JOHN BERTHRONG, (2003), *o. c.*

y la religión recientes del área del Atlántico Norte. Lo que no es ni mucho menos tan evidente, como critican los escépticos, es si eso significa que la vida cultural china se vaya a ver abocada a estar liderada de facto por una nueva y fecunda forma de confucianismo entroncada en su matriz asiática tradicional. Ni tampoco está nada claro que el presente interés académico y político por el ‘camino confuciano’ se vaya a extender más allá de las fronteras de los especialistas occidentales o de los nuevos letrados de la China actual.

Sí está comprobado que en las últimas décadas se asiste a una notable revitalización del budismo en China y Taiwán, así como entre los chinos de la diáspora. El alcance de la recuperación del confucianismo, sin embargo, parece hallarse todavía a mucha menor escala. En cualquier caso, no se puede decir que el confucianismo no sea objeto de investigación a comienzos del s. XXI. Hasta finales del régimen de Mao, es verdad que había poca interacción entre los intelectuales chinos y el resto del mundo. En las últimas tres o cuatro décadas, no obstante, el aislamiento ha dado paso a situación nueva. Estudiosos de toda Asia visitan Estados Unidos y Europa para participar en conferencias y seminarios. El tráfico es todavía mayor entre los intelectuales chinos de la diáspora. Y expertos y estudiantes norteamericanos y europeos visitan y viven en todas partes de China, manteniendo un vigoroso diálogo con los colegas de este país. Se traduce y edita una ingente literatura especializada y divulgativa que es leída y estudiada a ambas orillas del Pacífico.

Para Berthrong, finalmente, los dos principales focos del confucianismo estadounidense atlántico, el ‘confucianismo de Boston’ y el ‘confucianismo de Columbia’ (vinculado éste al legado neoyorkino de W. Th. de Bary), son sólo una muestra más del alcance global del confucianismo como voz significativa para los estudios comparados del futuro. Por encima de las reticencias de numerosos confucianos asiáticos a reconocer al confucianismo norteamericano como una filosofía auténticamente ‘ruista’ (o sea, compatible de algún modo con las doctrinas confucianas del *ru-jia* o ‘escuela de los letrados’), es un hecho que cada vez hay más conocedores del pensamiento confuciano en mayores zonas del globo.

4.2. *Lectura de Jim Kalb*

En segundo lugar, Jim Kalb ofrece una mirada sobre el movimiento bostoniano desde el campo católico⁹. Este comentarista se lamenta de que la admiración individual que el confucianismo se ha ido granjeando entre destacados intelectuales norteamericanos no se haya visto correspondida con ninguna influencia apreciable en el pensamiento político de su país. Esa falta de atención ha privado a éste último de un importante legado filosófico, el confuciano, que intenta establecer la manera operativa de promover un estilo de vida práctico de contenido altamente ético partiendo de los elementos básicos que se encuentran en cualquier sociedad, como son los impulsos naturales del ser humano, los mitos y tradiciones de la colectividad o las tareas ordinarias de la vida

⁹ Cf. JIM KALB, (2004), *o. c.*

cotidiana. En nuestras sociedades actuales, no obstante, también resultan necesarias aquellas mismas cosas que en la suya demandaba Confucio: integridad personal, lealtad, educación, compromiso público...

La metodología confuciana confía más en la autoridad moral que en el poder gubernativo, siendo especialmente útil para tiempos que atraviesan conflictos políticos fundamentales, aunque más por los ideales que preserva que por los resultados inmediatos. Kalb piensa que, además, su sencillez y flexibilidad la hacen compatible con cualquier interpretación razonable de las principales tradiciones americanas. Aunque esa compatibilidad no sea siempre fácil de encontrar, el confucianismo nos recuerda la lección de que los ideales pueden resultar cruciales a la larga. Tratar de reformar la vida pública puede volverse más importante que calcular las probabilidades de éxito. La estrategia confuciana de que, en tiempos de confusión, la vida política se debe basar en la moralidad cotidiana (debe estar sometida a una ética de mínimos) tiene la ventaja de poder ofrecer directrices sin dogmas. Desde el punto de vista de la política occidental contemporánea, sin duda, tiene también la desventaja de no poder ser adoptada por ningún partido ni aplicada en ninguna legislación.

La ética confuciana pide sobre todo un cambio de actitud ante lo público, cosa que sólo es posible propiciar mediante la excelencia y el ejemplo, pero que es imposible de imponer. Es ésta una exigencia de carácter formal e incluso procedimentalista, con todos los límites que ello implica. Pero el formalismo político confuciano se centra en resolver los problemas sociales reales contraponiendo la ética a la violencia: los principios de la vida pública deben estar fundados moralmente. No debe haber una separación absoluta entre la moral privada y la política estatal: ésta debe apoyar el orden moral aceptado en aquello que resulte relevante. Más aún, el elemento confuciano puede contribuir a abrir una vía intermedia entre la anarquía total y la plena sistematización de la sociedad. El que ese intento pueda resultar igual de fallido que el de Confucio y sus discípulos en el período de los Reinos Combatientes no impide tampoco que pueda salir airoso de manera parecida a como la filosofía confuciana sobrevivió a la tiranía del emperador Ch'in.

Kalb también señala que los principales ataques en Norteamérica al nuevo confucianismo bostoniano provienen del lado del liberalismo político, acusándolo, sencillamente, de conservadurismo. Los liberales actuales defienden una serie de valores que son más bien anti-confucianos: desean basar el orden social en una igualdad de derechos y deberes por parte de los individuos para con la sociedad en su conjunto, prefieren tratar a la célula familiar como un acuerdo sentimental o contractual privado entre sus miembros, desestiman el respeto a la tradición por no sentirse cómodos con ninguna forma de conocimiento sapiencial que no pueda ser verificada, etc. Como consideran que el bien político equivale a la satisfacción de las preferencias actuales, se niegan a admitir que las preferencias se pueden cultivar y que los más cultivados puedan desempeñar un papel social o político más destacado que otros. Las principales divergencias entre liberalismo y confucianismo radican, en definitiva, en su diferente comprensión del propósito del orden social y de los medios para lograrlo. El primero

tiende a concebir el orden social como la satisfacción máximamente igualitaria de las preferencias individuales y a perseguir ese objetivo mediante una administración centralizada uniforme. El segundo, en cambio, concibe el orden social como la ordenación de las relaciones humanas de acuerdo con principios normativos irreductibles a deseos actuales y sostiene que ese objetivo sólo se puede realizar mediante el liderazgo ético y el esfuerzo moral de las personas.

Para terminar, Kalb encuentra una serie de paralelismos dialécticos entre el confucianismo y el cristianismo. Uno y otro pueden hoy ayudarse a defender el principio de que la moralidad no debe reducirse a la simple organización de preferencias individuales. Y una eventual compatibilidad entre ambos confirmaría la tesis de la compatibilidad del confucianismo con las fibras más importantes de la cultura occidental.

4.3. *Lectura de Daniel Bell*

En tercer lugar, Daniel A. Bell, que enseña teoría política en la Universidad de Tsing-hua de Beijing, reflexiona sobre el movimiento del nuevo confucianismo en la China actual¹⁰. Ante la pregunta de qué es lo que puede ofrecer una legitimidad política en China a largo plazo, Bell se decanta por el ejercicio de lo que denomina un confucianismo ‘de izquierda’, en el sentido de crítico con las malas prácticas políticas. Se trata de rescatar los valores humanizadores y revolucionarios de Confucio, Mencio, Xunzi y tantos otros, que existían mucho antes de que el confucianismo llegara a convertirse en ideología oficial. Durante los tiempos imperiales, la tradición crítica fue liderada por letrados como Huang Zong-xi. En la actualidad, nuevos confucianos de izquierdas como Gan Yang abogan, por ejemplo, por la creación de una ‘república socialista confuciana’. Académicos confucianos como Jiang Qing reconocen que su interpretación del confucianismo se identifica directamente con los ideales socialistas, aunque no tanto con el socialismo existente hoy en China como con los principios defendidos por Marx y otros. Esta tradición confuciana crítica, siempre atenta a la brecha entre ideales y realidad, pretende influir en la política china contemporánea, pero manteniéndose apartada del poder y la ortodoxia del Estado. Este alejamiento consciente del *status quo* por parte del confucianismo de izquierda tiene por finalidad ofrecer un patrón moral de referencia para la crítica social e inspirar visiones de futuro políticamente deseables.

En conjunto, los nuevos confucianos de izquierda están a favor de la reforma institucional. Jiang Qing, por ejemplo, defiende una estructura tricameral de inspiración confuciana, con una ‘Cámara del Pueblo’ elegida democráticamente para representar los intereses de la ciudadanía media, una ‘Cámara de Personas Ejemplares’ para velar por el bienestar de los afectados por las políticas de gobierno y una ‘Cámara de Continuidad Cultural’ para preservar las tradiciones históricas de la cultura china. No es común, como apunta Bell, que estas y otras propuestas de reforma política inspiradas en los valores confucianos se puedan expresar abiertamente en la China actual. Es ver-

¹⁰ Cf. DANIEL A. BELL, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton NJ 2008.

dad que ahora se ponen menos trabas al debate público acerca de las instituciones democráticas, pero eso se debe principalmente al hecho de que todavía no son muchos los ciudadanos chinos que aspiran a construir una democracia liberal al estilo occidental.

4.4. *Lectura de Clemente Hernández*

Cabe añadir que, según era de esperar, el debate acerca del nuevo confucianismo en general, y del estadounidense (californiano y bostoniano) en particular, ha causado cierta repercusión en las naciones vecinas. Es seguido con notable interés en México, siendo éste el país de habla hispana donde mejor se conoce. Por ejemplo, el Dr. Clemente Hernández Fernández, del Instituto Tecnológico de Monterrey en Guadalajara, apoyándose en Daniel Bell, indica la existencia de una doble lectura del mismo¹¹: para unos, el nuevo confucianismo sería una ideología conservadora y, para otros, sería un movimiento de izquierdas. A su juicio, el comunismo está dejando de inspirar los principales desarrollos culturales de la nación china y en la actualidad surge la pregunta de por qué otro paradigma podría ser reemplazado y cómo.

Ante esa cuestión, se ofrecen dos respuestas principales. Unos creen que China debería abrazar inteligentemente el liberalismo democrático de raíz occidental. Otros, sin embargo, opinan que debería ser capaz de adaptar a nuestro tiempo lo mejor de la antigua tradición confuciana. La primera posición es también la más extendida entre la mayoría de los occidentales, mientras que la segunda está siendo reavivada desde la triple fuente de la autoridad gubernamental, la intelectualidad crítica y la ciudadanía china de a pie. Le llama la atención, por ejemplo, el hecho de que, en las ceremonias oficiales de las pasadas Olimpiadas de 2012, las consignas comunistas y las citas de Marx y Mao se vieran sustituidas por proverbios de Confucio como “¿No es uno de los mejores placeres de la vida tener amigos que nos visitan desde lejos?” o “Todos los pueblos del mundo son hermanos”.

Justo este recurso del *establishment* a los principios del confucianismo es lo que puede resultar problemático. Dada la secular inclinación de los gobiernos chinos a manipular políticamente las diversas interpretaciones del confucianismo, absorbiéndolo desde el legismo a fin de justificar prácticas absolutistas (como la obediencia ciega a la autoridad, la marginación de la mujer o el empleo estatal de la violencia), la vuelta al confucianismo podría ser interpretada como estrategia de un régimen autoritario para frenar los movimientos democráticos. Sería una suerte de ‘confucianismo oficialista’ que, poniendo el acento en la ‘armonía social’ (en la resolución pacífica de conflictos), resultaría menos peligroso que una dictadura dura del Partido Comunista, pero que también sustentaría un éthos de carácter conservador.

Frente a esta interpretación, por otro lado, en el repunte del confucianismo también podría verse una llamada a los intelectuales chinos a ejercer su función crítica

¹¹ En el artículo “El nuevo confucianismo”, publicado en el diario mexicano ‘El Occidental’ de Guadalajara, el 10/09/2008.

con respecto a las eventuales políticas injustas de sus gobernantes, conminándolos a solventar los problemas reales del bienestar material de la población, a adoptar perspectivas más flexibles en el plano internacional y a confiar más en la autoridad moral que en la pura fuerza. Se trataría de una especie de 'confucianismo de izquierda' que, dejando sin definir las cuestiones metafísicas y religiosas, propugnaría una meritocracia política sobre la base de una igualdad educativa, bajo la idea de que los puestos de responsabilidad se deben distribuir entre los miembros más cualificados de la comunidad.

En general, los confucianos de izquierda son partidarios de las reformas institucionales y creen que la estabilidad y legitimidad de las instituciones políticas necesitan sustentarse el soporte de las tradiciones chinas. Para Clemente Hernández, esta forma de confucianismo ofrece unas posibilidades de futuro que, a diferencia del proyecto comunista, se legitiman en las mejores tradiciones del pasado, incluida también la socialista: el pasado no hay que destruirlo, sino que repensarlo y emplearlo como base para construir. Se trata de virar al pasado para apoyarse en aquello que sí funcionó. Esta responsabilidad que recae sobre los intelectuales chinos en las circunstancias presentes, por cierto, es la que, en opinión de los confucianos de Boston, recae también sobre los intelectuales estadounidenses en sus circunstancias propias. De la reflexión sobre el caso chino y el caso norteamericano, finalmente, se podrían emprender abordajes para el caso de los países latinoamericanos y de otras sociedades actuales en transformación.

4.5. Otras lecturas

Los ecos de todos estos debates, por lo demás, han llegado también a Europa y España. Anne Cheng, por citar un caso notable, se muestra un tanto escéptica y crítica ante este movimiento¹². Esta conocida sinóloga considera que el mismo término 'confucianismo' es un neologismo occidental que no tiene equivalente en lengua china, donde sólo se habla de la 'escuela letrada' (*ru jiá*). Lo que los occidentales llaman confucianismo es un fenómeno que abarca una enorme y compleja realidad histórica, institucional, social y cultural que se ha desarrollado durante siglos. Su resurgimiento moderno tiene ya unos cien años.

Tras la caída del último imperio, numerosos letrados versados en cultura clásica confuciana intentaron remozar el confucianismo releyéndolo a la luz de una doble fuente: textos tradicionales chinos (principalmente budistas) y textos occidentales filosóficamente influyentes. Hacia los años 20 del s XX, ya se habían perfilado dos corrientes: el movimiento del 4 de mayo, impulsado por estudiantes e intelectuales pro-occidentales, que percibía al confucianismo como el principal causante del retraso de China, y la corriente opuesta, más silenciosa, que propugnaba la revisión de la tradición confuciana. Esta segunda corriente será la conocida como 'nuevo confucianismo contemporáneo', según esta autora lo denomina. Después de la revolución comunista de 1949, los intelectuales del nuevo confucianismo contemporáneo decidieron marcharse a Taiwán y Hong-Kong, donde trataron de reconstruir el confucianismo adaptándolo al hombre y

¹² En entrevista publicada en el diario español 'El País', el 04/03/2006.

la mujer de su tiempo. Éste es el movimiento que desembocaría en propuestas como las de Tu Wei-ming y que arraigaría en la élite cultural china de los Estados Unidos. Se trata ya de una suerte de 'confucianismo globalizado'. La figura de Tu, en concreto, le parece a Cheng una especie de "tele-evangelista del nuevo confucianismo" que propugna un dudoso humanismo universal para la gente de hoy.

Esta forma de nuevo confucianismo, mutación reciente de la longeva tradición confuciana iniciada en los llamados "cuatro pequeños dragones" (Taiwán, Singapur, Corea del Sur y Japón), pasó a la China Continental acabada la revolución cultural maoísta, participando en los acontecimientos del país desde los pasados años 80. A partir de entonces, empezó a entrar en circulación su discurso ideológico acerca de los valores asiáticos, identificándolos con el confucianismo. Ese discurso fue inmediatamente utilizado para explicar el milagro económico chino. Incluso comunistas serios se adhirieron a la tesis de que tan súbito desarrollo se debía a valores ético-políticos de la cultura confuciana como la estima del trabajo, de la educación, de la solidaridad familiar, etc. En un impresionante giro copernicano, el confucianismo pasó de ser considerado por chinos y occidentales un inadmisibles obstáculo para el progreso a convertirse en el principal motor de un desarrollo específicamente chino o del mundo sinizado. Los mandatarios chinos encuentran hoy en ello una explicación ideológica convincente.

Cheng critica la idea de una supuesta especificidad irreductible de la cultura china. Según ella, esa tesis encaja perfectamente con los postulados elaborados en los Estados Unidos acerca del 'choque de civilizaciones', que le parecen producto de una manera de pensar un tanto apocalíptica y fundamentalista. Cuadra también con determinadas empresas de la filosofía comparada, vinculadas a proyectos interculturales muy en boga, que establecen juegos de paralelismos y diálogos interesantes, pero que a ella le parece que caen también en otro tipo de esencialismo artificial. Según afirma, "las culturas se interpenetran constantemente; no se pueden aislar como objetos colocándolas frente a frente".

Por otro lado, los pensadores chinos contemporáneos debaten sobre temas muy diversos, aparte del nuevo confucianismo. Los medios de comunicación occidentales se concentran en el análisis del milagro económico chino e insisten en la falta de libertad de expresión que padecen los intelectuales chinos en su país. El hecho del control informativo estatal, sin embargo, no significa que allí no exista reflexión ni debate. Hay un fuerte movimiento de ideas, aunque a menudo más bien centrado en filosofías occidentales contemporáneas a través del filtro de la *intelligentsia* norteamericana. Se conoce bien el pensamiento de Derrida y de Foucault, por ejemplo, pero pasados por ese filtro. Además, existe un doble foco de atención: de un lado, una fascinación por todo lo que se mueve en los círculos intelectuales globalizados y, de otro, un renovado interés por los orígenes culturales tradicionales. En general, a los pensadores chinos actuales les cuesta distinguir entre propaganda ideológica y reflexión crítica.

Cheng está convencida de que no hay que ser chino para ser confuciano. En ese sentido, ella sí aprecia en el confucianismo un mensaje válido, capaz de superar

las especificidades culturales (esto es, un estilo de pensamiento transportable), aunque también se niega a vender ninguna forma de humanismo universal a lo Tu Wei-ming u otros. Pero entiende asimismo que hoy queda bien poco de las enseñanzas originales de Confucio, desde que fueran instrumentalizadas a principios de la era imperial. El confucianismo se está convirtiendo otra vez, aunque de nueva manera, en ideología de un régimen autoritario que cultiva un nacionalismo exacerbado. En la China del s. XXI, de hecho, proliferan los discursos oficiales sobre la grandeza de la cultura china por parte de unos líderes que apenas si la conocen. El nuevo confucianismo de China es, en pocas palabras, un fenómeno básicamente ideológico.

En España, además, se ha pronunciado sobre el nuevo confucianismo Íker Izquierdo Fernández, de la Universidad de Deusto en Bilbao¹³. Él también comenta el movimiento en la China comunista, pero visto desde la vecina Taiwán. Sospecha que la vuelta de los aforismos de Confucio a las aulas de las escuelas chinas (así como la proliferación de centros del 'Instituto Confucio' por todo el mundo), después de más de 70 años de silenciamiento sistemático del pensador que más ha influido en la mentalidad común del ciudadano medio, se debe principalmente a dos motivos: "la búsqueda de un nuevo marco ideológico que mantenga al Partido Comunista en el poder" y "la reafirmación de una identidad cultural que refuerce la campaña patriótica" que aquél viene impulsando en las dos últimas décadas.

Íker Izquierdo recuerda que el Partido Comunista de Mao Zedong ya había intentado una reforma total de la mente china, marcando el apogeo del anticonfucianismo estatal en la época de la revolución cultural. Los abusos cometidos en esa etapa obligaron a las autoridades chinas a emprender una serie de medidas, a partir de la reforma de Deng Xiaoping de 1978, que han redundado en un relajamiento de la presión estatal y han liberado una creatividad del pueblo chino que había estado reprimida durante demasiado tiempo. En los años 80 y 90, además, el crecimiento económico se disparó y se fue acentuando un desfase entre la retórica oficial comunista y la realidad socio-económico-cultural del país. Ese desfase ha terminado por afectar a las estructuras del Estado y a la ideología del Partido. A eso se añade la creciente indignación de la población ante los casos de corrupción, abuso de poder e ineficacia que han salpicado últimamente a cargos bajos, medios y altos de la administración comunista. Sobre todo tras los sucesos de Tiananmen en 1989, el régimen comunista ha tenido que recomponerse para mantenerse en el poder.

El Gobierno se dio cuenta de que podía perder al pueblo si abusaba demasiado de su adhesión, por lo que adoptó una nueva estrategia basada en el desarrollo económico y la mejora de la educación, por un lado, y en una campaña de patriotismo que invadiría escuelas, empresas y oficinas públicas robusteciendo la identificación patriapartido, por otro. Es aquí donde entra en escena la recuperación de la cultura clásica y las tradiciones del pasado. El objetivo de este regreso a la tradición, según Izquierdo, sería doble: generar una diferenciación cultural lo más visible posible (requisito funda-

¹³ En el artículo "China: el regreso de Confucio", publicado en el periódico digital 'El Manifiesto' de Barcelona (2010). http://www.elmanifiesto.com/articulos_imprimir.asp?idarticulo=2844.

mental para cualquier forma de nacionalismo) y promover la obediencia al Estado (condición propia de todo autoritarismo). Por comportar una visión completa del mundo y haber sido ya antes una ideología estatal, el confucianismo podría resultar el vehículo idóneo para ello. El Gobierno comunista puede así presentarse ahora como el 'estadista sabio' que sigue 'el camino del *Dao*' para crear una 'sociedad en armonía'.

Es una ironía de la historia que el abandono del confucianismo sirviera para salvar a China de la colonización occidental y aupara al comunismo en el poder durante la primera mitad del s. XX, y que, precisamente, la restauración del confucianismo sirva ahora a éste último para mantenerse en el poder a finales del s. XX y principios del s. XXI. Como enfatiza Izquierdo Fernández, en China no hay nada casual y tampoco lo es este renacimiento del hasta hace poco estigmatizado confucianismo. A su juicio, la estrategia del Gobierno chino parece estar surtiendo efecto. No está claro, sin embargo, "cuánto tiempo tardará la población en exigir a sus gobernantes, como prescribe la ética confuciana, que hagan lo mejor para el pueblo, si lo que el pueblo estima que es bueno resulta ser la democracia".

Existen, finalmente, muchos otros comentarios y lecturas dispares acerca del movimiento confuciano bostoniano que no podemos resumir aquí. En general, la apreciación del confucianismo actual fluctúa según se trate de intérpretes que evalúan sus aportaciones en términos de excelencia o relevancia, o bien de intérpretes que la califican en términos de insignificancia o inexistencia. La naturaleza portátil del discurso confuciano, en concreto, es contestada por un paquete de autores asiáticos que piensan que el confucianismo no se puede exportar fuera de su matriz asiática. Aunque reconocen que es parcialmente transportable, pues de hecho consiguió en el pasado trasplantarse de sus inicios chinos a las tierras de Corea, Vietnam y Japón, insisten en que eso sólo pudo hacerlo participando de un proceso más vasto y complejo de 'sinificación', por lo que no es plausible aislarlo ni tratarlo por separado. Esa presunta portabilidad confuciana, por su parte, es asimismo cuestionada por intérpretes del otro lado del Pacífico que no comparten el entusiasmo generado ahí por aquélla. Entre éstos, están los que aducen que el proyecto de convertir al confucianismo en una filosofía universalista tiene exactamente la misma justificación (a su juicio, ninguna) que el proyecto de hacer lo mismo con el judaísmo o el Islam. Existen también quienes sugieren, en particular, que buena parte de lo que llamamos el 'confucianismo de Boston' es el efecto de una presentación del confucianismo chino perfilada décadas atrás por profesores y expertos jesuitas norteamericanos basándose mayoritariamente en ideas de la escuela evidencialista confuciana de Dai Zhen (dinastía Qing)¹⁴.

5. CONCLUSIONES

En las páginas anteriores, hemos intentado abrir la puerta a un mayor conocimiento del estado de la cuestión en lo relativo al movimiento intelectual del nuevo

¹⁴ Cf. LIONEL M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham NC 1998.

confucianismo, con particular atención al nuevo confucianismo de Boston. Para ello, hemos presentado sucintamente las dos 'versiones' más citadas en la literatura especializada de la corriente bostoniana, ligadas a las ideas de los profesores Tu Wei-ming y Robert Neville. Sobre ese trasfondo, hemos aportado algunas 'lecturas' de intérpretes y comentaristas que han introducido diferentes perspectivas de interés en la cuestión, tanto acerca de su repercusión en China como de su recepción en Norteamérica, en un debate a varias bandas con posturas encontradas entre quienes aceptan y quienes rechazan la relevancia del nuevo confucianismo para la filosofía y la política actuales, por un lado, y entre quienes lo juzgan una corriente conservadora o una corriente progresista, por otro. Téngase en cuenta, por cierto, que la información aquí ofrecida es todavía demasiado fragmentaria, que la terminología resulta insegura y que el análisis maneja datos y documentos de hace unos dos años, de modo que algunas afirmaciones podrían ser imprecisas y el debate podría haber variado de manera significativa desde entonces en algunos puntos. En todo ello, hemos intentado mantener una postura distanciada, dejando abiertas para otros colegas una eventual recomposición, evaluación o aplicación de estos materiales según el caso. A buen seguro que la verdadera tarea filosófica, la de una verdadera hermenéutica dialógica de los diversos discursos implicados, comenzaría en sentido estricto a partir de ahora.

Nosotros sí apreciamos interés filosófico en toda forma de cuestionamiento riguroso acerca de la viabilidad de una filosofía comparada, un pensamiento global o una hermenéutica transcultural en los tiempos de hoy, se centre en elementos transversales o no y consistan esos elementos en la tradición confuciana o en otros. Concedemos valor filosófico a las nociones de 'portabilidad', de tradición '(ex-, im-, trans-)portable(-portátil)' y de tradición 'deliberada' (diseñada adrede y ponderada públicamente), y admitimos que esas nociones son legítimamente aplicables al desarrollo del confucianismo, como también a muchas otras escuelas de pensamiento y momentos históricos de la filosofía. En el nuevo confucianismo, en particular, vemos una interesante instancia de 'formalismo socio-político pluralista de rango meta-ético'. El nuevo confucianismo occidental nos parece responder a un bienintencionado intento de universalizar una racionalidad meta-confuciana. Y entendemos al confucianismo de Boston como un original experimento de enriquecimiento de la ética pública democrática empleando unos principios morales de inspiración confuciana.

Quedan, sin duda, sin abordar muchos temas. Está por estudiar, por ejemplo, la posible conexión o reverberación mutua entre el nuevo confucianismo de Boston y plataformas cívicas chinas como el movimiento de los 'nuevos ciudadanos' (que pide la transparencia informativa y la democratización de la sociedad) actualmente existentes en la República Popular China. También poseen indudable atractivo, con las debidas cautelas, posibles transposiciones del caso chino-norteamericano a los casos latinoamericano, europeo, español o árabe. Para los historiadores de la filosofía, finalmente, no deja de maravillar la actualidad y la potencia del gran pensador chino Confucio, uno de los grandes educadores de todos los tiempos, cuyas enseñanzas siguen inspirando todavía hoy a millones de personas de todos los rincones del mundo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- DANIEL A. BELL, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- JOHN BERTHRONG, *Transformations of the Confucian Way*, Westview Press, Boulder CO 1998.
- JOHN BERTHRONG, *Boston Confucianism: The Third Wave of Global Confucianism*, Journal of Ecumenical Studies, Boston 2003.
- UMBERTO BRESCIANI, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, Taipei 2001.
- N. SERINA CHAN, *The Thought of Mou Zongsan*. vol. 4. Brill, Boston 2011.
- J. H. CHAPMAN & N. FRANKENBERRY (EDS), *Interpreting Neville*, State University of New York Press, Albany 1999.
- CHUNG-YING CHENG & NICHOLAS BUNNIN (EDS), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden MA 2002.
- WM. THEODORE DE BARY, *The Great Civilized Conversation: Education for a World Community*, Columbia University Press, Nueva York 2013.
- WM. THEODORE DE BARY, *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004.
- WM. THEODORE DE BARY, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000.
- WM. THEODORE DE BARY & WEI-MING TU (EDS), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, Nueva York 1998.
- LIONEL M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham NC 1998.
- SHUXIAN LIU, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, Praeger, Westport CT 2003.
- JOHN MAKEHAM (ED), *New Confucianism: A Critical Examination*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2003.
- ROBERT C. NEVILLE, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, Albany 2000.
- ROBERT C. NEVILLE, "Chinese Philosophy in Britain and America" (in Chinese, published under his Chinese name NAN LO SHAN); en: KANG OUYANG (ED), *The Map of Contemporary British and American Philosophy*, Dangdai Yingmei Zhexue Ditu, Beijing 2007, 83–126.
- GILBERT ROZMAN (ED), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- TSUNG-SAN MOU & OTHERS. "Manifesto for a Reappraisal of Sinology and the Reconstruction of Chinese Culture" en: WM. THEODORE DE BARY, & RICHARD LUFRANO, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2. Columbia University Press, Nueva York 2000, 550–555.
- WEI-MING TU, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, State University of New York Press, Albany 1993.
- WEI-MING TU, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford University Press, Stanford CA 1994.
- WEI-MING TU (ED), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996.

- BRYAN W. VAN NORDEN, "Review of *Boston Confucianism*" en: *Philosophy East & West* 53:3 (Julio 2003), University of Hawaii Press, Honolulu 2003, 413-417.
- XINZHONG YAO & WEIMING TU (EDS), *Confucian Studies* (vols. 1-4), Routledge, Londres 2010.
- AMOS YONG & PETER G. HELTZELA, *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville*, T & T Clark, Nueva York 2004.
- BROOK ZIPORYN, *Review of Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, Northwestern University, Evanston Illinois 2003.