

1.1. Afirmar la persona dentro de un unificado Realismo Espiritual

La filosofía de Mounier, al asentarse sobre la realidad de la persona como entidad normativa, capacitada para autorregularse, se aleja de toda consideración que lo asimile con el individualismo. Mounier considera la persona como entidad abierta al mundo, al prójimo y a Dios, y escapando a la consideración clásica que dualizaba al hombre en cuerpo y alma, afirma la vocación trascendentemente unificada de la persona como realidad homogénea cuyo valor radica en su apertura constante a la comunidad mediante una ética axiológica de la finitud que personaliza al sujeto que la ejerce. En este sentido se interpreta, como valor intercultural, que sólo la persona unificada, consciente de su limitación y proyectada a la trascendencia, en el genuino sentido de la propuesta de Jesús en los Evangelios, es la que encuentra su realización personalizada en su relación abierta hacia la comunidad.

En pocas palabras, su aportación filosófica central radica en la afirmación de dos valores que son ajenos a la cultura china: primero, la vocación de la persona a una trascendencia religiosa sobrenatural, dada la inmanencia de su arreligiosidad ritualista; y, segundo, la disposición a realizar la propia personalización mediante la constante apertura del sujeto a la comunidad. Como veremos, para los chinos la personalización como meta a conseguir, aunque es un valor propio propuesto por Confucio pero relegado al olvido por otras prioridades socializantes que someten el individuo al grupo, actualmente es ininteligible que sea un valor que se consiga a través de una donación personal desinteresada a la comunidad.

1.2. Dinamizar éticamente la realización personal a través de la donación a la comunidad

El personalismo, como filosofía de la realización personal a través la donación comunitaria, supone un revolucionario dinamismo ético en tanto praxis eminentemente constructiva para la persona humana individual, tanto más cuánto que ésta no es una característica propia de las filosofías del siglo XX, que exceptuando la propuesta de raigambre cristiana, están abocadas en general más bien a un cierto fatalismo antropológico. A esta novedad también se debe añadir el método mounieriano de análisis, basado en las coyunturas históricas humanas. Siendo este dinamismo ético uno de los dos puntos fuertes de la propuesta del personalismo comunitario de cara a la cultura china, bien vale la pena desglosarlo en sus aspectos más significativos.

1.1.1. Revalorizar la dimensión existencial corpórea de la persona como apertura hacia la comunidad

Al declarar, Mounier, que el hombre debe avanzar hacia su personalización como un todo orgánico del que no debe enseñorearse sólo la razón, como lo había pretendido la tradición racionalista, enaltece al cuerpo como base de la comunicación. De esta forma, el hombre íntegro no sólo ha de expresar comunicativamente su vocación comunitaria sino que de hecho queda en paridad de condiciones con los demás seres de la naturaleza con los que debe entrar a compartir de igual a igual su corporalidad, buscando su propio perfeccionamiento mediante esa relación. Este es no sólo el punto de partida comunicativo que hará posible el compromiso comunitario sino que de ahí también parte un importantísimo compromiso ecológico implícito en el pensamiento de Mounier, asunto que para la sociedad china también constituye una asignatura pendiente.

Si explotamos aún más esta dimensión corpórea, encontraríamos que el humildeamiento de la razón que desciende al nivel corporal facilitaría la expresión de los afectos y daría lugar a un lenguaje de acercamiento solidario que se puede adquirir desde una tierna edad. Sin embargo, la expresión corporal de los afectos mediante el tacto entre padres e hijos en el pueblo chino es algo que se mitiga por vergüenza ante una sociedad grupal que no admite singularidades, quizás debido al temor de los mayores a perder su rango jerárquico si manifiestan ternura. En esta escala de valores y funciones jerarquizadas, un olvidado modelo que deberían imitar los chinos lo constituye la actitud solidaria, de la que hablaremos más adelante, en la que se muestra la cara oculta de Confucio (551-479 a.C.) cuando propone al hombre superior¹, opción que contrarrestaría la jerarquización entre personas que no tienen el mismo rango.

1 El cometido fundamental del confucianismo consiste en estimular al ser humano de ambos sexos (aunque por una convención de su época evite nombrar a las mujeres) a que dedique todo su esfuerzo en practicar el humanitarismo o la benevolencia, evitando transgredirla, aspirando a ser un hombre benévolo, o sea, un hombre superior 君子. El hombre superior es un sinónimo o un resumen sintético del ideal al que debe aspirar la persona en otros clásicos confucianistas: es el hombre benévolo 仁者, el gran hombre 大人, el caballero a carta cabal 士, el hombre de virtud 賢者, el sabio 聖人 y el sabio soberano 聖王. A pesar de que Confucio centre su atención en el perfeccionamiento de la persona con el fin de que ésta contribuya al perfeccionamiento de la sociedad grupal, no es acertado entender la filosofía confucianista sobre el hombre como un pensamiento antropocéntrico, sino como un humanitarismo familiarizado.

1.1.2 Poner en práctica los principios personalistas: Apertura, amor desinteresado, empatía, asunción, autodonación, fidelidad

Lo dicho anteriormente sobre la revaloración de la corporeidad personal que nos impulsa hacia una actitud solidaria con los demás implicaría llevar a la práctica todo un programa sintético de principios escalonados que consolidarían por sí mismos el surgimiento de una nueva humanidad personalista y comunitaria. El primer escalón lo constituiría la apertura, es decir el salir de sí mismo venciendo toda actitud egocéntrica. El segundo, el amor desinteresado, que debe ser el auténtico vehículo de toda comunicación. El tercero, la empatía, es decir, acoger al otro como diferente y comprenderlo poniéndose en su lugar. El cuarto, la asunción, es decir, tomar sobre sí mismo el valor humano del otro y asumirlo como propio. El quinto, la autodonación, es decir, darse a los demás sin buscarse en el otro. Y, por último, la fidelidad al compromiso, que significa también ser fiel a sí mismo.

Como veremos, todas estas actitudes, ajenas a la ética confuciana, taoísta, budista y cultural de los orientales (chinos, taiwaneses, hongkoneses, coreanos, mongoles, japoneses, birmanos, vietnamitas, singapurenses, indonesios y malayos, entre otros más), podrían constituir un auténtico y liberador descubrimiento que dotaría de un sentido más pleno el trato y el servicio a los demás, permitiendo la creación de toda una serie de valores comunitarios, sobre todo en las nuevas generaciones.

1.1.3. El "yo amo" y la continuada conversión

Como es sabido, el movimiento personalista surge de una madurada conciencia cristiana proyectada hacia un ámbito de actividad no centrada en el sujeto sino en el acto comunión-comunicación que se establece en el amor, real cógito existencial que nos traslada del pienso al yo amo. El reto del amor es la más fuerte certeza de la persona, que envolviendo el ser hace a la vida digna de ser vivida, pues la plenitud a la que la persona está llamada tiene en la persona de Dios su origen y su fin. Recordemos que el neologismo persona surgió de la necesidad de los primeros teólogos bizantinos por establecer una identidad y una dignidad humana conmensurable con la divina, es decir, que si a Dios podemos tratarlo como Persona es porque nosotros también debemos tratarnos del mismo modo, y viceversa.

Y para que la persona, interpretando a Mounier, no ceje en su empeño sino que avance en su proceso de realización y entrega, ya que la persona es ante todo,

según Mounier, un ser espiritual², se hace necesaria una voluntad de conversión íntima y constante en la que han de actuar dos pilares para lograr esta integración: el recogimiento y la entrega. En efecto, el recogimiento en soledad y silencio trasfigura en gozo y fiesta la vida privada preparándola para la entrega.

Aunque extrañamente se haya extendido por Occidente la idea del oriental como un ser religioso o místico, en la cultura china se desconoce el recogimiento y la oración confiada de abandono en Dios. Los rezos en general están codificados dentro de un ritual de prácticas adivinatorias del destino dirigidas a una pléyade de deidades supuestamente encargadas de conceder favores materiales. Por este motivo la religiosidad, o más bien, arreligiosidad oriental, no busca a Dios (ya que, etimológicamente, religión es religarse a Dios). Tampoco requiere la perfección espiritual de la persona ni sugiere una conducta moral virtuosa que acompañe la práctica ritual, no necesita de una comunidad eclesial ni de ministros que administren ningún tipo de sacramentos, no tiene un libro sagrado ni por tanto verdad revelada ni doctrina ni dogmas de fe. La faceta piadosa de su ritualismo familiarizado se basa en el culto a los antepasados, es un culto sacral a la consanguinidad, o sea, a la cadena ancestral que a cada quien le une con un principio consanguíneo sacral que tiene su origen en el Tien (Cielo) y más exactamente en el Tao³, al cual todos los orientales pertenecen. Aún así, todo este sentido ritual no está desconectado de actitudes de servicio ajenas a las de su familia o clan, pero aunque esté dissociada del amor al próximo, la copertenencia racial familiarizada hace las veces de regulador ético, logrando que cada quien acate las normas protocolarias de actuación social. Tampoco el budismo monástico podría considerarse una religión ya que su fin no es el encuentro personal integral y plenificante con Dios sino el desasimiento del yo personal que debe diluirse para fusionarse con la totalidad armónica del universo.

2 Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Obras I, Sígueme, Salamanca 1994, p.625.

3 Según un orden natural determinado, todas las cosas, incluido el hombre, están sujetas a un principio que permite perpetuar la continuidad de la existencia y avanzar hacia una superación cambiante. Este Orden, Lao-Zi, fundador del taoísmo, en su obra *Dao-De-Jing*, lo atribuye al *Tao (Dao)*, principio abstracto, amorfo, intangible, inaudible e inasible y carente de forma, aquella primordialidad neutra de la cual todo lo demás surge, origen cosmológico y esencia de todo lo existente, y que es "anterior al cielo y a la tierra", pero al que no se le puede equiparar con ningún ser sobrenatural o con ninguna sustancia natural, pues "parece haber existido antes que los dioses". Según esta categorización, el privilegio que ostenta el Tien (Cielo) le corresponde más bien al Tao, origen de todos los seres del universo (*Dao-De-Jing*, caps. XXV, IV y XLII).

1.1.4. La libertad comprometida y responsable

La libertad es una elección siempre mediatizada por el compromiso que se adquiere hacia los demás, por eso el solipsismo o el individualismo absoluto quedan descartados. La libertad de la persona se realiza entonces en la entrega a los demás, de manera que los demás mediante este compromiso también se hacen libres.

Por ende, el objetivo de este compromiso interior ha de llevar a la persona a una transformación de la realidad exterior que se ha de manifestar responsablemente a través de una acción ética, profética, económica; y, aunque Mounier no la establece claramente, también mediante una acción política que se supone exenta de burocratismo partidista para así promover la gestión de una más avanzada representatividad y participación democrática. Es clara la incompatibilidad del personalismo comunitario con los regímenes totalitarios, ya sean fascistas o comunistas en los que el ser humano queda despersonalizado, dado que un colectivismo así aumenta el individualismo.

Aunque la libertad personal sea aún la gran asignatura pendiente en la mentalidad oriental, en Taiwán, la imitación de sistemas democráticos occidentales proporciona logros que poco a poco van haciendo más permeables ciertos avances en materia de participación democrática. No así en la China Continental que adolece de las rémoras del sistema de pensamiento tradicional que, sumadas a las dejadas por el totalitarismo comunista y tomadas por el ultranacionalismo, coartan el compromiso social.

2. El humanismo chino y sus peculiaridades tradicionales

2.1. El papel del humanitarismo y de las virtudes en la constitución del individuo según Confucio y los sabios

2.1.1. Ritualismo protocolario, educación, humanitarismo y beneficio mutuo

De acuerdo con la tradición vinculada a Confucio (551-479 a.C.) existe un lazo muy estrecho entre el ritualismo protocolario, el humanitarismo y la educación. Según la tradición confuciana la principal preocupación de la educación consistía en aprender cómo comportarse; y los ritos, que eran una compilación de normas de protocolo, tanto hacia los vivos como hacia los muertos, ponían en evidencia las diferencias de rango y estatus social y cumplían la función de marcar todas las actua-

ciones del individuo en todo momento de su vida, dentro y fuera de su casa.

En cuanto al humanitarismo, término asociativo que es una difícil traducción del ideograma chino Ren 仁 (que indica a un tiempo diversas actitudes: benevolencia, altruismo, generosidad, amor, caridad, compasión, magnanimidad, bondad, cordialidad, benignidad, solidaridad, etc.), es una virtud que Confucio no se atreve a adjudicar a hombre alguno, puesto que sabía que no es fácil de darse por sí sola. En efecto, aunque considera al humanitarismo o benevolencia como un ingrediente esencial al ser humano que consiste en amar a todos los hombres, y sin el cual nadie puede llamarse persona u hombre verdadero o superior⁴, en las Analectas duda de que alguien pueda concentrarse en esta virtud por un solo día⁵. Confucio está en lo correcto, ya que como veremos, en la tradición china todas las virtudes deben ejercerse buscando tal reciprocidad que quien ejerza la virtud sea movido por un profundo interés en el beneficio mutuo y no en el desinterés del dar sin esperar nada a cambio, lo cual no aportaría beneficio alguno. En este sentido, y no en el de la regla de oro evangélica⁶, se ha de comprender una de las analectas confucianas más conocidas en la que el buen nombre va asociado y depende de la reverencia protocolaria que preste a los demás: “(El ren, dice Confucio) consiste en que cuando salgas de tu casa te comportes con todos como si fueran importantes personajes; en dar órdenes a los inferiores como si se fuese a celebrar un gran sacrificio; en no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti y en no dar lugar a murmuración alguna contra ti ni en la familia ni en el país”⁷.

Así pues, la perfección individual del hombre, según Confucio, debía alcanzarse anteponiendo el trato con los otros a la ascesis individual; de esta manera, para lograr tal perfección ideal importaba más la manera de actuar que las cualidades de la mente y el corazón. Estos rasgos, ajenos a la idea de perfección del hombre occidental, serán de capital importancia cuando entremos a considerar los obstáculos que la civilización china tradicional opondría a un humanismo como el de Mounier.

4 Confucio: *El Justo Medio*, cap. XX: “Los que practican la benevolencia son hombres verdaderos o personas”.

5 Confucio: Analectas, XII, I: “Si alguien puede dominarse a sí mismo y practicar las normas de protocolo, aunque no sea más que por un día, sería calificado por todos de humanitario. (...) No mires ni oigas nada que vaya en contra de estos ritos, no hables de nada ni hagas nada que no esté de acuerdo con los ritos”.

6 Mateo 7, 12; Lucas 6, 31: “Todo cuanto queráis que os hagan los demás, hacédselo también vosotros”.

7 Confucio: *Analectas*, XII, II.

2.1.2. La piedad filial y las normas de protocolo social

La piedad filial es sin duda la raíz del humanitarismo, puesto que si bien este último es sólo una virtud ideal que debe ser el móvil de toda actuación social, la piedad filial, o sea la obediencia constante del hijo hacia sus padres, más el deber de mantenerlos hasta que mueran, es la característica moral por excelencia del pueblo chino que no admite discrepancia alguna sino un estricto cumplimiento, puesto que sobre tal virtud se fundamenta toda actuación social. Por contrapartida, esta virtud lleva implícito el control que los padres deben ejercer sobre las acciones y decisiones de sus hijos durante toda su vida. Así se entiende que sobre esta piedad filial se haya podido preservar la estabilidad social de la civilización china desde hace cinco milenios. Sobre ella se ha cimentado el sistema de familias y de clanes del que depende el Estado para lograr orden y cohesión, pues el que una persona actúe éticamente es la manera de preservar el buen nombre de los ancestros, que aunque muertos, deben seguir siendo respetados por la prole. En este sentido, un delito individual es también un delito familiarizado en tanto que es un daño moral infringido a toda la cadena de consanguinidad ancestral. Esto podría interrumpir los favores celestiales, o peor, hacer descender la cadena ancestral a alguno de los diversos niveles infernales. De este modo se comprende que en las sociedades orientales se registre un índice muy bajo de delincuencia.

Otra virtud muy importante, que es sólo una réplica de la piedad filial pero hacia afuera, es la lealtad hacia los gobernantes, lo cual sugiere el deber que tienen estos de controlar absolutamente al pueblo. Sin embargo, sociedades como la taiwanesa en la que se aceptan disparidad de criterios que benefician la democracia, la hacen muy diferente de la República Popular China en donde la obediencia al gobierno central se asimila con un ultranacionalismo de consanguinidad ancestral. Sea como fuere, este sentido de obediencia familiarizada padre-hijo en todo Oriente se extiende también a la relación jefe-subalterno, marido-mujer, y entre conocidos de diverso nivel socioeconómico.

Existen otras virtudes mencionadas por Confucio que acompañan y preparan al humanitarismo: cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad, pero no están tipificadas como de estricta observancia. Categorizaciones muy posteriores a Confucio han fijado en un número de cinco las virtudes cardinales: las cuatro básicas de Mencio (humanitarismo, diligencia, observancia de los ritos y sabiduría) además de la buena fe, como las cinco virtudes confucianas. Sin embargo, las virtudes que un hombre pudiera cultivar como atributos de su

propia personalidad públicamente, por ejemplo el buen humor o la ternura, podrían hacer pensar que el foco de la atención pública se estaría desviando hacia el individuo. Tradicionalmente no son los atributos estrictamente personales sino familiares los que deben contar para que un hombre sea considerado virtuoso.

2.2. El papel del individuo en la sociedad según la mentalidad taoísta

2.2.1. Cosmovisión taoísta

El taoísmo, anterior a Confucio, nunca se llegó a practicar de forma independiente sino entremezclado con el confucianismo, de tal manera que es a partir de una visión taoísta como mejor se comprende el desarrollo de éste. Como el acercamiento de un occidental a esta forma oriental de entender el mundo no puede darse más que comparándolo con nuestros propios esquemas de pensamiento, para ello, podríamos partir en primer lugar del aspecto religioso. El absoluto, en el taoísmo, no es nada equiparable a un Dios único y creador, y ni siquiera comparable al Ser, principio racional y separado, conceptos que sugieren la idea de trascendencia y de un ámbito sobrenatural.

En su lugar encontramos el Tao, algo que cae fuera de la esfera de la razón y de los conceptos que intentan definirla. El Logos, razón analizadora y separadora que nos dice que el Ser es y el no-ser no es, más bien nos aleja del Tao, en el que las polaridades occidentales entre Dios y hombre, inmanencia y trascendencia, bondad y maldad, vida y muerte, ser y no ser, forman un todo en el que se armonizan, se complementan y se materializan en la realidad, principio que los chinos llaman Ying-yang (luz-obscuridad).

El mundo no es un acto de amor de un Dios creador ni existe un paraíso al cual el hombre deba volver autoperfeccionándose mediante el trato con los demás y con su entorno. Tampoco existe la idea de redención o del perdón de los pecados. La influencia del taoísmo es tan basta que un chino no anhela la perfección de la bondad como proyecto de vida, tan sólo espera convivir con sus congéneres de una forma armoniosa y que al mismo tiempo resulte benéfica para él mismo.

2.2.2. La virtud natural en desprecio a las virtudes tradicionales

Al taoísmo le repugnan las virtudes tradicionales por considerarlas como opuestas a la verdad que deben

entrañar y que son sólo formas exteriores adoptadas según una mentalidad práctica y convencional hecha sólo de apariencia, falsedad e hipocresía. Dice Lao-Tsé: "Cuando desapareció el Tao quedaron la caridad y la justicia. Surgieron entonces los ritos y llenaron el mundo de falsedades. Faltó la armonía entre las parentelas y se inventaron la piedad paterna y el amor filial. Desorganizado y revuelto el estado se quiso remediarlo con la lealtad y la sinceridad"⁸. Además denomina a la cortesía como "falta de fidelidad y verdad, y el comienzo del desorden social"⁹. Mucho más desconfía del amor y de todo humanitarismo puro por considerarlo como causa de favoritismos y divisiones, estima que mediante la supresión de los afectos se gozaría, en cambio, de paz y armonía. La propuesta del taoísmo es a favor de la inacción, hay que despreciar todo formalismo artificial para dejar lugar al vacío y que en él actúe el Tao como regulador.

Aunque parezca que el taoísmo contradice a Confucio, en el fondo está sosteniendo la misma idea, puesto que si bien el taoísmo -sobre todo de Chuang-Tzu- aborrece la farsa de aparentar unas virtudes vacías de humanitarismo solo para ganar fama¹⁰, Confucio y su escuela ponen un especial esmero en la práctica de los ritos protocolarios y las virtudes, ya que ambos desconfían profundamente de que exista un humanitarismo puro y desinteresado incluso entre padres e hijos, vacío al cual la práctica de las virtudes llenarían, según Confucio, pero que el taoísmo prefiere no llenar con nada que no sea la llaneza del trato natural.

2.3. La negación del valor de la persona individual en la tradición cultural china

La civilización occidental exalta la persona al máximo. El legado judeocristiano constituyó al ser humano como señor de la creación y en el s. IV lo elevó a la dignidad divina definiéndole como persona tal como lo es Dios. Tras la Revolución Copernicana el hombre se estableció como centro del universo, y en muchos casos, desmedidamente a título propio, mediante un culto a la personalidad ha ido en detrimento de la comunidad. En cambio, según la tradición china consolidada desde hace unos mil años a través del taoísmo, el confucianismo y el budismo, la persona debe estar suprimida, pues el individuo como manifestación personalizada no cuenta dentro de la familia o el clan ni mucho menos en el conjunto de la sociedad. Tampoco cuenta en el plano religioso pues éste supone una negación total de

la individualidad en tanto que asentimiento del deseo, la voluntad o el pensamiento propio; de lo contrario, el hombre que no se ha desposeído de sí mismo despersonalizándose, no podría hallar la unidad absoluta con el Tao, o llegar al estado de Nirvana del budismo.

2.4. La negación individual y el sentido colectivo de la persona en el conjunto de la tradición china

En el idioma chino, 'gente' en plural, o 'persona' en singular, se designa del mismo modo mediante el carácter 人 [ren] (que curiosamente se pronuncia igual que, 仁 humanitarismo). Este sinograma representa a alguien caminando pero desprovisto de cabeza o miembros superiores. Por otra parte, para expresar 'yo' en singular, o 'nosotros' en plural, también se utiliza el mismo sinograma 我 [wo], salvo que para expresar 'nosotros' se le ha de añadir otro carácter que significa 'plural' 們 [men]. De este modo, la traducción literal del término 我們 [wuo men] 'nosotros', sería 'yos' ("yo plural"). Además, este sinograma 'yo' está representado por una mano 手 provista de un arma 武, lo que sugiere estar a la defensiva ante los demás o, quizás, preparado para el ataque.

Ahora bien, el empleo de estos caracteres, en los que queda difusa la idea de un yo individual personal sugiere algo muy importante: que la mentalidad china le concede a la persona individual un valor mucho menos importante que el que los occidentales le asignamos. Para nosotros la persona es lo más valioso, para ellos, lo mínimo, puesto que lo más importante es la familia, el grupo consanguíneo. Por eso, el 'yo' 我 [wo] dentro de la colectividad se expresa mediante el término 'pequeño yo' 小我 [xiao wuo], tradicional máxima aspiración de la identidad individual, que no puede entenderse más que en función del 'gran yo' 大我 [ta wuo] reservado sólo para el clan étnico cimentado sobre el sistema familiar patriarcal.

De este modo, el sistema de pensamiento chino sobre la persona en todas sus distintas áreas no ha podido hacer otra cosa que reafirmar lo que el idioma ya había fijado desde tiempos inmemoriales: que el comportamiento individual debe supeditarse en función de un patrón colectivo en el que quedan fuera de lugar las distinciones en el plano exclusivamente personal. Esto no significa que no exista el individualismo. Realmente, fuera del clan familiar el sentido de comunidad pierde su valor intrínseco y por ende se debilita todo compromiso comunitario haciendo que el individualismo sea más sutil y arraigado, incluso con sus connaturales. No obstante, es extraño encontrar individuos chinos segregados, dado que su índole gregaria no les aconseja, como a los occidentales, emanciparse autocráticamente

8 Lao-Tsé: *Dao-De-Jing*, XVIII.

9 Ibid., XXXVIII.

10 Chuang-Tzu: Libro primero *Nien Pien* (Interioridades) Cap. 4.

de su familia para adquirir, en muchos casos, un saludable sentido de independiente seguridad basado en su mera integridad personal. Claro que esta individualidad al estilo occidental tampoco asegura sino que en muchos casos desaconseja la preparación para un compromiso comunitario.

3. Obstáculos al personalismo (comunitario) en la sociedad china tradicional y emergente

Por lo que hemos podido observar, la tradición moral china no representaría precisamente un apoyo a la propuesta del Personalismo Comunitario. No obstante, la apertura de la sociedad taiwanesa, y de algunos países orientales abiertos a la cultura democrática, está propiciando una renovación en el seno mismo de esta sociedad tradicional.

3.1. El problema de la cosmovisión y el rol del individuo

Dentro de la cosmovisión china no existe la trascendencia ni la realidad divinal sobrenatural al modo que la comprendemos desde la filosofía o el cristianismo. Todas las religiones asiáticas y la mentalidad tradicional en general, en perfecta simbiosis, subrayan el carácter transmigrante y, por ende, fatalista de todos los seres. Es decir, los seres humanos, al igual que todos los demás seres que pueblan el mundo viven sometidos a un destino inexorable que les hace transmigrar o reencarnarse continuamente tras su muerte en otros seres en un proceso sin fin. Abocados a esta fatalidad, los seres humanos deben, o bien resignarse a cumplir un destino que los hados les han impuesto de antemano, o bien, tratar de adivinarlo y apartarse de él si fuese funesto. Todo está prefijado, no hay contingencia ni por ende libertad.

La norma de actuación del individuo con los demás consistirá entonces en comportarse lo más aceptablemente posible para que en el siguiente ciclo de sus transmigraciones no tenga que reencarnarse en un estado que le implique aún más sufrimiento; ya que, de cualquier modo, el mero hecho de haber llegado a existir como ser humano significa que uno está pagando una pena impuesta, y quizá la peor. Existir no constituye una alegría, también porque precisamente esto significa tener que soportar a otros que tampoco están contentos de haber existido. Encima, a esto se ha de sumar la negación que el lenguaje, la colectividad y la familia han hecho de la persona como lo hemos visto anteriormente.

3.2. Degradaciones al sentido del humanitarismo y las normas sociales protocolarias

Según este fatalismo, también los miembros de la propia familia son en algo ajenos al individuo ya que, de algún modo, cada quien vive una vida que no es la suya. Aún los hijos, en el caso de ser maltratados, han de agradecer a sus padres que los dioses los hayan depositado en esa familia al nacer y no en otra que podría ser aún peor para ellos. Y, si así es el rol familiar, peor será aún el papel del individuo dentro de una comunidad en la que la indiferencia sólo queda atenuada por las normas de protocolo confucianas que imponen la necesidad, por ejemplo, de sonreír, saludar con mucha cortesía (haciendo genuflexiones), dirigir expresiones lisonjeras o incluso adelantar pequeños regalos a alguien cuando se necesita obtener algún beneficio. No quiero entrar en el juego de comparar estas actitudes, que para muchos resultan hipócritas, con las de las sociedades occidentales en las que en pos del respeto a la individualidad también se debe soportar la dureza, la indiferencia o la frialdad pues me parece que estas actitudes tampoco solucionan el problema de la incomunicación ni la soledad y quizás, en muchos casos, entorpezcan más la apertura sosegada al otro que entre los orientales.

Las consecuencias de la piedad filial, llevan en la mayoría de los casos, a la constante prohibición paterna que impide a los hijos el adiestramiento en la toma de decisiones. El excesivo distanciamiento que les impide tocarse, es decir, manifestar los sentimientos mediante la ternura, y el control que los padres ejercen sobre sus hijos, generan una serie de frecuentes inconsistencias en la personalidad: como pueden ser una excesiva timidez, inseguridad y dependencia, ciertos comportamientos infantiloides, presión y estrés, depresiones y melancolías, etc. que se van repitiendo y proyectando en el trato con los superiores y hacia los subalternos. No en vano, los países orientales ostentan las tasas más altas de suicidios en el mundo, aumentadas sobre todo por el suicidio infantil, lo cual no deja de ser hondamente preocupante.

A comienzos del siglo pasado, el Dr. Sun Yat-Sen, fundador de la República de China y padre de la patria tanto en China como en Taiwán, criticaba la falta de conciencia personal, declarando que los chinos, por norma general, ignoraban el significado de la palabra 'libertad', pero que, en cambio, el interés otorgado al propio beneficio les llevaba a darle la mayor importancia al concepto 'enriquecimiento'¹¹. Es que, ante los innumerables condicionamientos y constantes intromisiones familiares en la

11 "La respuesta de los europeos a la palabra *libertad* es semejante a la respuesta actual de los chinos a la palabra *enriquecerse*, en que tanto se piensa en China". Sun, Yat-sen: *Los tres principios del pueblo*, China Publishing Company, Taipei, 1985, p. 80.

vida de una persona, la noción de libertad y de respeto a la intimidad, tal como es considerada dentro de la civilización occidental, es incomprensible para la mayoría.

No olvidemos que en general, las buenas maneras en el trato no se corresponden con la actitud humanitarista que debería acompañarlas y que la práctica de todas las virtudes están orientadas al beneficio mutuo, que no existe la donación desinteresada sino el interés práctico y que la convención social en el trato protocolario está orientada a salvaguardar la apariencia. En efecto, como norma establecida hay que guardarse de revelar los verdaderos sentimientos y de expresarse con sinceridad ante cualquier tema y nunca discrepar de los mayores. Se teme que al expresar las propias convicciones el individuo sufra la vergüenza y segregación del grupo. Por eso, a un oriental no se le puede pedir que exprese su opinión sobre cualquier tema abiertamente. Al no estar claro el sentido de la lealtad, se debe evitar a toda costa quedar en evidencia o en ridículo. Cualquier cosa le es soportable a un oriental menos el sentirse avergonzado en público. Esto es tan importante que ante la posibilidad de perder la faz ante un asunto irremediamente inexcusable, hay quienes optarían por el suicidio.

3.3 La falta de disposición al servicio

La piedad filial establece unos lazos tan fuertes de dependencia y de contraprestación de los hijos hacia los padres y hacia los mayores de su clan familiar que limita el sentido de servicio y de colaboración en el individuo que se dirija hacia otro que no pertenezca a su clan. Se suma a ello el precepto confuciano que recomienda que un individuo no mantenga un trato que vaya más allá del de la simple cortesía con quien no esté a la misma altura de su rango social, lo cual impide en gran medida la solidaridad y todo compromiso comunitario. Al no existir el ideal de encontrar la realización personal a través de un compromiso dentro de la comunidad, tal realización la constituye el enriquecimiento material individual familiarizado.

◆ “La piedad filial establece unos lazos tan fuertes de dependencia y de contraprestación de los hijos hacia los padres y hacia los mayores de su clan familiar que limita el sentido de servicio y de colaboración en el individuo que se dirija hacia otro que no pertenezca a su clan. Se suma a ello el precepto confuciano que recomienda que un individuo no mantenga un trato que vaya más allá del de la simple cortesía con quien no esté a la misma altura de su rango social, lo cual impide en gran medida la solidaridad y todo compromiso comunitario. Al no existir el ideal de encontrar la realización personal a través de un compromiso dentro de la comunidad, tal realización la constituye el enriquecimiento material individual familiarizado”.

Por otro lado, el hecho de que sea tan cerrado el sistema operativo de los clanes familiares ha hecho que desde tiempos inmemoriales la mayoría de la gente se haya desinteresado casi por completo de saber quién era su emperador o sus gobernantes inmediatos ya que sólo les unía a ellos el pago de impuestos. La consecuencia actual es el desinterés del pueblo en general hacia la clase política y hacia los aspectos políticos mientras que estos no interfieran con la economía de subsistencia. En la joven Taiwán, la práctica de valores democráticos, cada vez más en alza, acuciada por la amenaza constante del gigante chino, hace que se esté revirtiendo esta situación. Estos logros, apreciables en todos los estamentos sociales son, desde luego, incomparables con el atraso sufrido por los chinos del continente en quienes la demanda urgente por una mentalidad ética se subsana pretendiendo implantar de nuevo a Confucio en las escuelas debido a la ausencia de valores que no sean los del enriquecimiento y el utilitarismo individual¹².

4. Avances de la sociedad taiwanesa actual en algunos aspectos del personalismo comunitario

Por fortuna, lo expuesto en los capítulos anteriores no deja clausurado el acceso de la sociedad china a un humanismo personalista, aún entre los chinos del continente. Las nuevas generaciones de taiwaneses que van tomando el relevo son críticas con respecto al anquilosamiento de la tradición y, aunque dan muestras de debilidad en el sentido de afrontar retos, anhelan una sociedad en la que se puedan sentir a gusto, es decir, en la que no prevalezca el individualismo, la competitividad materialista y las vacías apariencias. No están cerrados al conocimiento de valores espirituales y personalizadores, sino que los desean. Sin lugar a dudas, están

contentos de vivir bajo el emblema de valores democráticos y es un hecho que quieren seguir perfeccionándolos.

12 “La mayoría de los chinos hoy están centrados en el dinero, la riqueza, el beneficio material. Actualmente consiguen todo el sentido de la satisfacción de la vida a través del éxito económico. Si eso se va no tienen nada a qué recurrir” (Entrevista a She Jixiang, psicoanalista del Centro de Salud de Yunan, citado en “¿Quién es feliz en China?” www.lagranepoca.com/articles/2008/06/21/2098.html)

4.1. El legado democrático del Dr. Sun Yat-Sen

La Taiwán actual, queriendo constituirse como el modelo veraz de "La República de China", fundada en 1911 por el Dr. Sun Yat-Sen tras el derrocamiento de la última dinastía, ha querido erigirse como fiel portaestandarte democrático de "Los Tres Principios del Pueblo" que proclamara este Padre de la Patria. Sin embargo, en la República Popular China la versatilidad de implantación de estos tres principios originales: nacionalismo, democracia y bienestar del pueblo, les ha permitido ser reacomodados mas no reinterpretados dentro de un totalitarismo alejado de sus consignas originales.

De cualquier modo no es mi intención hacer en este artículo una exégesis histórica del proceso ideológico sufrido por las tesis de este líder revolucionario. Pero sí hemos de reconocer sus logros puesto que el modelo propuesto por él, basado en el conocimiento que poseía de los anhelos democráticos occidentales y en la crítica acérrima del atraso de las costumbres sociales chinas, se ha implantado con éxito en la democracia taiwanesa que ha pasado en un breve lapso, de admitir únicamente la existencia de un sólo partido (el legendario y primitivo Kuomintang) a aceptar hoy en día en la arena electoral a más de 80 partidos diferentes, aunque uno solo de ellos, el que abandera principios independentistas, lidere la oposición.

4.2. Nuevos ideales frente a valores sociales tradicionales

A pesar de los adelantos logrados por la democracia taiwanesa, toda reforma introducida partiendo de los modelos democráticos occidentales resulta difícil, a causa del lastre cultural tradicional, que según hemos visto sigue operante en las generaciones dirigentes. Sin embargo, son dignas de admiración algunas actitudes que sirven de modelo a algunas democracias occidentales, como por ejemplo la estupenda seguridad ciudadana que registra bajísimos índices de criminalidad, o la seguridad social representada en un ejemplar servicio de salud. También es admirable el espíritu de trabajo individual que impone grandes dosis de esfuerzos para asegurar la riqueza familiar. No en vano, la pequeña isla de Taiwán es una de las primeras economías mundiales, por debajo de Japón y por encima de Francia y Finlandia.

Por otro lado, las nuevas generaciones están viviendo actualmente un proceso de asimilación de experiencia y valores de todo tipo, provenientes de su adiestramiento educativo o comercial en muchos países occidentales, aunque la tendencia se dirija en un primer momento a imitar sólo lo externo. También el gobierno taiwanés in-

centiva grupos juveniles culturales representativos para que en época de vacaciones se dirijan a muchos países, sobre todo a los hispanoamericanos con los que aún sostiene vinculos diplomáticos directos (Paraguay, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Panamá y República Dominicana), para presentar la cultura chino-taiwanesa. Esto es solo un reflejo de la gran ayuda económica y técnica que Taiwán provee a estos países para conseguir el aval de país independiente ante la ONU.

El problema clave sigue siendo la carencia de perspectivas personalizantes que provengan de valores fuertemente comprometedores como los propuestos por Mounier, o los que de algún modo estén basados en las expectativas del cristianismo; el problema se agrava por la carencia comunicativa en todas las estructuras sociales empezando a veces por la familiar, que impide la apertura total al otro. Además, la consigna china según la cual es imperativo dar en pago de lo recibido, o lo que es más fuerte: dar esperando recibir otro tanto, a la larga acarrea individualismo, falta de solidaridad y conflictos ocasionados por la soledad¹³.

Pero no hay razones para la desesperanza ya que una muestra de que ha empezado a introducirse un saludable cambio en los valores lo constituye el hecho de que desde hace años han aparecido los primeros equipos de voluntariado. De ellos casi todos han continuado activos, mientras que tambien se han ido gestando más. Entre un número cercano a los mil equipos, un 40% ejerce su servicio dentro de los hospitales, un 25% en el cuidado de ancianos y los restantes en instituciones de índole cultural, educativa o de bienestar infantil y, esporádicamente, como grupos de presión para la defensa medioambiental y conservación de especies. Las 387 instituciones que en 2012 reciben algún tipo de ayuda gubernamental se encuentran distribuidas del siguiente modo: Asuntos públicos, 34; economía, 11; ecología y agronomía, 35; ayuda humanitaria, 20; Ocio, 16; Cultura, 81; ayuda sanitaria, 45; Tecnología, 20; Bienestar social, 122, otros, 3. Sin embargo, a pesar de la elevada concentración humana en la Isla, la escasez de recursos humanos y económicos ha hecho que se detenga el incremento de nuevos grupos. Pero en cambio, casi todos los auxilios económicos provenientes de los excedentes de las empresas o de la gente pudiente -que esperan con ello obtener más beneficios de sus deidades favoritas que brindar una ayuda a los necesitados- van a parar a los templos taoístas, pero sobre todo a una conocida y

13 La escritora Deborah Ou Yin-chuang, a través de la nueva literatura, nos muestra uno de los problemas que atraviesa la Taiwán moderna. Ella nos transmite la honda y angustiada soledad que padecen la mayoría de sus personajes, rodeados de gente por todos lados pero asfixiados dentro de una gran urbe. Ou, Y-C.: *Leyendas en Taipei*, Kuan Tang, Taipei, 1998.

numerosísima organización budista. También otro factor que ha restado impulso entre los voluntarios que no disponen de mucho tiempo para ofrecer sus servicios, ha sido la competencia impuesta entre ellos por el gobierno para la obtención de premios, que es una manera de controlarles y evaluarles midiendo su efectividad.

Como dato aliciente encontramos que algunas universidades han comenzado a exigir a sus estudiantes un promedio de una hora de voluntariado a la semana durante tres meses. Aunque sea obligatorio, esto indica que prestar un servicio sin atender al lucro individual ya se considera un valor comunitario que edifica a quien lo practica. Sin embargo, debido a la falta de estímulos a los ciudadanos no parece posible que el voluntariado a gran escala, que sería el saludable indicativo de las modernas sociedades democráticas pluralistas, pueda convertirse en una realidad en Taiwán. Sin embargo, consuela el hecho de que, a pesar de todos los inconvenientes, el voluntariado vaya en paulatino aumento, como señal de que es factible una revitalización del sentido de la persona dentro de un medio que tradicionalmente ha tendido a negarla. Pues, tal como dice un autor taiwanés: “Se están dando pequeños pasos hacia la meta de que la gente contribuya a la sociedad por voluntad propia. Quizás se den cuenta a tiempo que la felicidad absoluta se basa en el desinterés absoluto”¹⁴.



14 Cunhg, O.: “Organizaciones no gubernamentales. La necesidad de dar”, en *Taipei Hoy*, Vol. XXI, N° 5, sept.-oct. de 2002, Taipei, p. 39.