

Vida buena, armonía y buen vivir

Aristóteles y Confucio en Ecuador

Aurelio DE PRADA GARCÍA

Universidad Rey Juan Carlos

“... El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.”

Constitución de la República de Ecuador, art 275.

Sumario: 1.- Introducción. 2.-Vida buena 3.- Armonía 4.- Buen vivir. 5.- A modo de conclusión: Un diálogo necesario.

1.- Introducción

La filosofía es, sin duda, una de las mayores conquistas, invenciones, descubrimientos... de la tradición occidental. Una conquista que, en esta era de la globalización, a principios del siglo XXI, tiene como uno de sus principales retos el de establecer un diálogo con invenciones de otras tradiciones culturales no estrictamente filosóficas que, sin embargo, puede ser sumamente fructífero a la hora de enfrentar problemas globales como el cambio climático, los derechos humanos o nuevas formas de organización política y social.

Y ello tanto más cuanto que, a veces, son esas otras tradiciones culturales las que, más o menos implícitamente, reclaman dicho diálogo al defender concepciones que, de un modo u otro, remiten a la filosofía. Tal es el caso, por ejemplo, de la vigente Constitución del Ecuador en cuyo artículo 275 se menciona expresamente el principio del “buen vivir”. Algo que remite casi inmediatamente a la “vida buena”, concepto que, como es bien sabido, resulta central en la filosofía práctica aristotélica.

Ahora bien, no es sólo Aristóteles; no es sólo la filosofía aristotélica la reclamada, más o menos expresamente, en la vigente constitución del Ecuador sino que también se apela, más o menos implícitamente, a otra tradición cultural, no estrictamente filosófica por lo demás. Y en efecto, la idea de armonía, de convivencia armónica con la naturaleza, recogida asimismo en la cita que encabeza estas líneas, resulta central en la filosofía-política-religión que está en la base de la civilización china: el confucianismo.

Así las cosas, dado que la filosofía aristotélica y el confucianismo estarían, de un modo u otro, presentes en la vigente Constitución de Ecuador; dado que, por así decirlo, Aristóteles y Confucio están hoy por hoy en Ecuador, en las páginas siguientes analizaremos en primer lugar sucintamente la concepción de la “vida buena” en Aristóteles; luego la idea confuciana de “armonía” y en tercer lugar la llamada “filosofía andina” que subyace al reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, la Pachamama, y al “buen vivir” y que habría llevado a Aristóteles y Confucio al Ecuador.

Finalmente, para concluir, esbozaremos un posible diálogo entre esas tres tradiciones culturales que, desde luego, habría de incluirnos también a nosotros, individuos del siglo XXI, con nuestro propio horizonte de praxis. Un horizonte a fundir, ciertamente, con el de esas tradiciones¹.

2.-Vida buena

No parece preciso insistir en que, por razones de espacio y por ser suficientemente conocida, no procede abordar aquí una caracterización general de la filosofía aristotélica². Sí resulta preciso, sin embargo y en lo que nos importa, recordar los hitos fundamentales de su concepción de la “vida buena”, la “vida feliz”. Un tema central de su filosofía práctica entendiendo por ésta, como es bien sabido, la que no es meramente teórica sino que afecta a la acción:

“El presente tratado no es teórico como los otros, pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos.”³

Una filosofía práctica que, como asimismo es bien sabido, se divide en dos grandes apartados interrelacionados: el ético o mejor “las cuestiones relacionadas con el carácter”⁴ y el político en el que dichas “cuestiones relacionadas con el carácter” desembocan como se refleja en los primeros párrafos de la *Ética a Nicómaco*:

“Todo arte y toda investigación y del mismo modo toda acción y elección parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son

¹ “Forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado *fusión de horizontes*”. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, vol. L, Sígueme, Salamanca 1977, p. 453

² Al respecto, vid., entre otros, BARNES, J., *Aristóteles*, Cátedra, Madrid 1999; DÜRING, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México 2005; JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, Madrid 1983 y ROSS, *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires 2005

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 b Centro de Estudios constitucionales. Madrid 1981, p. 20.

⁴ “El propio Aristóteles se refiere a sus tratados como «*ethika*» y la transliteración de esa palabra griega da el título de «*Ética*». Pero el término griego significa «cuestiones relacionadas con el carácter», y un título mejor sería *Sobre cuestiones de carácter*.” BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

actividades y los otros, aparte de éstas, ciertas obras; en los casos en los que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias resultan también muchos los fines... Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad... los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos...

Si existe pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano- es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco no alcanzaremos mejor el nuestro. Si es así hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política.”⁵

Se trata, pues, de saber cuál es el bien al que tendemos que no es sino el bien al que la política tiende. Un bien sobre cuyo nombre casi todo el mundo está de acuerdo si bien no sobre qué sea:

“...puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien digamos cuál es aquel al que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué sea la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios.”⁶

Se trata, en suma, de saber en qué consiste la felicidad, la “*eudaimonia*”; término sobre cuya traducción conviene hacer alguna precisión ya que, al igual que el de “*ética*”, no coincide exactamente con nuestra “*felicidad*”:

“... «eudaimonia» no se refiere a un estado mental de euforia, como parece indicar la palabra «felicidad»: ser «eudaimon» es florecer, hacer un éxito de la propia vida.”⁷

Sea de ello como fuere, a la hora de saber en qué consiste la «*eudaimonia*», Aristóteles opta por examinar las diversas clases de vida:

“No parece sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer; y por eso aman la vida voluptuosa, -pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política y en tercer lugar la teórica-. Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias pero tienen derecho a hablar

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p 1-2.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1095 a, p. 3.

⁷ BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo. En cambio, los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida política. Pero parece que es más trivial que la que buscamos, pues parece que está más en los que conceden honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatarse...”⁸

Desechadas la vida voluptuosa y la política, solo resta analizar la vida teórica que se define a la vista de la función del hombre:

“...la función del hombre es una cierta vida y ésta una actividad del alma y acciones razonables y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente y cada uno se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud y si las virtudes son varias conforme a la mejor y a la más perfecta y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o poco tiempo. Quede pues descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer bosquejo general antes de describirlo detalladamente.”⁹

Así pues, el bien humano, lo bueno para el hombre, es una actividad del hombre conforme a la “virtud”, término castellano con el que se suele traducir el término griego *arete*, si bien de nuevo no sería esa la traducción más exacta:

“En cuanto a «areté», la palabra significa algo parecido a «bondad» o «excelencia». Aristóteles puede hablar de la «arete» de un argumento o de un hacha tanto como de la de un hombre. La «arete» humana es la excelencia humana—lo que es ser un buen ser humano— y sólo está en relación indirecta con lo que nosotros consideramos virtud.”¹⁰

Así las cosas, la especificación del bien humano, de la vida buena, de lo que hace al hombre ser un buen ser humano exige el examen de la virtud humana y más en concreto, la referida no al cuerpo sino al alma:

“Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo sino a la del alma...”¹¹

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1095 b, p. 4.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1098 a, p. 9

¹⁰ BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

¹¹ ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, cit. 1102a, p.16

Y, dentro de la virtud referida al alma, tanto la de la parte racional como la que participa de la razón aunque sea de forma secundaria:

“Pero lo irracional es doble pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente... Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte, como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas; la liberalidad y la templanza, éticas pues si hablamos del carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente sino que es amable o morigerado y también elogiamos al sabio por su hábito y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes.”¹²

Un análisis de las virtudes, éticas y dianoéticas, en el que, por las razones esgrimidas más arriba, no procede entrar si bien es preciso recordar la definición de virtud a la que llega finalmente Aristóteles:

“Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por la cual decidiría el hombre prudente.”¹³

Pudiera pensarse que con esto ya hemos recordado los hitos fundamentales de la concepción aristotélica de la “vida buena”, la “vida feliz”, la que hace al hombre ser un buen ser humano pero no es ocioso volver a recordar que esa “vida buena” humana es sólo posible en la *pólis*:

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia y que surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien.”¹⁴

Y es que como se señaló, más arriba, el hombre es, para Aristóteles, un animal político:

“De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal político y que el apolítico por naturaleza y no por azar es mal hombre o más que hombre.”¹⁵

Dicho en otros términos, el bien de la *pólis* es el mismo que el de cada uno de sus miembros, sólo que más grande y más perfecto:

“Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ellas comprenderá el de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre, pues aunque el bien de cada uno y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1103a, p. 18.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1107 a, p 26.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, 1252b, p. 3

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, p. 3-4.

más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.”¹⁶

De modo que:

“... tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.”¹⁷

Con todo lo cual, ya tenemos una caracterización sucinta de la concepción de la vida buena, la vida humana buena, la que hace al hombre ser un buen ser humano y que sólo es posible dentro de la *pólis*, de la *pólis* buena, la *pólis* feliz:

*“Consideraremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de las personas ordinarias, ni una educación que requiera de condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de que acabamos de hablar, unas caen fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades y otras son próximas a la llamada república, y por ello debe hablarse de ambas como de una sola. La decisión sobre todas estas cuestiones se funda en los mismos principios elementales. En efecto, si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance la mayoría. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud o maldad de la ciudad y del régimen porque el régimen es la forma de vida de la ciudad.”¹⁸*

3.- Armonía

Hasta aquí, por razones de espacio y suficiente conocimiento, no hemos hecho una caracterización general de la filosofía aristotélica, limitándonos a recordar los hitos fundamentales de su concepción de la “vida buena”. Ahora bien, no parece que ocurra lo mismo con la otra tradición cultural reclamada, de un modo u otro, por la vigente constitución de Ecuador: el confucianismo. Una filosofía-religión-política que es mucho menos conocida por lo que hemos de hacer antes de nada una caracterización general de la misma.

No sólo eso pues, -a diferencia de lo ocurrido con el análisis de la concepción aristotélica de la “vida buena” en el que apenas si hemos hecho algunas puntualizaciones de detalle a lo hora de manejar algunos términos-, en relación a la caracterización general del confucianismo hemos de atender una cuestión metodológica que obliga a analizarlo tal y como aparece expresado en chino y ello porque con las traducciones a lenguas alfabéticas se pierde gran

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit., 1094b, p. 2.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, cit. 1337a, p. 149.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, cit. 1295a, p.187.

parte de su universo semántico. Algo que puede verse inmediatamente a partir de los propios caracteres chinos 儒家, *rú jiā* que se vierten al castellano como “confucianismo” o “escuela de los letrados”.

Ciertamente podríamos traducir sin mayores problemas por “escuela” el segundo carácter, 家, *jiā* / casa, pues es una composición de 豕 *shǐ* /cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, las patas y la cola) debajo de 宀 *bǎogāi* / cobertizo, techo: el cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar¹⁹, —los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo— y desde ahí, “escuela”, —los que se reúnen alrededor de un maestro—, pero no resulta tan fácil traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir el carácter 儒 *rú* no como “letrado” sino como “hombre que invoca la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”²⁰, dado que se compone de otros tres caracteres: 亻 *rén* / hombre, 雨 *yǔ* / lluvia (se pueden ver las nubes, las gotas de agua y un relámpago) sobre el carácter 而 *er* /planta recién brotada de la tierra (es fácil imaginar las raíces, el suelo, el tallo y una hoja recogiendo el agua de la lluvia), de modo que cabría traducir el carácter completo como “el hombre” o mejor, ya que el chino no distingue entre singular y plural y se trata de una escuela 家, “los hombres que invocan la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”

Traducción que, por lo demás, no quedaría ahí, pues con una mínima traslación de sentido y dado que la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas de la tierra²¹, estaríamos hablando de los hombres necesarios²² para que haya lluvia para las plantas recién brotadas”. Los hombres necesarios, pues, natural y socialmente, si es que cabe hablar así, en términos claros y distintos. Naturalmente necesarios porque hacen que haya lluvia para las plantas recién brotadas y socialmente necesarios por lo mismo, ya que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad. En otros términos y con otra mínima traslación de sentido, los hombres que armonizar 和 *hé* naturaleza y sociedad consiguiendo que haya un grano de arroz 禾 *hé* para cada boca 口 *kǒu*

Así las cosas, si tradujéramos 儒家 por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión por cuanto, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de, por así decirlo, “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre” 亻, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que lleva en un primer nivel de abstracción a la idea de “hombres necesarios natural y socialmente” y luego, inmediatamente, a la idea de armonía 和 entre naturaleza y sociedad.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, —término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar—, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa esa “religión, filosofía y

¹⁹ Para las traducciones de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006, LI, L., *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing, Beijing Language and Culture University Press, 1993 y McNAUGHTON, W. y YING, L., *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing 1999.

²⁰ Sobre la relación de los 儒 / *rú* con la danza ritual de oración por la lluvia vid. XINGZHONG, Y., *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001. p. 41.

²¹ CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, cit. p.81

²² CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, cit. 222.

política” para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico.

Confucianismo venimos diciendo y no del todo bien, pues, -al margen del universo semántico que, como acabamos de ver, incorpora la expresión-, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos²³ y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo²⁴. Un marco previo que hemos de analizar, pues, en primer término. Algo que no resulta excesivamente complejo pues dicho marco figura aún hoy en los templos confucianos.²⁵

天
地
君
親
師

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”. Traducción que, -según las consideraciones metodológicas hechas más arriba-, no podemos aceptar sin antes examinar el universo semántico que cada uno de esos caracteres incorpora. Ahora bien, de nuevo por razones de espacio, hemos de remitirnos a la validación que hemos hecho en otro lugar²⁶.

Pero no basta con la mera validación de la traducción pues, tales caracteres no son, por así decirlo, elementos previos que entran en relación sino que, por el contrario, se constituyen como tales en su relación, generando al tiempo la secuencia misma en la que se incluyen²⁷. Más aún, la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, con lo cual hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia²⁸.

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

Podría pensarse que con lo anterior hemos agotado el análisis del marco de pensamiento

²³ CONFUCIUS, *The Analects*, Chinese-English edition, VII, 1 Taipei 2006.

²⁴ FOLCH, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001. p. 138.

²⁵ CHENG, F., *La escritura poética china*, Pretextos, Valencia, 2007, p. 29.

²⁶ He analizado esa secuencia de caracteres en *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*. Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, n. 23, junio de 2011, p. 139-146 y con mayor detalle en *Individuos y reyes*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la URJC 2011, cap. 3.

²⁷ “Para el pensamiento chino, el concepto de relación no es un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino algo que las constituye como tales; es “constitutiva de los seres en su existencia y devenir”. CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, cit., p. 37

²⁸ 中 *zhōng* “ medio”, “centro”, no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco. Vid. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, cit., p. 38. Sobre la importancia de la idea de “centro” en la civilización china, baste recordar que China en chino es 中國: el país 國 *guó* del centro 中 *zhōng*; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente-, vid. *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*, cit., p.142-144.

previo en el que se inserta el confucianismo y que ya podemos pasar a analizar sus conceptos básicos pero de nuevo esta conclusión resulta precipitada pues hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un punto de vista externo²⁹, obviando el hecho de que esa secuencia es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos, de sus fieles, 忠. Más aún, no se trata sólo de una mera presencia viva sino de una que incluye, que religa, vinculando literalmente en la secuencia³⁰ al fiel, al 忠 zhōng: el que tiene el centro 中 zhōng en medio del corazón 心 xīn.

Con todo lo cual, ahora sí podemos completar nuestro análisis del marco previo en el que se mueve el confucianismo incluyendo en él también al adepto, esto es:

天
地
君
親
師

忠

y pasar a analizar sucintamente las aportaciones que hace Confucio a dicho marco previo de pensamiento.

Aportaciones que podemos identificar inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”: las *Analectas* cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 jūnzǐ, una expresión no inventada por Confucio pues ya aparece en textos anteriores designando a cualquier miembro de la nobleza³¹. Una vez más, sin embargo, no podemos conformarnos con esa traducción sino que, -cumpliendo con nuestros presupuestos metodológicos-, hemos de examinar el universo semántico de esos caracteres.

El primero de ellos, 君 monarca, ya lo conocemos dado que es el que ocupa el centro de la serie 天地君親師, permitiendo la interrelación y el dinamismo de toda la secuencia. En cuanto al segundo, 子 zǐ, puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, -hijo varón- ya que, -como se aprecia casi inmediatamente-, es el pictograma de un niño pequeño, un bebé con los brazos extendidos y envuelto en pañales. Así las cosas, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”, cualquier miembro de la nobleza.

Ahora bien, el mero examen del universo semántico incorporado en esos caracteres no permite aprehender por completo el nuevo sentido que Confucio, -aun manteniéndolo-, da al término: cualquiera, con independencia del nacimiento, puede convertirse en 君子, en hijo del rey, en príncipe, y ello por medio de la educación adecuada³².

Ese nuevo sentido se sigue plenamente atendiendo al contexto histórico en que Confucio utiliza la expresión: el tiempo inmediatamente anterior al caos de la época de los “Reinos Combatientes” 战国 (463-221 a. C.). Un tiempo en el que ya no había un rey 君 que asegurase, -desde el centro de la secuencia, 天地君親師-, la armonía natural-social sino

²⁹ HART, H. LA.: *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México 1980, p. 110 y 111.

³⁰ CHENG, F.: *La escritura poética china* cit., p. 29.

³¹ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002 *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 60.

³² ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p. 37.

varios hijos del rey; varios 君子, peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos³³. La solución que da Confucio a esa quiebra del centro consiste en lo que bien podría llamarse una democratización de la monarquía. Consiste en trasladar el poder, el cetro, a los adeptos a los fieles a los que ahora, por medio de la educación apropiada, se les hace sustentadores de la armonía, literalmente hijos del rey, 君子. “príncipes”.

Ya tenemos, pues, una caracterización completa del confucianismo que, según se ve, mantiene el marco en el que se inscribía con la única modificación de convertir, por medio de la educación apropiada, al fiel en príncipe para asegurar así la armonía del todo natural-social:

天
地
君
親
師

君

子

Una educación apropiada que se plasma en las virtudes tradicionales confucianas, aún presentes en la China contemporánea: 文, 恕, 德, 孝, 禮... en cuyo análisis, de nuevo por razones de espacio, no podemos entrar si bien resulta obligado examinar la “virtud de las virtudes”³⁴, la que hace funcionar todo el sistema³⁵, la “gran idea nueva de Confucio”³⁶: 仁 *rén* Un carácter que habitualmente se traduce como “humanidad”³⁷, “benevolencia”³⁸.... si bien con esas traducciones se pierde casi todo su universo semántico como puede seguirse del análisis de los dos caracteres que lo componen.

El primero de ellos es 一 “hombre”, como se vio más arriba a propósito de 儒家, “confucianismo”, “escuela de los letrados”: “los hombres necesarios natural y socialmente”, los que armonizan naturaleza y sociedad. El segundo 二 *er*; no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”³⁹. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”; el hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano⁴⁰. Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a un hombre verdaderamente humano”⁴¹ y permite asegurar la armonía del todo natural-social.

Con todo lo cual tenemos ya una caracterización de la idea de armonía natural social

³³ SMITH; H., *Las religiones del mundo*, Círculo de Lectores, Barcelona 2001, p. 189.

³⁴ SMITH, H., *Las religiones del mundo*, cit. p. 202

³⁵ FOLCH, D., *La construcción de China*, cit. 151

³⁶ CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, cit. p. 61.

³⁷ KÜNG, H., *En busca de nuestras huellas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 153.

³⁸ SMITH, H., *Las religiones del mundo*, cit. p. 202.

³⁹ FOLCH, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, cit. p. 151.

⁴⁰ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 60 y 61.

⁴¹ FOLCH, D., *La construcción de China*, cit. p. 151

confuciana. Una idea que, como acaba de verse, supone la transformación de cada uno en 君子 príncipe por medio de la educación apropiada, por medio de la práctica de virtudes que cabe resumir en 仁 *rén*, en la aceptación de que no somos propiamente hombres sino que nos hacemos hombre perpetuamente en nuestra relación con los demás armonizando al tiempo el continuo naturaleza sociedad.

Una idea, en fin, muy próxima y al tiempo muy distante a la de la “vida buena” aristotélica: la vida que hace de cada hombre un buen ser humano y que sólo es posible dentro de la *pólis*. Ahora bien no procede entrar en las semejanzas y diferencias entre esa “vida buena aristotélica” y la “armonía confuciana” sin antes analizar la “filosofía andina” que, como vimos, ha situado, de un modo u otro, a Aristóteles y Confucio en Ecuador.

4.- Buen vivir

Un análisis relativamente sencillo pues, a diferencia de lo que ha ocurrido con el concepto aristotélico de “vida buena” y, más aún, con el confuciano de “armonía” podemos realizarlo sin necesidad de precisiones terminológicas, dado que la filosofía andina con sus dos conceptos principales “*Pachamama*”, la madre naturaleza y “*Sumak Kaway*”, buen vivir” se expresa tanto en aimara y en quechua como en castellano.

Todavía más, ese análisis no sólo no precisa de aclaraciones terminológicas por nuestra parte sino que podemos realizarlo a partir de textos legales habida cuenta de que dicha filosofía andina ha obtenido el éxito histórico por así llamarlo. Y en efecto, sus dos conceptos fundamentales “*Pachamama* y *Sumak Kaway* han sido reconocidos/declarados en el preámbulo de la vigente Constitución del Ecuador de 2008 donde puede leerse literalmente:

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,...”.

“Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay;”

Algo ciertamente novedoso y presente asimismo en la Constitución de Bolivia de 2009 con lo que resultaría plenamente justificado hablar de *Constitucionalismo natural* y, por tanto, de una nueva aportación del Constitucionalismo iberoamericano al Constitucionalismo mundial. Una nueva aportación perfectamente equiparable en cuanto a su trascendencia a la del *Constitucionalismo social* inaugurado por la Constitución mexicana de 1917.

Así las cosas, dada la limitada extensión concedida a estas líneas, no precisamos entrar en un análisis pormenorizado de la “filosofía andina” que subyace a esa declaración/reconocimiento de que los seres humanos somos parte de la naturaleza y que ésta es vital para nuestra subsistencia de modo que sin ella, sin la Pachamama, literalmente “no somos nada” con la consiguiente necesidad de *buen vivir*, de *Sumak Kawsay*. Baste con reseñar los cuatro principios básicos de la “lógica” andina que llevarían a esa conclusión: la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad⁴².

⁴² Un análisis en profundidad de la filosofía andina puede verse en ESTERMAN, J., *Filosofía Andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya –Yala, 1998. Vid., también SOUSA SANTOS, B. de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI Editores, 2010 y ACOSTA, A., y MARTINEZ. E., (comp.): *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quit, Abya-Yala, 2009

Ahora bien, sí resulta obligado analizar los dos conceptos centrales de esa filosofía. Comenzando por el análisis de la noción de *Pachamama*, apenas si ha de señalarse que tal término alude a la Tierra, *Pacha* como madre, como *mama*, a la Naturaleza como madre. Una idea presente en muchas tradiciones culturales, como la griega clásica sin ir más lejos⁴³ o la confuciana, como acabamos de apuntar, si bien ha llegado viva a nuestros días tan sólo en algunas. La madre tierra, la *Pachamama*, por lo demás, no se encuentra en un lugar específico ya que para la creencia indígena está presente en todo tiempo y lugar y ello por mucho que en ocasiones se concentre en ciertos lugares como los ríos, las montañas....

Tampoco resulta preciso insistir en que no se trata tanto de una divinidad creadora sino más bien de una protectora y proveedora que protege a los hombres y hace posible la vida, favoreciendo la fecundidad y la fertilidad. Una divinidad de la que se forma parte y que exige no sólo agradecimiento, sino cuidado, respeto e incluso alimento, tal y como reflejan las siguientes líneas de una de sus mayores estudiosas:

“ La madre tierra o allpa-mama, al envolver en su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la allpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el Jahuai-jahuai, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra chicha (bebida de maíz fermentado) que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un wawa (bebé) el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra allpa -mama y volvemos a ser parte de ella.”⁴⁴

Así las cosas no es de extrañar que se haya llegado al reconocimiento/la declaración de que la Madre Naturaleza, la *Pachamama* tiene derechos, los llamados “derechos de la naturaleza” tal y como aparecen en el artículo 71 de la vigente Constitución del Ecuador:

“La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

Derechos que se desarrollan pormenorizadamente en el Capítulo séptimo del Título II de dicha Constitución, denominado precisamente “Derechos de la naturaleza” y en cuyo análisis, de nuevo por razones de espacio, no podemos entrar aquí.

El segundo de los conceptos básicos de la filosofía andina no es sino un corolario del anterior, del de *Pachamama*, y se refiere al ideal de vida armoniosa con ella, con la madre naturaleza por parte del ser humano, el *Sumak Kawsay*. Un ideal que ha estado presente siempre en los pueblos indígenas: Shuar, Achuar, Huaorani, Tsáchilas, Salasaka, Kichwa

⁴³ En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente.

⁴⁴ PACARI, N.: “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta Alberto y Martínez Esperanza (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala 2009, p. 35.

Natabuelas, Cofanes... y que se traduce habitualmente por “buen vivir”, como hemos visto en el preámbulo de la Constitución del Ecuador.

Buen vivir, *Sumak Kawsay* que va más allá de la idea del mero vivir bien o gozar de un cierto bienestar sin que sea incompatible en absoluto con éste, entendido en sus justos términos, tal y como reflejan las siguientes palabras de M. Santín, el presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) al referirse a la vigente Constitución del Ecuador:

*“ la lógica del sumak kawsay es la del “buen vivir”, la de vivir en un ambiente sano, comer bien, tener un espacio de vida, una educación acorde a nuestra realidad, salud...todo un conjunto de esquemas que el ser humano necesita para mantenerse y que genere la vida de las futuras generaciones. Del “buen vivir” han incluido el tema de la economía social, pero era difícil hacérselo entender a los asambleístas, para quienes vivir bien es tener un edificio de 50 pisos, cinco carros, viajes a Europa y Nueva York...es decir, el esquema occidental de “buen vivir”; al que no le importa el medio y el entorno ni si la Naturaleza sigue existiendo o no. Por ello más o menos lo acoplaron en el modelo económico: compartir equitativamente, respetar a la Madre Tierra...De ahí nace la inclusión de la Madre Tierra como sujeto de derecho y un capítulo dedicado a los derechos de la Naturaleza”.*⁴⁵

Y en efecto en el “buen vivir” recogido en la vigente Constitución ecuatoriana coexisten las influencias de la visión indígena y lo que, según M. Santín, significa “buen vivir” para la población mestiza e incluso para un occidental medio. En otras palabras, el “buen vivir” abarca, por un lado, la convivencia en armonía con la naturaleza, con la Pachamama con el consiguiente reconocimiento de sus derechos; y por otro, el “buen vivir” también supone garantizar los derechos humanos básicos, incluidos los sociales y los culturales, recogidos en la mayor parte de las Constituciones contemporáneas tal como se sigue del artículo 275 de la vigente Constitución del Ecuador que encabeza estas líneas:

“... El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.”

Buen vivir, en fin, que queda minuciosamente regulado en el Título VII de dicha Constitución denominado precisamente “Régimen del Buen Vivir”, sin que aquí, de nuevo por razones de espacio, podamos entrar en su análisis.

5.- A modo de conclusión: Un diálogo necesario

Así las cosas, una vez analizadas sucintamente la concepción aristotélica de la vida buena, la confuciana de armonía y el buen vivir de la filosofía andina, procedería pasar a analizar las semejanzas y diferencias entre dichas concepciones. Procedería pasar a ver si el aristotélico

⁴⁵ SANTÍN, M., Apoyamos el sí a la Constitución pero no a las políticas del Gobierno nacional de La Haine, 21/09/2008. Disponible en <http://www.lahaine.org/index.php?p=32968>

hacerse buen ser humano dentro de la polis buena es o no compatible con el confuciano hacerse humano en las relaciones con los demás armonizando naturaleza y sociedad y con el andino buen vivir desde el reconocimiento de que sin la naturaleza, sin la Pachamama, no somos nada.

Ahora bien, ese análisis, ese diálogo, por así decirlo, entre Aristóteles, Confucio y la Pachamama, exige de un nuevo interlocutor, nosotros, individuos del siglo XXI, con un horizonte de praxis que nos hace considerarnos humanos, -dignos, valiosos en nosotros mismos, con derechos humanos-, independientemente de cualquier vida buena, armonía o buen vivir, de cualquier relación con la naturaleza o la sociedad.

Un diálogo tanto más necesario cuanto que enfrentamos amenazas globales, como el cambio climático, que nos están llevando a reconsiderar nuestra relación con la naturaleza y los demás y a la necesidad, de un modo u otro, de vida buena, armonía o buen vivir. Esbozar ese diálogo es algo que, sin embargo, excede los límites asignados a estas líneas⁴⁶.

⁴⁶ He esbozado una síntesis posible en *Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza: El individuo y la Pachamama*, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho CEFD n. 27, 2013, p. 81-95, disponible en línea.