

Artículo / Article

Miscelánea
Miscellaneous section

¿HOBBES O CONFUCIO? EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LAS FORMAS DE IDENTIDAD¹

HOBBES OR CONFUCIUS?
CLIMATE CHANGE AND FORMS OF IDENTITY

Aurelio de Prada García

Universidad Rey Juan Carlos, España

ORCID: 0000-0002-5160-3325

aurelio.deprada@urjc.es



*“Alors cet l’Etat primitif ne peut plus subsister, &
le genre—humain périroit s’il ne changeoit de maniere d’être.”*

J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, I, VI.

*“When the present has given up on the future, we must listen
for the relics of the future in the unactivated potentials of the past.”*

M. Fisher, *The Metaphysics of Crackle: Afrofuturism and Hauntology*.

| Resumen |

En tiempos de cambio climático antropogénico descontrolado que pone en peligro la supervivencia de la propia especie humana, parece obligado tener en cuenta una religión, política, filosofía... conocida habitualmente como “confucianismo” o “escuela de los letrados” pero cuya denominación literal 儒家 *rú jiā*, alude precisamente al control humano 雨 *yǔ*, de la lluvia, 雨 *yǔ*, para las plantas recién brotadas, 而 *ér*, i.e., al control humano del clima. Así las cosas, en este trabajo analizaremos la compatibilidad de esa filosofía, política, religión... con el modelo político hoy dominante: el estado nación que tendría su expresión metafórica en el Leviatán hobbesiano y ello desde las maneras de ser, desde las formas de entender la identidad que comportan respectivamente y de cara a una posible solución que permita controlar dicho cambio climático antropogénico hoy por hoy fuera de control.

Palabras clave: Aristóteles; Cambio climático; Confucio; Derechos Humanos; Hobbes; Manera de ser; Rousseau.

Recibido/Received: 11/12/2023

Aceptado/Accepted: 12/01/2024

¹ Este artículo es una versión ampliada y reelaborada de la conferencia del mismo título impartida por el autor en el Ateneo de Madrid el 9 de octubre de 2023.

| Abstract |

In times of uncontrolled anthropogenic climate change that endangers the survival of the human species itself, it seems obligatory to consider a religion, politics, philosophy... commonly known as "Confucianism" or "school of scholars" but whose literal denomination 儒家 *rú jiā*, alludes precisely to human 人 *rén*, control of rain, 雨 *yǔ*, for newly sprouted plants, 而 *er*, i.e., to human climate control. Thus, in this paper we will analyze the compatibility of that philosophy, politics, religion... with the currently dominant political model: the nation state, which would have its metaphorical expression in the Hobbesian Leviathan and this from the ways of being, from the ways of understanding the identity that they carry respectively and with a view to a possible solution that allows controlling said anthropogenic climate change that is currently out of control.

Keywords: Aristotle; Climate change; Confucius; Human Rights; Hobbes; Way of being; Rousseau.

| Introducción |

En tiempos de cambio climático antropogénico descontrolado que pone en peligro la supervivencia de la propia especie humana, resulta sorprendente que no se haya tenido en cuenta una religión, política, filosofía... cuya denominación literal 儒家 *rú jiā*, alude precisamente al control humano, 人 *rén*, de la lluvia, 雨 *yǔ*, para las plantas recién brotadas, 而 *er*, i.e., al control humano del clima. Y ello tanto más cuanto que esa religión, política, filosofía... está en la base misma, hasta el punto de definirla, de una de las civilizaciones más antiguas y populosas: la china (Van Norden, 2002, 3 y Yao, 2001).

Desde luego, ello podría explicarse aduciendo la dificultad que supone la traducción a lenguas alfabéticas de textos en lenguas ideográficas como el chino. Traducción que suele comportar la pérdida de gran parte del campo semántico original tal y como habría ocurrido precisamente con esos dos caracteres 儒家, *rú jiā* habitualmente vertidos como “confucianismo” o “escuela de letrados” tanto en castellano como en inglés o en otras lenguas alfabéticas, perdiéndose, como veremos a continuación, gran parte del universo semántico que incorporan.

Y así, por lo que toca al segundo carácter: 家, *jiā*, la traducción como “escuela” sería correcta, si bien con ella se pierde casi toda la cadena significativa que incorpora. Y es que ese carácter está compuesto de otros dos: 豕 *shǐ* /cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, el hocico, el cuerpo, las patas y la cola) debajo de 宀 *bǎogai* /cobertizo, techo: el cerdo bajo el techo, el cerdo colgado del techo; o sea, y con una primera extensión de significado que también está presente en nuestra cultura, la casa, el hogar: los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo y se aprovechan de la “matanza”. Una primera significación que permite una segunda completamente ajena a nuestra cultura y desde la que se llega a “escuela”: los discípulos que se reúnen alrededor de un maestro, - “un cerdo”, en sentido chino-, para sacar provecho de su sabiduría, siguiendo sus enseñanzas.

Por lo que respecta al carácter 儒 *rú*, literalmente habría que traducirlo como “hombre que consigue lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra” dado que se compone de otros tres interconectados. A la izquierda, el carácter 人 *rén*/ hombre (se puede ver un hombre en pie, destacándose la cabeza) y a la derecha, dos caracteres,

arriba 雨 yǔ / lluvia (se pueden ver las nubes, las gotas de agua y un relámpago) sobre 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). Un ideograma fascinante que remitiría a la danza ritual de invocación de la lluvia (Yao, 2001), -algo también presente, al igual que “la matanza”, en nuestra tradición cultural-, pero que ciertamente pierde gran parte de su significado si se traduce como “letrado”, sobre todo en castellano dado el significado jurídico que este término incorpora.

Así las cosas, la traducción literal de 儒家 sería “el hombre” o mejor, -ya que el chino no distingue entre singular y plural y se trata de una escuela 家-, “los hombres que hacen que haya lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”. Traducción literal que permite una derivación de sentido que hace aún más sorprendente que no se haya tenido en cuenta 儒家 en la presente situación de cambio climático antropogénico descontrolado.

Y es que ese conseguir la lluvia, esa capacidad de controlar el clima tan fascinantemente expresada, no lo es en abstracto sino con el fin muy concreto de la supervivencia ya que la lluvia lo es para las plantas recién brotadas; esto es, para que crezcan y sirvan de alimento, lo que permite establecer una conexión de sentido inmediata con el carácter 和 hé. Un carácter traducido habitualmente por “armonía”, si bien con esa traducción se perdería casi todo universo semántico que incorpora. Y en efecto, 和 hé se compone de otros dos caracteres: 禾 hé grano y 口 kǒu, boca; esto es, comida para cualquier boca, nadie pasa hambre, lo que permite la traducción de ese carácter no solo como “armonía” sino también como “paz”.

Ciertamente, no procede abundar en el papel que las hambrunas han tenido en la historia de China y ello hasta el punto de que aún hoy es común saludarse preguntado si has comido 你吃了嗎, pero sí resulta obligado señalar que todo ello permitiría una nueva derivación de significado que llevaría a traducir 儒 como “letrado” entendido como “el hombre necesario” (Ceinós, 2006, 222), el hombre que “armoniza” al conseguir la lluvia necesaria para que crezcan las plantas y haya alimento para todos, para cualquier boca, consiguiendo así la paz.

Con todo lo cual y resumiendo, la traducción de 儒家 por “confucianismo” tergiversaría por completo la expresión por cuanto que, en chino, el nombre de Confucio ni siquiera 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” 人, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que, como hemos visto, llevaría desde la danza ritual de la lluvia, a “los hombres necesarios” como la lluvia para las plantas recién brotadas; los hombres que consiguen esa lluvia y con ella alimento para todos, i.e., armonía y paz.

Así las cosas, vista la traducción literal de 儒家, parece obligado examinar la virtualidad del “confucianismo”, -término que utilizaremos por economía de lenguaje y su uso extendido, pero dando por supuesto que incorpora esa capacidad humana de control del clima para la supervivencia-, de cara a la posible solución de la situación de cambio

climático antropogénico descontrolado en la que nos encontramos. Cambio que tendría una de sus causas, si es que no la principal, en el modelo político hoy dominante: el estado nación que, como es bien sabido, encuentra su expresión gráfica, su expresión metafórica en el Leviatán, el dios mortal hobbesiano (Fernández, 2017; Moya, 1979).

Dicho en otros términos, resulta obligado realizar un análisis comparativo del Leviatán y el confucianismo, de Hobbes y Confucio que, obviamente, no podemos abordar sin antes resolver algunas cuestiones previas como, sin ir más lejos, la de la pertinencia de recurrir a soluciones del pasado para resolver problemas del presente, habida cuenta, además, de que la solución confuciana solo se ha concretado, hasta este momento de análisis, en la danza ritual de la lluvia. Asimismo, tendríamos que resolver previamente la cuestión de la posibilidad misma de ese análisis comparativo, vistas las dificultades de traducción que acabamos de enfrentar a propósito de 儒家. Finalmente, también tendríamos que dilucidar con carácter previo la cuestión de si la forma política hoy dominante: el estado nación, tiene o no su expresión gráfica en el Leviatán y si, efectivamente, es causa o no del cambio climático antropogénico descontrolado.

| Cuestiones previas |

Por lo que a la pertinencia de enfrentar un problema del presente con soluciones del pasado se refiere, habría que aclarar, antes de nada, si el confucianismo es o no una solución del pasado. Y es que, con el mero planteamiento de esa cuestión previa, estaríamos dando por supuesto que sí que lo es cuando, según parece, seguiría plenamente vigente en algunos países asiáticos y en la propia República Popular China en la que, tras la catástrofe reconocida que supuso la Revolución Cultural, habría sido rehabilitado con una reivindicación expresa de la sociedad armoniosa como objetivo político.

Ahora bien, dilucidar si el confucianismo sigue o no vigente nos llevaría a un análisis en el que, por razones de espacio, no podemos entrar aquí y que, por lo demás, resultaría innecesario. Y es que, si el resultado fuese que el confucianismo sigue vigente, entonces desaparecería esta cuestión previa al poder considerarlo como una posible solución milenaria pero también contemporánea, al problema actual del cambio climático. Si, por el contrario, el resultado es que pertenece ya al pasado, recurrir al confucianismo no supondría inconveniente alguno sino todo lo contrario, adoptando la perspectiva de la hauntología (fantología o espectrología) propuesta por J. Derrida en su *Spectres de Marx* (Derrida, 1993) y seguida por autores como M. Fisher.

Una perspectiva que tendría su origen tanto en la afirmación inicial del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, aludiendo al espectro del comunismo que recorría Europa: “Ein Gespenst geht um Europa- das Gespents des Kommunismus” (Engels y Marx, 2008, p. 32); cuanto y, sobre todo, en las palabras de Hamlet: “Time is out of joint” en la escena final del primer acto, tras jurar, ante el fantasma de su padre, él, Horacio y los soldados que le acompañan que no revelarían su aparición: “Let us go in together; And

still your fingers on your lips, I pray. The time is out of joint: O cursed spite, that ever I was born to set it right! Nay, come, let's go together" (Shakespeare, 2015, p. 53).

"El tiempo fuera de quicio", la discronía, las disfunciones temporales que, efectivamente, serían la característica básica de la hauntología y que ahora, en el tiempo terminal de la posmodernidad con renuncia a todo futuro en que estaríamos, llevarían a mostrar que aún habría futuros posibles, "reliquias de futuros", en las potencialidades no activadas del pasado:

At a time of political reaction and restoration, when cultural innovation has stalled and even gone backwards, when "power . . . operates predictively as much as retrospectively", one function of hauntology is to keep insisting that there are futures beyond postmodernity's terminal time. When the present has given up on the future, we must listen for the relics of the future in the unactivated potentials of the past. (Fisher, 2013, p. 55)

Así las cosas, podemos ya dar por resuelta la cuestión de la pertinencia de enfrentar un problema del presente con soluciones del pasado. Y es que, como acabamos de ver, o bien no cabe plantearla, supuesto que el confucianismo siga vigente y sirva como solución milenaria y contemporánea a la vez; o bien, si el confucianismo resulta ser un fantasma del pasado, cabría entonces recurrir a la "hauntología" y atender, por así decirlo, a sus potencialidades no activadas en lo que al control del actual cambio climático antropogénico se refiere. Procede, pues, pasar a la segunda de las cuestiones a resolver con carácter previo: la de la posibilidad misma del análisis comparativo Hobbes-Confucio, vistas las dificultades que enfrentamos al analizar la traducción de 儒家 y que parecían demostrar la existencia de una distancia infranqueable entre las lenguas alfabéticas y las ideográficas.

Ahora bien, esas dificultades no solo no fueron insuperables, como se vio, sino que, además, su solución nos permitió constatar que no habría tanta distancia cultural entre el confucianismo y nosotros, los occidentales, como pudiera pensarse a primera vista. Y es que, como señalamos, la danza ritual de la lluvia y la matanza del cerdo implícitas en ambos caracteres, aparecen también en nuestra propia tradición cultural. Así las cosas, podemos dar por solventada esta segunda cuestión previa y ello tanto más cuanto que disponemos de un ejemplo adicional de trasvase, de comunicación intercultural: la correspondencia casi perfecta del Leviatán, el dios mortal hobbesiano, con el carácter *guó* "estado", "nación" en chino tradicional. Un ejemplo adicional que, por lo demás, no sólo permite acabar de solventar la segunda cuestión previa sino también afrontar la tercera: la de si la forma política hoy por hoy dominante, el estado nación, tiene su expresión gráfica en el Leviatán y la de si es o no causa del cambio climático antropogénico descontrolado.

Pero antes de ir a ello, conviene aclarar que al hablar del Leviatán no nos estamos refiriendo a toda la portada del libro del mismo nombre realizada por el pintor checo Wencelaus Hollar, siguiendo las instrucciones de Hobbes (Fernández, 2017, p. 264), esto es:



Fuente de esta imagen y recortes derivados:
Wikimedia Commons (2022).

sino tan solo a la mitad superior de la misma, esto es:



Y es que, a los efectos que aquí importan, bien podemos prescindir de los dibujos que figuran en los laterales de la mitad inferior toda vez que no serían sino glosas a la espada y al báculo, al poder temporal y espiritual respectivamente (Klenner, 1999), para centrarnos en la mitad superior y comprobar que se corresponde de modo casi perfecto con el carácter guó, país en chino tradicional, no simplificado:



Decimos casi perfecto porque, si bien en el carácter chino no están ni la cita del libro de Job ni el báculo que sostiene el Leviatán con su mano izquierda, en ambas imágenes se aprecia la presencia de los mismos elementos, aunque de forma mucho más abstracta en el carácter chino. Y así, por un lado, una multitud de hombres, de “individuos” que componen el Leviatán en la representación hobbesiana y que se corresponderían en 國 *guó* con el carácter 口 *kǒu*, boca (en la parte central a la izquierda). Un carácter que ya vimos más arriba y que, por extensión de significado, se utiliza también como “población”: los que tienen boca. Todo lo cual, ciertamente, corrobora el diferente nivel de abstracción entre ambas imágenes: multitud de “individuos” en el Leviatán hobbesiano y una sola boca que sirve para designar a toda la población en el carácter chino.

Un nivel mayor de abstracción en el carácter chino que se muestra también en otro de los elementos que le es común con el Leviatán hobbesiano: el territorio. Y así, mientras que en la representación hobbesiana aparece un territorio con montañas, ciudades... en el carácter chino 國 *guó*, basta con una raya: 一 *yī*, territorio, (inmediatamente debajo de la población 口, como sustentándola), para señalarlo. Finalmente, también la espada, el poder temporal que blande el Leviatán en su mano derecha, tendría su correlato en el carácter 國 *guó* aunque esta vez de forma no tan abstracta ya que, a la derecha de la población 口 *kǒu* y del territorio 一 *yī*, se reconoce una alabarda 戈 *gē*, -“poder” por extensión de significado-, que, dado su mayor tamaño, incluye esos otros dos elementos: la población y el territorio como, por así decirlo, abrazándolos y formando con ellos un solo carácter.

Un solo carácter en el que, por lo demás, se aprecia la misma representación antropomórfica del Leviatán toda vez que 國 remite inmediatamente a 我 *wǒ*, “yo”. Y es que, en efecto, a simple vista se aprecia la semejanza entre ambos caracteres 國 y 我. En la parte derecha de 我 figura la alabarda 戈 *gē*, mientras que, en la parte izquierda, en lugar de la población y el territorio que aparecían en 國, se ve una mano: 手 *shǒu*, con lo cual la traducción literal de 我 *wǒ* sería “mano agarrando un arma”. Traducción literal que remite inmediatamente a la representación hobbesiana en la que el Leviatán blande con su mano derecha una espada:

國 我 

Pero no procede seguir abundando en la antropomorfización implícita en 國 *guó* y en su semejanza con la del Leviatán, ni tampoco en las implicaciones de la concepción del “yo” en chino (y en japonés) como “una mano con un arma:” “la aseveración de la personalidad” como, en nuestra opinión, se ha dicho acertadamente (Ceinós, 2006,190), toda vez que lo anterior no solo nos permite solventar definitivamente la segunda de las cuestiones previas que teníamos pendientes: la de la posibilidad de comunicación intercultural, sino también parte de la tercera.

Y es que de lo anterior no solo se sigue la posibilidad de un análisis comparativo entre Hobbes y Confucio, entre el Leviatán y el confucianismo, entre los que no habría distancia cultural insalvable como acaba de demostrar la correspondencia de elementos

entre el Leviatán y 國 guó, a añadir a las de “danza de la lluvia” y “matanza” señaladas en su momento, sino también la demostración de que el Leviatán sería la metáfora del modelo político hoy por hoy dominante: el estado nación toda vez que, como se habrá notado, los tres elementos señalados, comunes al Leviatán y a 國 guó, no son sino los tres elementos que la teoría política atribuye al estado: poder (soberanía), población y territorio (Jellinek, 1981, 29).

Ahora bien, tampoco procede entretenerse en ello, pues el análisis comparativo anterior no ha sido todo lo completo que debiera ya que no hemos prestado atención alguna a la presencia de un cuarto elemento común a ambas representaciones. Elemento común que, por lo demás, nos permite resolver también la segunda parte de la tercera cuestión previa: la de demostrar que el modelo político hoy dominante, el estado nación, sería causa del cambio climático antropogénico descontrolado en el que nos encontramos.

Y en efecto, no hemos prestado atención al hecho de que, yendo más allá de la teoría de los tres elementos del estado, tanto el Leviatán como 國 guó incluyen un nuevo elemento: las fronteras, 口 wei, el marco en el que aparecen encerrados, limitados el poder, el territorio y la población respectivos en ambas ilustraciones:



Puede que se aduzca que no se trataría en puridad de un nuevo elemento a añadir a los tres que considera la teoría política para caracterizar el estado, sino que habría que considerarlo implícito en el elemento “territorio”. Objeción a la que cabría contestar que en ambas representaciones aparece claramente diferenciado, como un elemento en sí mismo. Pero, de nuevo, no procede entretenerse en ello pues, tal y como anticipamos, con ese nuevo elemento bien podemos dar por zanjada la tercera de las cuestiones previas que aún estaría pendiente.

Y es que, efectivamente, ese nuevo elemento en el que se encierra el Leviatán vendría a demostrar que el estado nacional, el estado que, multiplicado y con diferentes tamaños, se extiende por todo el planeta, es causa, si no directa del cambio climático antropogénico descontrolado que sufrimos, sí, al menos, de su descontrol. Y ello por la razón evidente de que, siendo el cambio climático un fenómeno global, resultan obviamente insuficientes para su control marcos delimitados, no globales, como el de Leviatán.

Así las cosas, el hecho mismo de la existencia de 193 Leviatanes, - según el último recuento-, de diferentes tamaños a lo largo de todo el planeta, supone un problema evidente para el control del cambio climático antropogénico y, por tanto y *a contrario*, una causa del mismo toda vez que, en cuanto fenómeno global, se necesitaría de un modelo político asimismo global, sin límites como, por ejemplo y sin ir más lejos, el confucianismo, la “escuela de los letrados” en el que, a diferencia del Leviatán, no aparece marco, límite, frontera alguna:



儒家

Pero, a todo esto, con estas últimas constataciones, no solo habríamos resuelto la tercera de las cuestiones previas que nos ocupaban: demostrar que el estado nacional que tiene su expresión paradigmática en el Leviatán, es causa del cambio climático, sino que habríamos comenzado ya la comparación entre Hobbes y Confucio, el Leviatán y el confucianismo de cara a la posible solución del cambio climático antropogénico descontrolado. Más aún, no solo habríamos comenzado esa comparación, sino que habríamos llegado a una primera conclusión según la cual el confucianismo resultaría mucho más eficaz siquiera sea porque no hay límites en su representación del control del clima. La “escuela de los letrados” resultaría así mucho más efectiva que los diversos Leviatanes, los diversos estados nacionales encerrados en límites y por ello mismo ineficientes ante un problema global como el cambio climático.

Ahora bien, esta primera conclusión resulta claramente precipitada, prematura, toda vez que, en este momento de análisis, del confucianismo no tenemos más que la danza de la lluvia que se sigue de su traducción literal, como vimos, y que nos llevó a la denominación de “la escuela de los letrados”, de “los hombres necesarios que consiguen la lluvia necesaria para las plantas recién brotadas”, “armonía” y “paz,” sin que hayamos examinado sus rasgos básicos, algo que parece obligado de cara a lo que aquí nos proponemos.

Y algo semejante cabe decir a propósito del Leviatán, pues, por mucho que hayamos demostrado que es la metáfora del modelo político dominante, la expresión gráfica del estado nación y que éste es causa del cambio climático antropogénico descontrolado siquiera sea *a contrario*, lo cierto es que no hemos agotado, ni mucho menos, todas las implicaciones que se siguen de él. Procede, pues, acabar de analizar tanto el Leviatán como el confucianismo con algo más de detalle antes de realizar un cotejo entre ambos de cara al control del cambio climático antropogénico descontrolado en el que nos encontramos.

| El Leviatán y el “individuo” |

Un análisis que bien podemos comenzar por el Leviatán y ello a partir de una diferencia entre el Leviatán y el carácter 國 *guó* a la que ya nos referimos más arriba, si bien tan sólo la apuntamos. Y en efecto, se recordará que pusimos de relieve el distinto grado de

concreción en relación con el elemento “población” en 國 *guó* y en el Leviatán. Mientras en 國 *guó* se reducía toda la población a una sola boca, 口 *kǒu*, en la representación hobbesiana aparecen conformando el Leviatán “minúsculas figurillas de hombres”, como afirma algún autor (Fernández, 2017, 266), o, más bien, “individuos”, como preferimos llamarlos nosotros aún a sabiendas de que, hasta donde se nos alcanza, Hobbes no utiliza el término *individual*, “individuo” aunque sí que lo haría *avant la lettre*, implícitamente, y ello tanto alfabética como ideográficamente.

Desde luego, semejante diferencia en cuanto al grado de concreción señalado podría llevar a diferentes conclusiones en relación con la distinta valoración en una y otra cultura del ser humano individual, -si es que así puede decirse-, pero no procede centrarse en ello sino en el hecho de que, a diferencia de la china, desde la representación hobbesiana se deduce inmediatamente no solo el elemento que constituye el Leviatán sino también todo el proceso de su constitución, -todo el proceso constituyente, por así decirlo-, con las consecuencias pertinentes. Y ello tanto más cuanto que disponemos de dos versiones del Leviatán: la definitiva, la que venimos manejando, y otra previa finalmente desechada (Fernández, 2017; Alamy, 2017). Dos versiones muy próximas entre sí, pero divergentes en un punto crucial y, por ello mismo, de lo más esclarecedoras en lo que aquí respecta.



Ciertamente no procede entretenerse llamando la atención sobre algunas diferencias menores entre esas dos imágenes: la ausencia de la cita del libro de Job y de límites en la representación finalmente desechada (la de la derecha), y tampoco sobre algunas incongruencias que comparten como la de dónde se apoya el báculo o la de si, de cintura para abajo, el Leviatán es un pez, un tritón..., pues lo relevante, en este momento de análisis, es que la segunda representación viene a corroborar que el elemento básico que compone el Leviatán son hombres, “individuos”, representados de forma diferente: bien de cuerpo entero en la imagen finalmente escogida, bien reducidos a cabezas en la imagen desechada, pero, en todo caso, perfectamente separados los unos de los otros.

Quizás se objete que se trata de una constatación obvia y que, por ello mismo, no procede detenerse en ella. Ahora bien, resulta fundamental de cara a nuestra afirmación anterior de que, por mucho que, hasta donde sabemos, Hobbes no utiliza el término “individuo”, tales hombres han de ser considerados como tales, como separados de

los demás, a diferencia de lo que ocurre con el carácter 國 *guó* en el que todos los hombres, toda la población es reducida a una boca, 口 *kǒu*, indiferenciadamente, sin que, por tanto, quepa hablar en modo alguno de “individuos”. Hobbes, por el contrario, representa a cada hombre individualmente, bien con su cuerpo, bien con su cabeza, pero perfectamente separado de los demás, lo que constituye justamente la definición de individuo (Perruchon, 2022). Una utilización *avant la lettre*, pues, del concepto “individuo” en términos ideográficos que cabe corroborar alfabéticamente con la siguiente cita del *De Cive*: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos” (Hobbes, 2000, p. 157).

Ahora bien, esta cita no sólo sirve para corroborar alfabéticamente la utilización ideográfica *avant la lettre* por parte de Hobbes del concepto “individuo”, sino también la del estado previo -el “estado de naturaleza”-, en el que se habría encontrado los individuos/hongos y que resultaría insoportable hasta el punto de tener que abandonarlo formando el Leviatán. Un estado de naturaleza previo insoportable que, desde luego, cabe inferir ideográficamente desde las dos ilustraciones del Leviatán que manejó Hobbes y que, ciertamente, encuentra otra corroboración alfabética perfecta en los términos lapidarios utilizados en el texto del Leviatán: “...una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1979, p. 225).

Corroboración, correspondencia perfecta entre elementos ideográficos y elementos alfabéticos, pues, que quizás sea una de las causas por las que el *Leviatán* continúa funcionando como expresión metafórica del estado nación y ello pese a haber sido formulado hace casi cuatro siglos y en un contexto histórico tan determinado como el de la Inglaterra del siglo XVII, con un estado confesional... Pero no es momento de abundar en ello, pues aun no hemos agotado todas las virtualidades que de lo anterior se siguen en relación con nuestro tema, con el cambio climático antropogénico incontrolado en el que hoy por hoy estaríamos inmersos.

Y en efecto, hasta aquí hemos deducido que el estado nación, el Leviatán, sería causa de dicho cambio climático siquiera sea *a contrario*, toda vez que se trata de un marco limitado y, por tanto, ineficiente para problemas globales. Asimismo, hemos deducido que la manera de ser, la forma de identidad que subyace al estado nación sería la individualista en los términos recién vistos. Términos que la diferenciarían radicalmente de la forma de entender la identidad implícita en 國 *guó*, donde toda la población aparece reducida a una boca, 口 *kǒu*, pero que no han aclarado la relación entre esa manera de ser individualista con el Leviatán ni, por tanto, con el problema del cambio climático antropogénico incontrolado. Algo que, sin embargo, bien podemos solventar volviendo a las dos representaciones del Leviatán manejadas por Hobbes.

Y así, a partir de esas dos imágenes, cabe deducir que el Leviatán es fruto de un pacto, de un acuerdo de esos individuos que, aun pasando a formar parte del Leviatán, les permite seguir siendo tales individuos toda vez que aparecen representados bien cada uno con su cuerpo, bien reducidos a la cabeza respectiva, pero en todo caso separadamente y

ello a diferencia de lo que ocurre con 國 *guó* donde toda la población aparece reducida a una boca, 口 *kǒu*, tal y como hemos señalado repetidamente.

No solo eso, pues, desde esas dos imágenes, también podemos deducir el tenor de los dos posibles pactos constituyente del Leviatán y ello atendiendo a la distinta representación de los individuos en una y otra imagen. En concreto, teniendo en cuenta la diferente dirección de la mirada de los individuos que componen el Leviatán en esas dos representaciones y es que, como se aprecia inmediatamente, en la primera imagen todos los individuos miran a la cabeza del Leviatán, mientras que, en la segunda, no la miran, sino que, por así decirlo, aun habiéndose convertido también en partes del Leviatán, conservan la mirada propia.

Expresado de otro modo, en la primera representación, la escogida finalmente por Hobbes, los individuos constituyen el Leviatán renunciando a su propia mirada y asumiendo, por tanto, la mirada del Leviatán como propia. En la segunda, por el contrario, aun habiendo pasado a ser miembros del Leviatán, sigue conservando la propia mirada, independiente de la del Leviatán y susceptible, por tanto, de entrar en contradicción o, como mínimo, de ser diferente de la del Leviatán. Una posibilidad, esta última que Hobbes acabó por considerar incompatible con el pacto por el que se constituye el Leviatán.

Y en efecto, la ilustración en la que se plasma la renuncia a la propia mirada individual, asumiendo, en consecuencia, como propia la de la cabeza del Leviatán, fue la finalmente escogida por Hobbes como portada del libro, corroborándola alfabéticamente con los términos en los que se formaliza el contrato:

... conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir todas sus voluntades por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente a su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y seguridad común, sometiendo así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todos ellos en una sola y única persona como si todo hombre dijera a todo hombre: autorizo y cedo todo mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre o asamblea de hombres con la condición de que tú hagas lo mismo y le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones del mismo modo. (Hobbes, 1979, p. 267)

Desde luego, a la vista de estos términos, resulta obligado volver a señalar que la perfecta correspondencia entre los elementos ideográficos y alfabéticos de la teoría de Hobbes es probablemente una de las causas por la que sigue vigente, siglos después, y es que, como se sigue inmediatamente, el tenor del contrato por el que se crea el Leviatán no sólo corrobora alfabéticamente la renuncia a la propia mirada, asumiendo la del Leviatán, patente en la ilustración: "...reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona..."; sino también la de los

individuos *avant la lettre* presentes asimismo en esa ilustración: “cada uno”, “su persona”, “mi derecho a gobernarme a mí mismo”...

Pero no es, ciertamente, momento de abundar en ello toda vez que el tenor del pacto finalmente escogido no sólo nos devuelve a nuestro tema: el cambio climático antropogénico descontrolado, sino que viene a reforzar la conclusión a la que más arriba llegamos según la cual el estado nación, el Leviatán, sería una causa evidente de dicho cambio climático.

Al respecto se recordará que ya señalamos que el mero hecho de que el Leviatán, el estado nación esté limitado, encerrado en fronteras, le convertía en causa del cambio climático, siquiera sea *a contrario*, por la razón evidente de que siendo el cambio climático un problema global exige un marco global para su solución, una mirada, una acción global por decirlo con los términos a los que acabamos de llegar. Pues bien, esa constatación de la ineficiencia del Leviatán frente al cambio climático en cuanto que marco limitado, se ve ahora reforzada atendiendo a la renuncia a la propia mirada, a la propia acción, por parte de los individuos que lo conforman. Individuos que, como acabamos de ver, asumen como propia la mirada, la acción limitada del Leviatán en lo que respecta a la supervivencia común. Supervivencia común que, ahora, siglos después de la formulación de la teoría de Hobbes, con el cambio climático antropogénico exige una mirada global, un hacer global que, por ello mismo, hace ilegítimo al Leviatán en cuanto ineficiente de cara a esa conservación común.

Por cierto y paradójicamente, la ilustración desechada por Hobbes en la que los individuos siguen conservando la mirada propia podría ser mucho más eficiente ambientalmente hablando, toda vez que esa mirada individual propia no solo podría convertirse en global, de un modo u otro, sino que también podría limitar de alguna forma los efectos nocivos que se siguen del hecho de que la mirada del Leviatán se produce desde un marco limitado y ello sugiriendo diferentes miradas, diferentes cursos de acción... .

Pero a todo esto quizás se diga que estamos divagando, entrando en disquisiciones que no proceden toda vez que lo que correspondería ahora, una vez llegados a la conclusión de que el Leviatán resulta ilegítimo por ineficiente en relación con el cambio climático antropogénico descontrolado, es demostrar que efectivamente sigue siendo la expresión paradigmática del estado nación tal y como aparece actualmente. Y es que, hasta aquí solo habríamos constatado que en el Leviatán aparecen los tres elementos que la teoría política atribuye al estado: poder, territorio y población, sin que hayamos demostrado que todas las deducciones que hemos seguido de las formulaciones alfabéticas e ideográficas del Leviatán siguen vigentes en nuestros días. Más en concreto: hasta aquí no habríamos demostrado que la forma de identidad individualista sigue en la base de los estados nación actuales, ni lo mismo en relación con la renuncia a la mirada y a la acción propias asumiendo las del Leviatán. Una falta de demostración que, ciertamente, pondría en cuestión todo lo anterior.

Ahora bien, ello podría solventarse fácilmente aduciendo, ante todo, que la manera individualista de ser, la forma individualista de concebir la identidad anticipada por Hobbes *avant la lettre* tanto ideográfica como alfabéticamente: “hongos”, “los hombres”,

“la persona”, “cada uno”, “mí mismo”, “todo hombre”, “el derecho de todo hombre a gobernarse a sí mismo”... sigue siendo, hoy por hoy, la dominante en el mundo occidental, si es que así puede hablarse (Perruchon, 2022). Más aún, lo sería, al menos potencialmente, a nivel global, universal, como se sigue del hecho de que está en la base misma de los derechos humanos, de los derechos que todo hombre tendría de forma inherente, tal y como sin ir más lejos reza la Declaración Universal o el artículo 10.1 de la vigente constitución española.

Por lo demás y pese a las interpretaciones encontradas sobre el calificativo que merece la teoría hobbesiana (Höffe, 2015), no parece preciso, tras el análisis anterior, insistir en que en ella aparece anticipada tanto en términos alfabéticos como ideográficos la actual consideración positiva de la democracia, en contraposición con toda la tradición anterior, que la consideraba la peor de las formas de gobierno (Arblaster, 1992). Una democracia basada en el individuo, en un ser separado, diferenciado de los demás, con derecho a gobernarse a sí mismo, capaz de pactar y constituir con los demás individuos un Leviatán:

...autorizo y cedo todo mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre o asamblea de hombres con la condición de que tú hagas lo mismo y le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones del mismo modo. (Hobbes, 1979, p. 267)

Y por lo mismo, tras todo el análisis anterior, tampoco parece preciso insistir en que la teoría hobbesiana, el Leviatán, anticipa también *avant la lettre*, la democracia representativa hoy por hoy hegemónica: los individuos que, mirando a la cabeza del soberano, renuncian a la propia mirada y asumen como propio lo que haga el Leviatán en favor de la supervivencia común. Algo que, sin ir más lejos, puede corroborarse con la democracia española, plenamente homologada como avanzada, y, en concreto, con los artículos 23.1 donde se establece tal democracia representativa, así como el 67.2 (prohibición del mandato imperativo), el 87.3 (Iniciativa legislativa popular) y el 92.1 (referéndum potestativo), donde se precisan las condiciones de la renuncia a la mirada propia y al obrar propios asumiendo los del Leviatán.

Así las cosas, una vez demostradas tanto la vigencia actual del Leviatán, su correspondencia con el estado nación, cuanto su ineficiencia ambiental y, por tanto, su ilegitimidad en cuanto instrumento para conseguir la supervivencia, procede pasar al análisis del confucianismo que, como se verá, incorpora una forma diferente de entender la identidad y, con ella, una manera distinta de mirar, de actuar que quizás sirvan a los efectos de controlar el cambio climático antropogénico descontrolado en el que nos encontramos.

| El confucianismo y el 君子 *jūn zǐ* |

Un análisis para el que nos serviremos de un trabajo anterior (Prada, 2015) y que ha de comenzar señalando que, a diferencia de Hobbes quien, como acabamos de ver, creó la

expresión metafórica del estado-nación aun hoy dominante, Confucio no se consideraba un innovador (Confucius, 2006, VII, I) sino un mero amante de los antiguos. Y en efecto, su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo que resulta, por tanto, obligado analizar en primer término. Algo no excesivamente complejo toda vez que ese marco, esa visión puede contemplarse en los templos confucianos (Cheng, 2007, 29):

天
地
君
親
師

Estos caracteres se traducen habitualmente como “cielo, tierra, rey, padres, maestros” (Cheng, 2007, 29). 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. Yendo a ello, el primer carácter 天 *tiān* significa literalmente “lo que es más grande que un hombre grande”, i.e., el cielo, ya que se compone de otros dos caracteres: 大 *dà*/grande (un hombre, 人, con los brazos abiertos, 大, lo que le hace “grande”), y 一 *piě*/ “techo”, encima de 大. Con todo lo cual, el significado de 天 es “cielo”, i.e., lo que es aún más grande que un hombre grande 大; lo que está por encima de él, el cielo 天.

Por lo que toca al segundo de los caracteres, 地 *dì*, es una composición de otros dos. El primero, a la izquierda, 土 *tǔ* /tierra, es un pictograma en el que se ven claramente los dos niveles de suelo y subsuelo del que brota una planta. El segundo, a la derecha, 也 *yě*/ útero, como se aprecia inmediatamente y que, como tal, da la idea de aumentar y, por tanto, tiene asimismo el sentido de “también”. Así las cosas, la traducción literal de 地 sería “suelo que es también un útero”, el suelo madre, la madre tierra.

El tercer carácter 君 *jūn* está compuesto asimismo de dos caracteres. El primero de ellos, en la parte de arriba 尹 *yǐn*/ “mano que agarra un cetro”, como se ve casi inmediatamente, mientras que el segundo, debajo de 尹, es 口 *kǒu*/boca que ya conocemos. Así las cosas, la traducción literal de 君 sería “la boca del que agarra el cetro con la mano” o sea, la boca del que da órdenes, del que tiene el mando: el monarca, el soberano, el que, teniendo el cetro, manda.

El cuarto carácter, 親 *qīn*, está compuesto de dos caracteres que a su vez constan de otros dos. El primero de ellos, a la izquierda, 亲 *qīn* / “íntimos”, “parientes” se compone del carácter 立 *lì*/ “persona de pie sobre un pedestal”, como se ve fácilmente (la cabeza, el cuerpo, las dos piernas y el pedestal), encima del carácter 木 *mù*/árbol (se pueden imaginar las raíces, el suelo y el tronco sobresaliendo), de forma que el carácter completo significa literalmente “las personas que están de pie en un mismo árbol”, las personas de un mismo árbol genealógico: los antepasados.

El segundo de los caracteres que conforman 親, a la derecha, es 見 jiàn/ ver, como se sigue inmediatamente del carácter que está encima: 目 mù/ ojo. En cuanto al carácter inferior, debajo de 目, se trata de 儿 ér/ hijo, hijo varón —un pictograma de las fontanelas aún no cerradas completamente—, con lo que 見 significaría literalmente “el niño con un gran ojo”, el niño que está mirando, o si se quiere, la “persona que mira”, pues 儿 cuando forma parte de otros caracteres adquiere el sentido de persona. Así las cosas, el carácter completo, 親, ha de traducirse como “familia en sentido extenso”, incluyendo las generaciones pasadas que, de un modo u otro, siguen presentes en la medida en que son, literalmente, vistas por sus hijos, por sus sucesores.

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

Tras lo anterior ya tenemos el universo semántico incorporado en la visión del mundo, en que se mueve el confucianismo: 天 地 君 親 師. Una visión cuyos elementos no son ajenos en absoluto a nuestra tradición cultural en la que ciertamente figuran la representación antropomórfica del cielo, la concepción de la madre-tierra, la del monarca con el cetro, la presencia de los antepasados y la del maestro/modelo sin que, por razones de espacio, podamos entrar en mayores detalles. Ahora bien, bien resulta obligado volver a la conclusión a la que llegamos al principio de este trabajo cuando analizamos los caracteres 儒家 rú jiā, la escuela de los letrados, los hombres necesarios, los que invocan la lluvia para las plantas recién brotadas consiguiendo armonía y paz, para reforzarla, para insistir en el hecho de que la tradición cultural china y la nuestra no están tan alejadas como podría pensarse a primera vista.

Pero quizás estemos concluyendo y reforzando conclusiones demasiado deprisa, pues aún no hemos analizado por completo la visión del mundo en que se inscribe el confucianismo. Y es que, ciertamente, podría acusarse con toda razón al anterior análisis de parcial, dado que hasta aquí hemos obviado una dimensión crucial de ese marco: la secuencial. Una dimensión que hace que los elementos no estén previamente diferenciados, “claros y distintos”, -por decirlo con Descartes (1981, p. 15)-, pasando luego a relacionarse entre sí, sino que se constituyen en su relación generando al tiempo la secuencia en la que se incluyen (Cheng, 2002).

Más aún, tampoco hemos señalado que la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, de modo que hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia (Cheng, 2002). Algo que, por lo demás, se sigue de la propia lengua china y es que 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.

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

Así las cosas, en la serie 天地君親師, “cielo, tierra, rey, padres, maestros” cabría ver dos mundos: 1) el natural, —formado por el cielo, 天 y la tierra, 地—, y 2) el social-cultural, —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 consiguiendo así la armonía 和 de la secuencia en la que está integrado.

Lamentablemente, de nuevo por razones de espacio, no podemos más que apuntar que esa correspondencia entre naturaleza y sociedad, así como el modo en que se unen, por medio del rey, del monarca, están también presentes en nuestra tradición cultural. Y tampoco podemos entrar ahora en mayores detalles al respecto de la idea de armonía 和 a la que acabamos de volver, ligándola con lo que concluimos en el análisis de 儒家 *rú jiā*, al inicio de estas líneas, toda vez que lo anterior no agota el análisis del marco en que se mueve el confucianismo.

Y es que hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un punto de vista puramente externo, por así decirlo, obviando el hecho de que la secuencia 天地君親師 “cielo, tierra, rey, padres, maestros” 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 secuencia (Cheng, 2007), al fiel, al 忠 *zhōng*: el que tiene el centro en medio del corazón.

En efecto, el carácter 忠, “adepto”, “fiel” está compuesto por otros dos. El de arriba 中 *zhōng* “centro”, ya lo conocemos, un carácter a la vez nominal y verbal, el centro, el medio y la virtud que conlleva esa posición: la de la flecha en el centro del blanco. El otro carácter, debajo de 中, es 心 *xīn* “corazón”, un pictograma en el que se ven tres gotas de sangre deslizándose por un ventrículo de modo que el fiel, el 忠 *zhōng*, es el que tiene el centro en el centro de su corazón con todo lo que ello comporta.

Así las cosas, una vez incorporado el punto de vista interno, una vez incluido, religado el 忠, ya habríamos completado el análisis del marco previo en el que se mueve el confucianismo. Marco que quedaría como sigue:

天
地
君

親
師
忠

Desde luego, y volviendo una vez más a la comunicación intercultural a la que hemos aludido en repetidas ocasiones y que, incluso, se planteó como cuestión previa a la realización de este trabajo, no parece necesario señalar que ese marco no sería ajeno en absoluto a la tradición occidental ya que la visualización de un 忠 se correspondería, *mutatis mutandis*, con la de un miembro de la *polis*, un ciudadano, un *polites*, sintiendo, por decirlo con Aristóteles, que: “la ciudad es por naturaleza anterior a... cada uno de nosotros, porque el todo es anterior a la parte” (Aristóteles, 1970, p. 4) .

Sintiéndose, pues, parte de un todo, sintiéndose un “uno de nosotros”... Una manera de ser, una forma de concebir la identidad que, por cierto, aparece también en la formulación del pacto social rousseauiano una vez eliminado todo “lo que no le es esencial”: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1977, p. 411).

Y es que, como es bien sabido, para Rousseau esa es la única “manera de ser” que permite la supervivencia de modo que el individuo habría de transformarse necesariamente en un “uno de nosotros”:

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Tal estado primitivo no puede entonces subsistir y el género humano perecería si no cambiase de forma de vida. (Rousseau, 1977, p. 410)

Ahora bien, este uso del término “individuo” con toda propiedad por parte de Rousseau, nos devuelve inmediatamente al uso *avant la lettre* ideográfica y alfabéticamente que, como vimos, hace Hobbes con lo cual parece que ya podríamos pasar ya a la comparación entre el 忠 parte de un todo natural y social como acabamos de ver, y el “individuo” hobbesiano parte del Leviatán que, renunciando a la propia mirada, asume como propio lo que el Leviatán haga para la conservación común. Un análisis comparativo que, desde el punto de vista que aquí interesa: el cambio climático antropogénico descontrolado, llevaría a la conclusión obligada de la superioridad del 忠 sobre el individuo hobbesiano, siquiera sea por la razón ya apuntada y ahora reforzada de que, a diferencia del individuo hobbesiano, mera parte de un Leviatán encerrado en fronteras, el 忠 se sitúa en un contexto ilimitado que incluye el cielo y la tierra,

Pero ciertamente no procede entrar en ese análisis, pues hasta aquí sólo hemos analizado el marco previo en el que se mueve el confucianismo, sin que todavía hayamos visto la aportación de Confucio. Una aportación que, por lo demás, podemos concretar inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”: las Analectas

論語 *lún yǔ*, cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 *jūn zǐ*, caracteres traducidos como el “gentleman” (Van Norden, 2002, p. 25), el “hombre de bien” (Cheng, 2002, p. 60) el “hombre superior” (Lanciotti, 1971, p. 41), el “hombre noble” (Folch, 2001, p. 153)..., si bien, una vez más no podemos aceptarlas sin antes analizar el universo semántico que incorporan tales caracteres.

Yendo a ello, se recordará que el primero de ellos 君 era el central en la serie 天地君親師, y que puede traducirse como “rey”. En cuanto al segundo 子 *zǐ* puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, —hijo varón— ya que, como se aprecia inmediatamente, es el pictograma de un niño pequeño envuelto en pañales. Con lo cual, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”.

Y, en efecto, 君子 no es un término inventado por Confucio, sino que ya aparecía en textos anteriores para designar a cualquier miembro de la nobleza (Cheng, 2002, p. 60 y Lanciotti, 1971, p. 61). Ahora bien, Confucio manteniendo el uso del término, le da un sentido completamente nuevo: cualquiera, con independencia de que sea o no noble por nacimiento, puede convertirse en 君子 y ello por medio de una educación adecuada (Eliade, 1979, p. 37).

Un sentido que cabe aprehender todavía más atendiendo al contexto histórico en que Confucio lo formula: el final de la primera parte de la dinastía de los Zhou orientales 东周, en la época de los Otoños 秋, caracterizada precisamente por la descomposición del “orden feudal” (Folch, 2001, p. 137 y Van Norden, 2002, p. 6). Una descomposición que acabó en el “incontrolable horror”, en la “guerra de todos contra todos” del período de los “Reinos combatientes”, 战国 (463-221 a.C.), quizás una de las épocas más convulsas de la historia china (Smith, 2001).

Un tiempo, pues, en que se inicia la ruptura del marco del confucianismo: 天地君親師...忠. Ya no había un rey que asegurase la armonía natural-social 和 sino diversos reinos, —los futuros Reinos Combatientes—, que pugnaban entre sí. Diversos 君子 *jūn zǐ*, diversos hijos del rey, —cada uno de ellos con el cetro, 尹— peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos. La solución de Confucio para esa quiebra del centro armonizador del mundo natural/social no es restaurarlo, sino trasladarlo, repartirlo. Trasladar el centro, el poder a cualquiera de los adeptos a los que ahora, con independencia del nacimiento, se les da también el cetro 尹; se les hace sustentadores de la armonía natural-social 和 y ello por medio de la educación apropiada:

天
地
君
親
師
君子

Una modificación menor aparentemente, pero capital. Ahora, el fiel 忠 convenientemente educado, convertido en 君子, pasa a ocupar el centro o, mejor, el centro se sitúa en todas las posiciones donde un 君子 actúa como tal, pues, ahora, como se afirma en 大學 La Gran Enseñanza, “sin salir de su casa puede tener influencia en el reino” (Confucio, 2006, 310), puede contribuir a la armonía natural social de toda la secuencia. Algo que puede corroborarse también desde otro de los Cuatro libros confucianos: 中庸 zhōng yōng, La Doctrina del Centro, cuyo tema principal es, precisamente, la interrelación, la “unidad” del mundo natural y social (Oldstone Moore, 2008, p. 83). Ahora el fiel 忠 se convierte en 儒, en el hombre natural y socialmente necesario; el que hace que haya lluvia para las plantas necesarias para la supervivencia de la sociedad, consiguiendo la armonía y la paz.

Así las cosas, no resulta fácil traducir los caracteres 君子, pues no parece haber vocablo en nuestro idioma que recoja todo su universo semántico: “príncipe por educación que armoniza naturaleza y sociedad, consiguiendo la lluvia necesaria para las plantas recién brotadas”, de modo que parece razonable mantener el término tal cual, sin verterlo al castellano, sirviéndonos en adelante bien de su transcripción alfabética, *jūn zǐ*, en pinyin, bien reproduciendo los caracteres directamente. Por cierto que esto es algo que ocurre por primera vez en nuestro análisis, y que, de algún modo, viene a poner en cuestión las conclusiones anteriores en lo que a la comunicabilidad cultural respecta...

Ahora bien, ello no deja de ser una cuestión menor, pues, tras lo anterior, tras haber especificado la aportación que Confucio hace al marco previo en que se sitúa, parece que ya podemos pasar a la comparación entre Hobbes y Confucio, entre el Leviatán y el confucianismo de cara al control del cambio climático antropogénico en que hoy por hoy nos encontramos.

| ¿Hobbes y Confucio? |

Más aún, parece que podemos hacerlo no sólo en términos alfabéticos sino también ideográficos, toda vez que ya dispondríamos de la representación definitiva del confucianismo a contraponer con la del Leviatán. Contraposición ideográfica que, sin embargo, precisaría de un par de aclaraciones: una referida en exclusiva a la representación china, la otra a su relación con la imagen del Leviatán.

天
地
君子
親
師



Por lo que toca a la primera aclaración y como se notará inmediatamente, hemos introducido una pequeña modificación en la representación del confucianismo a la que llegamos más arriba: 天 地 君 親 師 君子 al situar ahora al 君子 en el centro de la secuencia: 天 地 君子 親 師. Una modificación plenamente justificada toda vez que viene a enfatizar que el centro se traslada, está en todos los puntos en los que un 君子 actúa como tal. Algo difícil de comprender desde un punto de vista occidental, aunque, *mutatis mutandis*, bien podría tratar de explicarse recurriendo al concepto de glocalidad: cuando al actuar localmente se actúa también globalmente, esto es, glocalmente.

Por lo que se refiere a la segunda observación, no parece necesario insistir en que la comparación ideográfica podría parecer ilegítima al incluir la del Leviatán a todos los individuos que lo conforman, mientras que la del confucianismo incluiría sólo a un 君子 y, por tanto, habría de multiplicarse hasta incluir como mínimo a tantos 君子 como individuos componen el Leviatán. Ahora bien, dado que el chino no distingue entre singular y plural, para solventar el asunto bastaría con entender que el 君子 que hemos situado en el centro de la secuencia incluye a todos los 君子.

Una vez aclarado lo anterior, parece que podemos proceder ya a la comparación entre Hobbes y Confucio, entre el Leviatán y el confucianismo en lo que al control del cambio climático antropogénico se refiere. Una comparación que parece habría de decantarse claramente en favor del confucianismo toda vez que a la conclusión a la que llegamos más arriba, comparando el Leviatán con la mera denominación literal del confucianismo 儒家 *rú jiā*, y según la cual el confucianismo era claramente más eficiente desde el punto de vista ambiental por la razón evidente de no estar encerrado en límites, en fronteras, a diferencia del Leviatán, habría de sumarse ahora la que se refiere a la superioridad ambientalmente hablando de la manera de ser implícita en el confucianismo frente a la individualista implícita en el Leviatán.

Y es que, efectivamente, de una parte tendríamos la manera de ser individualista que subyace al Leviatán, ineficiente ambientalmente, como concluimos más arriba, no sólo porque la mirada del Leviatán aparece distorsionada en cuanto limitada sino también porque los individuos que lo componen renuncian a su propio mirar, asumiendo lo que haga el Leviatán en lo que respecta a la conservación común. Todo lo cual haría ilegítimo, como vimos, el estado-nación en cuanto ineficiente para abordar el problema global de la conservación de la especie puesta en peligro por el cambio climático antropogénico.

De otra parte, estaría la forma confuciana de entender la identidad: el 君子 parte de un todo previo, de una secuencia natural-social que incluye el cielo y la tierra, con mirada no limitada, global, -glocal, si se prefiere-, y poder armonizador directo, sin necesidad de delegar en tercero/s, consiguiendo la lluvia necesaria para las plantas recién brotadas y con ella la armonía y la paz....

Así las cosas y remedando el planteamiento de Rousseau en el *Contrato Social* al que nos referimos más arriba, habría que concluir que el control del cambio climático

antropogénico que pone en peligro la supervivencia de la especie, exige un cambio de la manera de ser implícita en el Leviatán de modo que el “individuo” habría de transformarse en 君子.

Pero, a todo esto, la conclusión a la que acabamos de llegar: la superioridad ambiental de Confucio sobre Hobbes, del confucianismo sobre el Leviatán hasta el punto de que el control del cambio climático antropogénico exige que el “individuo” cambie de manera de ser y se convierta en 君子, es claramente precipitada pues, hasta aquí, no hemos especificado ninguno de los medios por los que el 患 puede convertirse en 君子; puede armonizar naturaleza y sociedad en los términos vistos.

Y en efecto hasta aquí no hemos hecho mención alguna a las virtudes cuya práctica permitiría a cualquier 患 convertirse en 君子 *jūn zǐ*, a realizar el 道, *dào* el camino confuciano (Folch, 2001). Una omisión que resultaría fácil de solventar pues esas virtudes siguen presentes en la China contemporánea: 文, 恕, 德, 孝, 禮, 仁 y suelen traducirse respectivamente como sabiduría, compasión, virtud, piedad filial, ritos y humanidad (Truyol y Serra, 1978).

Lamentablemente, por razones de espacio, no podemos entrar en el análisis detallado del universo semántico que incorporan cada uno de esos caracteres, si bien ello no supone perjuicio alguno en lo que a nuestro propósito se refiere pues una de esas virtudes resume todas las demás, de modo que, indagando en su universo semántico, podemos especificar el modo en que se realiza el 道, *dào* el camino confuciano; el modo en que cualquier 患 puede convertirse en 君子.

Nos estamos refiriendo a 仁 *rén*. La virtud que hace funcionar todo el sistema (Folch, 2001), la “gran idea nueva de Confucio” (Cheng, 2002, p. 61), la “virtud de las virtudes” (Smith, 2001, p. 202) que habitualmente se traduce como “humanidad”, “benevolencia”... si bien esas traducciones no agotan su universo semántico como se verá a partir del análisis de los dos caracteres que la componen.

El primero de ellos 亼 *rén*, hombre, por cierto, ya lo conocemos, pues fue objeto de atención al principio de estas líneas cuando analizamos la expresión 儒家, *rú jiā* “confucianismo”, “escuela de los letrados” o, mejor y como vimos, “escuela de los hombres que son necesarios como la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas”, escuela de los hombres que armonizan naturaleza y sociedad.

En cuanto al segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos” (Folch, 2001, p. 151), como es el caso. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros. Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano (Cheng, 2002). 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” (Folch, 2001, p. 151).

A todo esto, ya habríamos precisado el medio fundamental a través del cual el 忠 puede convertirse en 君子 *jūnzǐ* y armonizar naturaleza y sociedad. En los términos que a nosotros respecta, la manera en que puede contribuir al control del cambio climático antropogénico que pone en peligro la supervivencia de la especie: la práctica de 仁 *ren* y las virtudes consiguientes. Ahora bien, esta precisión hace problemática la conclusión a la que llegamos más arriba y según la cual, parafraseando a Rousseau, el “individuo” no tendría más remedio que cambiar de manera de ser y convertirse en 君子 *jūnzǐ*. Y es que, ese cambio de manera de ser, de manera de concebir la identidad supondría en el individuo la renuncia a su condición inmediata de hombre. Una condición plasmada en los derechos humanos que, como vimos mas arriba, serían inherentes a la condición de individuo.

Así las cosas, la comparación entre Hobbes y Confucio, entre el Leviatán y el confucianismo de cara al control del cambio climático antropogénico que hemos realizado hasta aquí nos habría llevado a una conclusión inasumible: la necesidad de un cambio de manera de ser, de entender la identidad que comportaría para el individuo la pérdida inmediata de su condición de hombre y, por tanto, la de los derechos humanos.

Parece pues obligado asumir que, pese a incluir en su denominación literal 儒家 el control humano del clima, pese a incluir en su formulación definitiva 天地君子親師 una manera de ser, una forma de identidad que serviría para superar la crisis climática, el confucianismo tiene un coste inasumible, la renuncia a la condición inmediata de humanidad que sería algo a construir perpetuamente como hemos visto.

Ahora bien, quizás no sea superfluo todo el análisis comparativo realizado hasta aquí pues, a partir de lo anterior, cabría formular una síntesis entre Hobbes y Confucio, entre el Leviatán y el confucianismo y ello tanto ideográfica como alfabéticamente. Más en concreto, cabría formular una síntesis entre las dos maneras de ser, las dos maneras de concebir la identidad implícitas. De una parte, la implícita en el Leviatán, el individuo digno, valioso en sí mismo, con derechos humanos, pero ineficiente de cara al cambio climático en cuanto que renuncia a la propia mirada y asume la mirada limitada del Leviatán. De otra, la implícita en el confucianismo: el 君子 parte de un todo previo que incluye el cielo y la tierra, con mirada propia y con poder armonizador, pero sin humanidad inmediata, sin derechos humanos inherentes.

Pues bien, cabría formular una síntesis entre esas dos maneras de ser tanto en términos ideográficos como alfabéticos. Ideográficamente, bastaría con sustituir el carácter 子 de 君子, por el carácter 人, *rén*/ individuo, de modo que, en lugar de un 君子, tendríamos un 君人, un individuo人, digno en sí mismo, con derechos humanos inherentes, y al mismo tiempo un rey, 君, con mirada propia con poder armonizador inmediato, incluso desde la propia casa. Alfabéticamente, bastaría con añadir al “individuo” el carácter de rey, 君, con lo que tendríamos un individuo-rey, valioso en sí mismo con derechos humanos inherentes y con poder armonizador inmediato.

| A modo de conclusión |

Por supuesto, ni que decir tiene que esa síntesis a la que acabamos de llegar precisaría de un desarrollo ulterior que habría de incluir, como mínimo, una caracterización más detallada y un examen de las posibilidades reales de su implementación en la práctica. Y tampoco es preciso insistir en que no excluye, sino todo lo contrario, el análisis y, en su caso, las posibles síntesis con otras maneras de concebir la identidad diferentes de la individualista y la confuciana aquí examinadas (Dussel, 2015). Ahora bien, todo ello supera con creces los límites impuestos a estas líneas.

| Referencias |

Alamy (2017). Dibujo del frontispicio del Leviatán (boceto no publicado de la portada original). Imagen de dominio público. Recuperada el 10 de enero de 2024 de <https://www.alamy.es/n-a-dibujo-de-tinta-sobre-manuscrito-ofrecidos-por-thomas-hobbes-a-charles-ii-1651-wenceslao-grite-o-mas-probable-abraham-bosse-471-dibujo-del-frontispicio-del-leviatan-image209963508.html?imageid=E65681E1-A6D0-4171-BB85-E8A55B662931&p=650648&pn=1&searchId=fb418c54c58264f8fb955d8bd440ddf5&searchtype=0>

Arblaster, A. (1992). *Democracia*. Alianza.

Aristóteles, (1970). *Política*. Instituto de Estudios Políticos.

Ceinós, P. (2006). *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*. Miraguano.

Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Bellaterra.

Cheng, F. (2007). *La escritura poética china*. Pretextos.

Confucio, (2006). *Los cuatro libros*. RBA.

Confucius, (2006). *The Analects*. Chinese-English edition.

Descartes, R. (1981). *Discurso del método*. Alfaguara.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Galilée.

Eliade, M. (1979) *Historia de las creencias y las ideas religiosas, Vol.II*. Ediciones Cristiandad.

Engels, F. y Marx, K. (2008). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Metalibri. <http://metalibri.wikidot.com>

Fernández, J. C. (2017). *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Anthropos.

- Fisher, M. (2013). The Metaphysics of Crackle: Afrofuturism and Hauntology. En *Dancecult*, 5(2), 42-55. <https://dj.dancecult.net/index.php/dancecult/article/view/378/391>
- Folch, D. (2001). *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*. Península/Atalaya.
- Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Editora Nacional.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Alianza.
- Höffe, O. (2015). *Thomas Hobbes*. Xorki.
- Jellinek, G. (1981). *Teoría General del Estado*. Albatros.
- Klenner, H. (1999). Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su filosofía jurídica. Universidad Externado de Colombia, Serie de Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho.
- Lanciotti, L. (1971). *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?* Doncel.
- Moya, C. (1979). Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón. En T. H. Hobbes, *Leviatán*. Editora Nacional.
- Oldstone Moore, J. (2008). El confucianismo: Orden y virtud. En E. L. Shaughnessy (Ed.), *China*. Blume.
- Perruchon, C. (2022). *Ecología como nueva ilustración*. Herder.
- Prada, A. de (2015). Confucio y la escuela de los letrados: Humanidad y armonía. *La Albolafia. Revista de Humanidades y Cultura*, 4.
- Rousseau, J. J. (1977). *El Contrato Social*. En *Escritos de Combate*. Alfaguara.
- Shakespeare, W. (2015). *Hamlet*. Editor digital: Titivillus ePub base r1.2.
- Smith, H. (2001). *Las religiones del mundo*. Círculo de Lectores.
- Truyol y Serra, A. (1978). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Vol. I* Alianza.
- Van Norden, B.W. (2002). Introduction. En B. W. Van Norden (Ed.): *Confucius and the Analects. New Essays*. Oxford University Press.
- Wikimedia Commons (2022) Portada original del libro de Thomas Hobbes que fue confeccionada por Abraham Bosse. Imagen de dominio público. Wikimedia Commons (2022, 27 de julio). Recuperada el 10 de enero de 2024 de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg
- Yao, X. (2001). *El confucianismo*. Cambridge University Press.

| Nota biográfica |

Aurelio de Prada García es Doctor en Derecho por la UCM y en Filosofía por la UVA. Profesor en la UCM, UNED, UB y actualmente Titular de Filosofía del Derecho en la URJC. Estancias de investigación: Universidade de Coimbra, National Taipei University, La Sapienza, Georg August Universität Göttingen, Tor Vergata y Pontificia Universidad Javeriana de Santiago de Cali (Colombia). Entre sus últimas publicaciones: *Los jueces y la inteligencia judicial: Una propuesta* (2023); *Greta y el Leviatán: un análisis del movimiento adolescente contra el cambio climático* (2023); *De ‘individuo’ a ‘uno de nosotros’: el contrato social de Rousseau y el prejuicio individualista no percibido* (2023); *¿“Individuo” o “uno de nosotros”? Aristóteles y los prejuicios no percibidos*. (2022); *El proceso de Sócrates: Del ‘nosotros’ al ‘yo’. Contra el prejuicio individualista no percibido*. (2022).