

Tres concepciones asiáticas de la virtud y del término medio

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)
mpolos1@unmsm.edu.pe

Resumen

El artículo es un estudio de tres concepciones asiáticas de las virtudes, como son las virtudes taoístas, confucianas y budistas. De cada una se presenta el marco general de dicha tradición, la forma de entender las virtudes y el término medio. Así, se destacan en el taoísmo las virtudes de la compasión, la moderación y la humildad. En el confucianismo se estudian las virtudes de la humanidad, la justicia, los ritos, la sabiduría y la honestidad. En el budismo se presentan las virtudes de la bondad amorosa, la compasión, la alegría altruista y la ecuanimidad. En cada una de estas tradiciones hay referencias al justo medio o camino medio. Esta comprensión de las virtudes asiáticas puede permitir una idea más amplia de las virtudes.

Palabras clave: ética, virtud, taoísmo, confucianismo, budismo.

Three Asian conceptions of virtue and the middle ground

Abstract

This paper is a study of three Asian conceptions of virtues, such as the Taoist, Confucian and Buddhist virtues. Each one presents the general framework of every tradition, the way of understanding the virtues and the middle ground. Thus, the virtues of compassion, moderation and humility stand out in Taoism. In Confucianism the virtues of humanity, justice, rites, wisdom and honesty are studied. In Buddhism the virtues of loving-kindness, compassion, altruistic joy, and equanimity are presented. In each one of these traditions there are references to the middle right or middle path. This understanding of the Asian virtues may allow a wider idea of virtues.

Key words: ethics, virtue, taoism, confucianism, buddhism.

* Doctor en Filosofía. Miembro del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM, de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP) y la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Entre sus principales obras están: *Ética y crisis moral* (1996), *Ética, modo de vida, comunidad y ecología* (2001), *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética* (2004), *Los lenguajes de la ética. Un panorama de las éticas contemporáneas* (2006), *Ética y Razón Práctica* (2009) y *Ética. Definiciones y teorías* (2013).

INTRODUCCIÓN

La virtud, aunque haya sido una palabra de origen griego (*areté*) y latino (*virtus*), su significado ha estado presente en las grandes culturas, como en India y China. En griego, *areté* expresaba la idea de excelencia, por lo que se suponía que el ser humano podía lograrla en su vida y en sus acciones, haciendo necesaria la educación para conseguirla. En tanto que, en latín, *virtus* (que viene de *vir*, “varón”) además de excelencia, agregó los significados de espíritu varonil, potencia, fuerza, eficacia, entre otros. De ese modo, se amplía el campo semántico. MacIntyre (2001) ha querido organizar los distintos significados que han surgido en su devenir, dar la razón de su decadencia y las posibilidades de su resurgimiento. Por nuestra parte, solo queremos poner en el debate las concepciones asiáticas de las virtudes. Además, conviene mirar a otras tradiciones, no solo para ver las semejanzas y diferencias con la filosofía griega, sino para dar cuenta de una intuición humana sobre una vida humana con autorrealización o excelencia. Pero también tiene un valor intercultural: el enriquecer nuestras visiones de las virtudes y sus posibilidades para la actualidad¹.

Hemos seleccionado las perspectivas asiáticas más clásicas: taoísmo, confucianismo y budismo, debido a su mayor influencia en Asia. Muchos pueblos de este gran continente han asimilado estas tres tradiciones, al punto que sus propias prácticas personales y sociales expresan aspectos de dichas tradiciones culturales. En cada una daremos una presentación general y breve, luego analizaremos su concepción de la virtud, así como su idea de término medio, pues, en todas ellas se han destacado esa búsqueda de moderación y equilibrio. Terminamos con una reflexión sobre las virtudes, teniendo en cuenta estas antiguas tradiciones.

1. LAO ZI Y LA VIRTUD DEL TAO

*La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama,
y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas.
Zhuang Zi, IV, I.*

1.1. *Idea general del taoísmo.* La idea central que subyace a las virtudes taoístas es el Tao (道, *Dao*), término ontológico porque se asume como

¹ Un antecedente de esta finalidad es el libro de Marinoff (2006), donde presenta este término en Aristóteles, Buda y Confucio, especialmente en diálogo con problemas contemporáneos. Sin embargo, no incluye las virtudes ni el término medio en el taoísmo.

principio de todo. Propiamente no es Dios, se acerca más a los términos *Logos* de Grecia y *Brahman* de la India. Principio metafísico y espiritual que rige toda la existencia, que tiene una forma manifiesta y otra oculta. La forma manifiesta hace referencia a la naturaleza, como madre de todos los seres. La forma oculta, que yace en la que se manifiesta y le da sentido, parece hacer referencia a lo que trasciende toda nuestra comprensión y realidad empírica. Sin embargo, el Tao es también la meta, por lo que el taoísmo propone el “retorno”, casi al momento cuando éramos unos bebés que todavía no abríamos los ojos. Desde ese fondo metafísico, se puede intuir la fuente de una vida de humildad, generosidad, sencillez y unidad, todo lo cual nos habla de las virtudes taoístas². Así, Wang, Bao y Guan encuentran tres significados de *Dao* en Lao Zi: origen de todas las cosas, modelo de las cosas y acontecimientos y ley de la sociedad humana (2020: 2-3), es decir, va desde lo ontológico hasta lo ético. Por eso, en esta antigua tradición filosófica china destacan, además de *Dao*, términos como virtud, no-ser, retorno, actuar sin actuar, naturalidad, entre otros, haciendo referencias a las diferentes facetas de este principio.

1.2. *Las virtudes taoístas.* Las enseñanzas de Lao Zi (s. VI a.C.) están contenidas en el *Tao te Ching*³, unas veces traducido como *El clásico del Tao y su virtud*, otras como *El clásico del Tao y su poder*. *Te* (德, *De*) es virtud en su doble significado, como fuerza vital que une todo, asimismo es rectitud al actuar. La virtud (*de*) del Tao nos muestra que un pensamiento sobre el fundamento ontológico no tiene sentido si no está acompañado de su expresión de acuerdo con ese principio. Dice Preciado sobre el término:

El carácter *de* está formado por tres componentes gráficos que significan: “caminar”, “mente” (“corazón”) y “rectitud”. Por tanto, desde los tiempos antiguos, se usaba para representar “un caminar dirigido por una mente recta”, o lo que es lo mismo, una “buena conducta”, “una conducta virtuosa”. De ahí que sea de uso común traducirlo por “virtud” (...) Sin embargo, en el taoísmo, el carácter *de* va a adoptar el significado que corresponde en primer lugar, según la etimología, al *virtus* latino, “fuerza”, “eficacia”, “poder”. (2011: 56)

² Una introducción muy buena es la de Preciado (2011).

³ Seguiremos la traducción de Ferrero (1988), sin desconocer el excelente trabajo de Preciado (2012), quien nos presenta las tres versiones del *Tao te Ching* hasta ahora encontradas. Cuando citemos los poemas de Lao Zi, los números romanos son lo que aparecen en la obra de Ferrero, a lo que seguirá los datos de la obra.

La virtud del *dao* hace que se genere la madre de los diez mil seres, tomando múltiples formas. Y en ese despliegue, la acción del *de* son la unidad, equilibrio y acción desinteresada. Dice Lao Zi: “Dar la vida y no reclamar nada./ Actuar y no mantener./ Gobernar y no mandar./ esta es la secreta virtud” (LI; Ferrero, 1988: 145). Y ahí está su eficacia. El maestro taoísta Zhuang Zi escribió:

El agua, cuando está bien nivelada, goza de gran inmovilidad y puede servir de nivel. En su interior se guarda a sí misma y en su exterior no se agita. La *Virtud* es la perfección de la armonía. Cuando la *Virtud* no se exterioriza, es cuando las cosas se conservan sin disgregarse. (Elorduy, 1977: 226)

Y un poco más adelante añade: “La virtud une y vincula” (p. 226). De ese modo, la unidad no es solo un principio de todas las cosas, sino también virtud que el hombre debiera seguir. Pues, las obras taoístas enseñan que, si el Tao actúa de esta manera, los humanos debemos también actuar del mismo modo.

¿Cuáles son esas virtudes? A partir del texto clásico del taoísmo, el *Tao Te Ching*, podríamos extraer las siguientes virtudes:

a) Tres virtudes principales, de las cuales surgen las otras virtudes, son: la compasión, la moderación y la humildad. Así lo expresa Lao Zi: “Yo poseo tres gemas preciosas/ que tengo ocultas como tres tesoros./ La primera se llama ‘compasión’./ La segunda se llama ‘moderación’./ La tercera se llama ‘humildad’ ”. (LXVII; Ferrero, 1988: 177). Estas tres virtudes taoístas se sustentan en la virtud del Tao, es decir, las virtudes éticas son virtudes ontológicas, pues se sustentan en el ser, en la fuente sin fondo. Por eso, la virtud como excelencia, no se basa en un modelo previo de ser humano o de ciudadano, sino en una comprensión/intuición del Ser (o No-Ser, pues las palabras no pueden aprehenderlo).

Sobre la primera virtud, la *compasión* o el amor, sostiene Lao Zi: “La norma del Cielo es dar beneficios y no dañar” (LXXXI; Ferrero, 1988: 205). Desde el vacío y el misterio del Tao se nos da todo el bienestar, por lo que ese Tao manifiesto se equipara a la madre. Dice Lao Zi: Cuando el Cielo quiere salvarnos,/ nos protege mediante la compasión” (LXVII; Ferrero, 1988: 177). Desde esta perspectiva, no habría justificación ética para la acumulación de la riqueza.

Sobre la segunda virtud, la moderación, merecerá un apartado especial, puesto que también tiene un valor central en la enseñanza del filósofo chino. La tercera virtud es la *humildad*. Ya que no busca cultivar ninguna imagen personal y actúa sin buscar beneficio alguno, se muestra humilde, es decir, no tiene por meta mostrarse. Dice: “el hombre sabio

se conoce a sí mismo/ pero no se muestra./ Se quiere a sí mismo,/ pero no se exalta./ Prefiere lo que está adentro/ a lo que está afuera” (LXXII; Ferrero, 1988: 187). Y es sobre la humildad que se puede ser generoso (LXVII; Ferrero, 1988: 177). La medida de la humildad humana es el mismo movimiento de la naturaleza, que se mueve como el agua, flexible y sin resistirse a nada. Esa humildad es la que actúa en la no-acción.

En esa dirección, la virtud secreta es el actuar y nunca reclamar nada como suyo, es decir, *actuar desinteresadamente*: “Actúa espontáneamente y no exige retribución/ en su actuar./ Con amor alimenta a todos los seres,/ pero no se apropia de ellos” (XXXIV; Ferrero, 1988: 109). El Tao fluye, da la vida, pero no posee nada, por lo que las acciones humanas basadas en este principio, no tienen como fuente ni el yo ni el deseo, sino una mente y un corazón abiertos a los cambios y a la totalidad de la existencia.

En palabras de Wang, Bao y Guan, todo esto significa “la virtud más alta” a diferencia de “la virtud más baja” que sería vivir con “regulaciones morales artificiales, con acciones propositivas y teleológicas (...) llegando a ser el origen del desorden social” (2020: 26). Retornar al *Dao* es la virtud suprema, alejarse de él es el principio de los problemas sociales.

b) Esto nos lleva a otra virtud del sabio taoísta: *él no cultiva una imagen propia*, cualquiera que sea, por lo que no busca reconocimiento de nadie. “El hombre sabio/ nunca se considera grande./ Por eso mismo lo es” (XXXIV; Ferrero, 1988: 109). Reducir el yo es el consejo del maestro chino. Sin el cultivo de esta autoimagen, la acción ética tiene un fin en sí mismo, por lo que encuentra plenitud en su realización. En cada acto, sin el yo/deseo, se mueve el mismo Tao. De ese modo, “retirarse en la oscuridad es la norma del cielo” (IX; Ferrero, 1988: 59). Veamos este tema un poco más.

c) *¿Son las virtudes ejercicios autoconscientes?* Lao Zi escribió al respecto: “La virtud superior no es virtuosa./ Por eso posee la eficacia de la virtud./ La virtud inferior no puede liberarse/ de su conciencia de ser virtuosa./ Por eso no es virtud./ La virtud superior actúa sin actuar y no persigue ningún fin” (XXXVIII; Ferrero, 1988: 119). Esto nos lleva a preguntarnos: ¿son las virtudes ejercicios autoconscientes? ¿Qué quería significar Lao Zi con esa expresión? Cuando uno realiza la acción, al ser consciente de sí y sus intereses, entonces sabe lo que quiere, es un deseo y acción deliberados, y el logro de tal actividad también será un acto consciente. “He actuado bien”, “Soy virtuoso”, “Voy siendo buena persona”, “Voy siendo una persona justa”, lo cual implica que otros no lo son, trazándose una diferencia moral entre unos y otros. La *Ética a Nicómaco* no escapa a esta virtud autoconsciente, por eso dice Aristóteles que

el magnánimo debe ser honrado por los demás⁴, pues es consciente del valor que tiene.

Lao Zi nos presenta otro modelo de virtud, un reto a la mente occidental individualista, egocéntrica y autoconsciente. El filósofo chino parte de una acción plena, es decir, el *wei wu wei*, actuar sin actuar, que significa una acción que se consume en su realización, no en el logro del objetivo o de la finalidad externa. Cuando uno persigue una finalidad externa a la acción, la acción misma se hace solo un medio, y el sujeto se divide entre acción-medio y fin futuro. Al fragmentarse la realidad, se hace indispensable el sujeto que piensa en el fin y busca los medios para lograrlo. Esta misma fragmentación es producida por el sujeto y lo crea. Mientras Lao Zi parece hablarnos de una acción que se realiza al hacerla, por lo que no hay sujeto que busque algo ni se apropia de lo conseguido. “Actúa espontáneamente y no exige retribución en su actuar” (XXXIV; Ferrero, 1988: 109). Solo sigue fluyendo como el agua, imagen apreciada por el taoísmo. Un taoísta afirmaría que se ayuda a alguien no porque se tenga como meta ser mejor persona o el reconocimiento de los demás, sino porque hay alguien que lo requiere.

1.3. *La medianía taoísta*. Los presupuestos naturalistas y cuasi anarquistas del taoísmo pueden hacer pensar que no debiera seguir un camino medio. Lo cual no es correcto. “Es mejor mantenerse en el centro” (V; Ferrero, 1988: 51) dice Lao Zi⁵. Sí es posible hablar de un camino medio, aunque no al modo occidental. El siguiente texto revela la unidad entre moderación y el camino del Tao:

Gobernando a los hombres y sirviendo al Cielo
nada mejor que la moderación.
La moderación es el retorno al estado primordial.
El retorno al estado primordial es acumular doble reserva de virtud.
Acumular doble reserva de virtud,
significa que nada podrá dejar de hacerse.
No habiendo nada que pueda dejar de hacerse,
nadie conoce sus límites.

⁴ El magnánimo aristotélico es autoconsciente de su propia virtud, por eso exige honores. Aristóteles (2000) define así al magnánimo: “Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato” (*Ética nicomáquea*, 1123b, 1-4).

⁵ La traducción de Carmelo Elorduy del mismo texto es: “Más vale guardar el término medio” (1977: 105). Lao Zi utiliza el mismo ideograma que el confucianismo para hablar del centro. Aunque otras traducciones prefieren: “más vale conservar un reposado vacío” (Preciado, 2012: 387).

Cuando nadie conoce sus límites, el imperio se mantiene.
 Quien mantiene a la madre del imperio, perdurará.
 Esta es la profunda razón que se fundamenta en el Tao.
 Secreto de longevidad y visión eterna. (LIX, Ferrero, 1988: 161)

Un poema aparentemente hermético, pero no lo es. El texto es un llamado al gobernante para que sea moderado, pero a su vez fundamenta la moderación en el mismo obrar del Tao. La moderación no es pues solo un asunto personal o intelectual, también tiene implicancias sociales, pues permite un crecimiento armónico con el Tao. Por eso, el filósofo chino critica la desmesura, especialmente del gobernante, que desatiende las necesidades básicas de los pobladores (LXXV; Ferrero, 1988: 193). Y para eso recomienda: “Haz que tu «yo» sea más pequeño y limita tus deseos” (XIX; Ferrero, 1988: 79). Lao Zi insiste mucho en limitar los deseos y estar satisfechos: “Que nadie encuentre estrecho su casa./ Que nadie esté descontento con su vida./ Solamente si uno desea amargarse/ lleva una vida llena de amarguras” (LXXII; Ferrero, 1988: 187).

Y es que la desmesura de los deseos pierde la vida del hombre: “No hay peor desgracia que dejarse arrastrar por los deseos./ No existe mal mayor que estar insatisfecho./ No hay daño mayor que ser codicioso./ Por eso:/ Sólo el que sabe lo que es suficiente,/ tendrá siempre lo suficiente” (XLVI; Ferrero, 1988: 135). Si el Tao-naturaleza no excede sus límites, entonces ¿por qué el humano debiera hacerlo, siendo expresión suya? El retorno a lo que se es parece ser el camino del Tao. Dicho de otro modo, ese retorno es a lo Uno, al Tao, pues solo desde ella es posible el equilibrio, la medianía y la paz. Vivir desde la unidad sería la virtud perfecta.

2. LAS VIRTUDES CONFUCIANAS

*Las riquezas adornan una casa,
 del mismo modo que la virtud realza a las personas,
 ensancha el corazón y hace comfortable el cuerpo.
 La Gran Enseñanza, VI, 4.⁶*

2.1. *Idea general del confucianismo.* Confucio (s. VI a.C.), maestro chino que se percató de que una buena sociedad y un buen Estado dependen de la formación intelectual y moral de las personas. Y a diferencia del taoísmo, su acción fue una apuesta por la voluntad humana para transformar la vida personal y social. La confianza en el ser humano se fun-

⁶ Para los cuatro clásicos confucianos, seguiremos la traducción de Joaquín Pérez Arroyo (1982). Complementaremos con la edición de James Legge (1971).

damenta en un principio básico: la potencialidad humana para su realización, que Confucio denomina *rén*, traducida como virtud de la humanidad o benevolencia. *Rén* es entonces la primera virtud del confucianismo, la raíz de las demás virtudes.

Los tres pilares de la enseñanza de Confucio son *rén*, *lí* y *tao*, es decir, la benevolencia, los ritos y el camino celestial. Apuesta por el potencial humano para autorrealizarse, lo cual requiere cultivarse a sí mismo. A su vez, requiere un trato ritual, respetuoso diríamos hoy, hacia los antepasados, los padres, los hermanos y las personas en general. Y todo ello dentro del camino celestial, el Tao, que quizá aprendió de su entrevista con Lao Zi. El mismo Confucio decía que procuraba seguir el Mandato del Cielo (*tianming*), entendido como orden cósmico y moral. Así, la apuesta humanista de Confucio estaba sostenida sobre un fondo metafísico⁷. En síntesis, el Mandato del Cielo sostiene el *rén*, *lí* y *tao*, los cuales a su vez dan sentido a las relaciones y las virtudes humanas.

El Cielo (天, *tian*) es el marco metafísico (que involucra lo físico como lo espiritual) al cual recurre Confucio constantemente. “Lo que el Cielo ha ordenado es llamado natural” (I), dice al inicio de la obra *El Justo Medio*. Y en las *Analectas* (VII, XXII) dice “El Cielo produjo en mí la virtud”. Sin embargo, más adelante sostiene que lo ha logrado por su esfuerzo: “¿Cómo puedo atreverme yo a compararme con un sabio o con un hombre verdaderamente virtuoso? Puede decirse simplemente que me esfuerzo de continuo en llegar a serlo y que enseño a los hombres sin cansarme” (XXXIII). Este texto podría verse como una incoherencia, pero en la filosofía confuciana no hay incoherencia entre la naturaleza y el esfuerzo humano, pues se estaría partiendo del presupuesto de la ruptura entre lo natural y lo humano, muy típico de la cultura occidental moderna. Por eso, no hay contradicción entre las “tendencias naturales” (*xing*, 性) y “la disposición humana” (*qing*, 情)⁸.

Desde este marco, el confucianismo hace la distinción entre “relaciones universales” y “virtudes universales” (*El Justo Medio*, XX, 8):

Las relaciones universales de deber son cinco y las virtudes universales con las que se practican son tres. Las relaciones son: entre soberano y ministro, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, y la relación entre amigos. Las tres virtudes universales son: el conocimiento (知,

⁷ Desde ese punto de vista, hay una base metafísica común en ambas tradiciones chinas. La diferencia estriba en el mayor acento ético-político de las enseñanzas de Confucio. Para una introducción a las enseñanzas de Confucio, ver Dawson (1986) y Polo (2011).

⁸ Para una ampliación de estos términos, puede consultarse la obra de Wang, Bao y Guan (2020).

智), la benevolencia (仁, *rén*) y la valentía (勇, *yǒng*). La práctica de las virtudes, sin embargo, solo es una.⁹

Este texto está relacionado con uno que aparece en las *Analectas*, donde se registra las palabras de Confucio: “El camino del hombre superior tiene tres ramas: es benevolente y no siente angustia, posee el conocimiento y no siente dudas, es valeroso y no teme” (XIV, XXX). Y más adelante (IX, XXVIII) vuelve a señalar una idea semejante, lo cual indica que, en realidad, Confucio estimaba estas tres virtudes. Aunque también señaló que la valentía debe estar subordinada a la benevolencia y a la justicia (XIV, V; XVII, XXIII). Lo cierto es que la práctica de las virtudes era una exigencia ética en la enseñanza de Confucio, al punto que afirmaba que el hombre virtuoso no busca conservar la vida “si ello supone un daño para la virtud” (XV, VIII). Aunque él humildemente consideraba no haber logrado esas perfecciones y seguía en su búsqueda.

Sin embargo, esta versión antigua fue reemplazada por lo que podríamos llamar una versión tradicional confuciana, llegando a ser cinco las virtudes. Y según versiones confucianas, ese medio por el cual llevar a cabo las virtudes es la sinceridad. Así, a partir de esta introducción, desarrollaremos estas virtudes.

2.2. *Las virtudes confucianas*. Si bien en las *Analectas* encontramos una multiplicidad de virtudes, todas ellas giran alrededor de las tres señaladas anteriormente. La tradición confuciana completará a cinco virtudes, quizá para armonizar con los cinco elementos de la cultura china. Y son: *rén*, Humanidad; *yí*, Justicia; *lǐ*, Ritos; *zhì*, Sabiduría (智); *xìn*, Honestidad. Veamos cada una de ellas:

Humanidad perfecta (仁, *rén*) hace referencia al potencial humano de realización personal y social. Es una virtud básicamente relacional, pues una persona no puede realizar su propio ser sin relacionarse con los demás, es ahí donde puede cultivar sus mejores cualidades. *Rén* tiene una amplia gama de significados que va desde Humanidad, humanitarismo, amor al prójimo y benevolencia. Cuando fue interrogado sobre *rén*, Confucio respondió: “La benevolencia (*rén*) consiste en amar a los hombres” (*Lun yu*, XII, XXII). Con propiedad podría afirmarse un humanismo confuciano, pues a pesar de considerar que existe un mandato celestial, eso no le quita el valor a la vida humana. El amor al prójimo es la expre-

⁹ La versión de James Legge, de la segunda parte es: “Conocimiento, magnanimidad y energía, estas tres son las virtudes universalmente vinculantes. Y el medio por el cual llevan a la práctica los deberes es uno” (1971: 407). Este medio sería la sinceridad, que también es desarrollado en esta obra.

sión de la virtud de la humanidad. Pero también abarca el respeto a sí mismo y a los demás, la generosidad, la diligencia hacia el bien, ecuanimidad, paciencia, entre otras virtudes. Si bien lograr todo ello es difícil, Confucio dice algo muy práctico y humano: “¿Son las virtudes algo lejano? En cuanto quiero ser virtuoso, inmediatamente alcanzo la virtud” (VII, XXIX). Es decir, si bien es difícil ser el “hombre superior” (*junzi*) y tener plenamente la virtud de la Humanidad, el hecho de querer y practicar la virtud es ya estar en el camino de la virtud. Algo similar a lo que MacIntyre (2001), cuando dice que la vida buena es la búsqueda de la vida buena. Finalmente habría que añadir que en Confucio la virtud de la Humanidad no es un sentimentalismo, sino que está fuertemente sustentada en las “virtudes intelectuales”, pues el cultivo del intelecto es indispensable para el desarrollo de la virtud, especialmente porque requiere la práctica de la justicia, como veremos a continuación.

La segunda virtud confuciana es la Justicia (義, *yì*), también traducida como Rectitud, la que puede sostener no solo la sociedad sino las relaciones interpersonales. Dice Confucio: “Ver la justicia y no hacerla es cobardía” (II, XXIV), una enseñanza que trasciende los tiempos. Saber en qué consiste la justicia y no realizarla es cobardía, aún en nuestro tiempo. Una vez le preguntaron al maestro chino ¿el hombre superior ama la valentía?, a lo que respondió:

El hombre superior pone a la justicia en el lugar más alto. Un hombre de importancia que fuese valiente sin ser justo acabaría por ser un rebelde y, un hombre vulgar que fuese valiente sin ser justo acabaría por ser un bandido. (XVII, XXIII)

Además, es una justicia nunca parcializada, sino universal (II, XIV). Por eso, el hombre superior es justo porque es universal e imparcial, aprecia las leyes, tranquilo de ánimo, digno y está en armonía con los demás, así no esté siempre de acuerdo con ellos (Polo, 2011: 29). Justicia es dar a cada quien lo que le pertenece y el gobernante, además de practicar la justicia, debe hacer que los demás lo sean, así “¿quién se atreverá a no ser recto cuando para gobernarle se usa la rectitud?” (XII, XVI). Un gobernante justo formando una sociedad justa.

El acceso al Estado implica uso de bienes públicos, por lo que Confucio sabe que su ideal de hombre superior debe trazar límites con respecto a beneficiarse de su cargo. En consecuencia, el hombre superior “piensa en la justicia cada vez que se encuentra ante la posibilidad de beneficio” (XVI, X), o, dicho de otro modo, si nos encontramos ante la posibilidad de un beneficio, debemos pensar en la justicia (XIV, XIII).

La tercera virtud son los ritos (禮, *lǐ*). Con ritos no hace referencia solo a las ceremonias religiosas, sino también a las buenas maneras de tratar a los demás. Por lo tanto, *lǐ* connota la idea de orden social, con contenido ético y religioso, pero también con formas estéticas. Y este orden debe mantenerlo tanto los gobernantes, funcionarios, como la sociedad en su conjunto. *Lǐ* no tiene solo un significado moral, sino también social y político, pues Confucio pensaba que, si los gobernantes observan los ritos, el pueblo también lo haría (XIV, XLIV).

Sin embargo, Confucio afirmaba que esta virtud no puede estar desligada de la principal virtud: “Si un hombre no tiene benevolencia (*rén*) ¿de qué le sirven las ceremonias?” (III, 3). Hansen (1995: 117-118) y Marinoff (2006: 147) comparan la relación entre ambas con la práctica musical, pues quien tiene esas habilidades podrá interpretar correctamente las partituras, que vienen a ser como los códigos. Así, una persona sin benevolencia (*rén*) no sabrá respetar los códigos de conducta (*lǐ*)¹⁰. También Confucio articula *lǐ* con la justicia, como expresión práctica de esta última (XV, XVIII). Es típico de esta tradición tejer un entramado de virtudes, a partir de las virtudes básicas.

Sabiduría (智, *zhì*) es la cuarta virtud, que se acerca a lo que Aristóteles llamaba virtudes dianoéticas, por lo que abarca tanto la inteligencia, el conocimiento y la prudencia. El discípulo de Confucio, Zixià, dijo: “el hombre superior tiene el estudio como instrumento para alcanzar la perfección de su Camino” (XIX, VII). Así, el estudio era la práctica central de la comunidad de este maestro chino. El ideal de hombre sabio no estaba desligado de los saberes de su época, pero tampoco de la dimensión práctica. Confucio no quiere hombres contemplativos, sino personas cuyo conocimiento pueda ser puesto en práctica, tanto en la dimensión personal como social y política. El conocimiento que a este sabio chino le interesaba es, básicamente, el conocimiento de sí mismo, que le sirve al autocultivo. Desde ahí articularlo con la familia, la sociedad y el Estado.

Esta insistencia en el cultivo de la dimensión cognitiva del ser humano queda de relieve al inicio de la obra *La Gran Enseñanza*, que se abre con el siguiente texto de Confucio (Pérez, 1982):

¹⁰ Marinoff precisa que mientras el amor a la humanidad (*rén*) es igualitario, la práctica de las obligaciones (*lǐ*) no lo es, debido a las funciones u ordenamiento social (2006: 146). Considero que falta un matiz importante, pues si bien el ideal de *rén* es igual para todos, la práctica social de *lǐ* hace que se manifieste diferente, por eso, el confucianismo también ha hablado del amor diferenciado y esa será una crítica que realizará Mozi, otro filósofo chino posterior a Confucio.

1. El Camino de la Gran Enseñanza consiste en abrillantar la luminosa virtud, renovar a los hombres y alcanzar la más alta excelencia.
2. Conociendo a dónde se debe tender, se determina el objeto a alcanzar. Habiéndolo determinado se puede conseguir la tranquilidad; tras la tranquilidad se puede obtener la paz y, obtenida ésta, la deliberación es posible: la deliberación es seguida por la consecución del objeto a alcanzar.¹¹
3. Las cosas tienen una parte principal y otra accesoria; los asuntos tienen un fin y un principio¹². Sabiendo lo que está antes y lo que está después se está cerca del Camino. (Pérez, 1982: 325)

Este método racional condujo a Confucio a considerar que la relación entre el orden del reino, la familia, el corazón, los pensamientos estaba sostenida en el conocimiento, por eso, afirmaba: “El máximo conocimiento reside en la investigación de las cosas” (Pérez, 1982: 326). A lo largo de las *Analectas*, se muestra a Confucio preocupado por el cultivo de la mente, a través del ejercicio de las preguntas, el análisis y el estudio constante y el darse cuenta de uno mismo. Y concluye que lo importante es el cultivo de sí mismo como fundamento de la vida social:

7. Desde el emperador hasta el último vasallo, todos deben tener el cultivo de sí mismos como fundamento, puesto que si lo principal está en desorden, lo que en ello se apoya no puede estar ordenado. Trivializar lo importante y hacer de lo importante algo trivial es absurdo. (Pérez, 1982: 326)

Por lo anterior, el cultivo de sí mismo no es solo un trabajo psicológico, sino que también es educar la inteligencia, el corazón, el conocimiento de los otros y de la realidad, logrando el perfeccionamiento humano, no para alimentar el orgullo o la vanidad, sino para servir a los demás, a su familia y a la sociedad.

Honestidad (信, *xìn*), es la virtud que expresa las anteriores, pues requiere de sabiduría, buenas maneras, justicia y benevolencia. El hombre honesto es aquel que, orientado hacia el ideal de Humanidad, sabe conducirse con respecto a sí mismo y con los demás. Así, no se trata de la espontaneidad del actuar y del vivir, sino de una vida pensada, racional y éticamente, en el marco del Mandato del Cielo.

Para resumir mediante una imagen, podríamos decir que en una mano está la virtud de la benevolencia, en la otra está la justicia, en la

¹¹ De modo semejante, Aristóteles dirá un poco tiempo después: “El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin” (*Ética nicomáquea*, III, 1113a). Y más adelante, señala que la voluntad tiene por objeto un fin, mientras que la deliberación tiene por objeto los medios para el fin (III, 1113b).

¹² La traducción de Legge, de esta parte, es: “Las cosas tienen su raíz y sus ramas. Los asuntos tienen su fin y su inicio” (1971: 357).

cabeza está la sabiduría, los ritos en los pies y la honestidad en el corazón. Todos sosteniéndose mutuamente.

2.3. *El término medio confuciano.* En las *Analectas* aparecen algunas referencias al justo medio, en boca del mismo Confucio. Por ejemplo: “La práctica del justo medio (中) es la virtud (德)¹³. Durante largo tiempo, raro han sido los hombres que han alcanzado este punto” (VI, XXVII). Y sobre la rareza de este justo medio, insiste:

No puedo conseguir hombres que practiquen el justo medio para darles mis enseñanzas, por eso me es preciso servirme de los atrevidos y de los honestos. Los atrevidos avanzan por el Camino y toman cosas de él, los honestos no hacen nada que no deban. (XIII, XXI)

El estar satisfecho con lo que tiene también es expresión del justo medio. Enseña el maestro Confucio: “Yo me complazco viviendo entre cosas sencillas, como son el tener arroz ordinario para comer, agua para beber y mi brazo doblado como almohada. Las riquezas obtenidas de formas injustas son para mí como nubes pasajeras” (VII, XV. Ver también VII, XXXVI). Por eso, la virtud confuciana, al estar sustentada en principios humanistas y morales, busca que las virtudes no se desvíen de la finalidad. Eso hizo que el confucianismo hable de la invariabilidad del medio, en los siguientes sentidos: mantener la relación entre virtudes y la finalidad del *rén*, conocer los extremos para optar por el medio (*El justo medio*, VI) y constancia en la práctica (VIII).

La idea de “justo medio” fue tan central entre los discípulos de Confucio que escribieron una obra con el nombre *La doctrina del medio* (*Zhōng yōng*¹⁴), atribuido al nieto de Confucio y que hoy se cuenta como un clásico confuciano. Sin embargo, también contienen enseñanzas de Confucio sobre el tema en cuestión. Por ejemplo, Confucio habría dicho: “El hombre superior sigue el Justo Medio, el hombre vulgar va en contra del Justo Medio” (II, 1). Reitera la dificultad de seguir ese camino (III; V; IX). Y agrega: “Yo sé por qué no se anda por el Camino del Medio: los que saben se pasan y los ignorantes no llegan” (IV). Y esto es así porque el mero conocimiento no garantiza una acción virtuosa, por lo que Confucio pide no solo conocer, sino también pensar (*Analectas*, II, XV), para saber discernir el medio entre los extremos.

¹³ La traducción de Legge es: “Perfecta es la virtud que está de acuerdo con el medio constante” (1971: 193-194).

¹⁴ *Zhōng yōng*, título de la obra, también recibe las traducciones de *El justo medio* y *La invariabilidad del medio*.

En síntesis, el justo medio confuciano es una virtud compleja, pues es la puesta en práctica de todas las anteriores. De ese modo, resulta importante el *quién* en el discernimiento de esta virtud y no solo el modo de realizarla. Dicho de otra manera, sin un sujeto virtuoso no es posible encontrar el justo medio.

3. LAS VIRTUDES BUDISTAS

*La compasión y el amor son valores preciados de la vida.
No son complicados.
Son simples, pero difíciles de llevar a la práctica.
(Bunson, 2003: 126)*

3.1. *Idea general del budismo.* La enseñanza de Siddhartha Gautama Sakyamuni (s. VI a.C.), fundador del budismo, estuvo centrada en *dukkha*, término con una amplia gama semántica, que va desde el sufrimiento hasta la insatisfacción. Entendió que la vida humana está marcada por *dukkha* y después de un período de búsqueda, encontró un camino para liberarse de *dukkha*. Suele resumirse la enseñanza budista en las Cuatro Nobles Verdades: la existencia de *dukkha*, la causa de su aparición, saber que hay una condición diferente y el camino para liberarse. Estas Nobles Verdades se asemejan al procedimiento médico: primero constatar la existencia de la enfermedad (diagnóstico); segundo, ver las causas de su aparición (etiología); tercero, ver si es posible recuperar la salud (pronóstico); seguir indicaciones médicas y recuperar la salud (curación). El camino o la cura para evitar las condiciones malsanas pasan por la práctica intelectual, la sabiduría (*pañña*), el trabajo de la conducta moral (*sīla*) y la meditación (*samādhi*). Sobre estas columnas se sostiene la práctica de las virtudes budistas.

Toda la enseñanza budista es denominada *Dhamma* (en pali, *Dharma* en sánscrito), un término complejo, pero que contiene ciertas semejanzas con el Tao y Cielo, términos de las dos tradiciones chinas a las que hemos hecho referencia. Desde la perspectiva theravada, se pueden encontrar los siguientes significados en el Canon Pali: “Constitución (o naturaleza de una cosa), norma, ley, doctrina; justicia, rectitud; cualidad; objeto de la mente; fenómeno” (Nyanatiloka, 1980: 55). Mientras que desde el budismo mahayana, si bien no completamente diferente, se acentúa el *Dharma* como realidad última. Así, Epstein trae los siguientes significados:

[Dharma] tiene muchos niveles de significado que incluyen: las enseñanzas del Buddha, que puede ser comprendido como 1) métodos (enseñanzas)

para llegar a ser iluminado; 2) la realidad que uno comprende en la iluminación; y 3) las divisiones de mundo físico y mental que son parte de la enseñanza. (2003: 54)

En ese sentido, el *Dhamma* o *Dharma*, entendido como Ley, no hace referencias a las enseñanzas solamente, sino a que estas mismas están sostenidas en la realidad última, que el mismo Buda Shakyamuni reconoce como independiente de su existencia particular, pero que subyace en toda realidad contingente. Sobre ese fondo último es que se puede pensar la realización (*nirvana*) y la práctica de las virtudes.

3.2. *Las virtudes budistas.* En el budismo existe el término *pāramitā*, “perfección”, cercana en significado al término griego *areté*, “excelencia”, usada tanto del budismo theravada como del budismo mahayana, aunque difieren en número. Sobre el término, Epstein (2003) escribe:

Pāramitā, una palabra sánscrita, literalmente significa ‘haber arribado a la otra orilla’. Significa terminar completamente lo que usted hace. Si usted decide ser un Buddha, entonces la realización de la *Budeidad es pāramitā*’. (2003: 157)

La tradición theravada presenta diez virtudes o perfecciones (Nyanatiloka, 1980: 153): 1) Dar (*dāna*), 2) Moralidad (*sīla*), 3) Renuncia (*nekkhamma*), 4) Sabiduría (*pañña*), 5) Energía (*virīya*), 6) Paciencia (*khanti*), 7) Veracidad (*sacca*), 8) Resolución (*adhitthāna*), 9) Amor benevolente (*mettā*), 10) Ecuanimidad (*upekkhā*). Si bien son perfecciones, requieren todo un trabajo personal para su realización. Esta lista aparece frecuentemente reducida a cuatro, llamada Los Cuatro Estados Sublimes. Y como lo recuerda Nyanatiloka (1980: 154), a través de estos estados sublimes se puede lograr estas perfecciones.

Los Estados Sublimes o Moradas Divinas (*Brahma-Vihāra*) son: 1) Bondad amorosa (*mettā*); 2) Compasión (*karuṇā*); 3) Alegría altruista (*mudītā*), 4) Ecuanimidad (*upekkhā*). Estos estados integran la moralidad y asimismo son temas de meditación. Estas virtudes deben ser trabajadas tanto en su generalidad como en su particularidad, pensando en la humanidad, pero también en personas en particular; asimismo, pensando en todo tipo de personas, incluyéndose a uno mismo. No son simples virtudes para pensarlas, sino para practicarlas en distintos planos. Por eso dice Nyanaponika Thera: “nosotros tendremos que usar estas cuatro cualidades no solo como principios de conducta y objetos de reflexión, sino también como temas de meditación metódico” (1993: 3). En otras palabras, la práctica, por ejemplo, de la bondad amorosa, no solo puede

ser pensada, sino debe sostenerse también con una conducta acorde y en internalizar la ecuanimidad a través de la meditación. El texto clásico sobre el amor-benevolente (*mettā*) es el *Mettā Sutta*, donde el Buda enseña cómo debe trabajarse esta virtud: en primer lugar, el practicante debe generar una buena disposición, deseando que todos los seres vivos, del tipo que sean y de cualquier condición, sean felices. Y luego pone a la madre como paradigma del amor:

Así como una madre protege y vigila hasta con su vida a su único hijo, así, con un pensamiento ilimitado hay que amar a todos los seres vivientes, amar al mundo en su totalidad, arriba, abajo y en torno a él, sin limitación alguna, con bondad benevolente e infinita.

Ya sea estando de pie o caminando, sentado o acostado, mientras uno esté despierto, debe cultivar dicho pensamiento. Esto es denominado la suprema manera de vivir. (Rahula, 1978: 128-129)

Y en el logro de este amor universal se involucran todos los aspectos de la personalidad: intelecto, conducta y mundo interior. Por lo que no se trata en el budismo de convertir el amor en un deber ni en un mero sentimentalismo, tampoco en clasificar el amor en erótico, amical, filial, desinteresado, etc., sino de un amor universal entendido como una disposición a no hacer daño, a generar buenos deseos, a alegrarse del bien de los demás, a cuidar de uno mismo y de los demás. *Mettā*, pues, abarca a la compasión y al gozo altruista. Pero es la ecuanimidad la que le da estabilidad a las tres. De ese modo, hay una articulación entre las cuatro virtudes básicas del budismo.

Expondremos solo el siguiente estado sublime, la compasión (*karuṇā*), quiebra un corazón egoísta y lo abre hacia un sincero anhelo de que todos los seres estén libres de todo sufrimiento. Así, la compasión ve el sufrimiento de los seres y fortalecido con las otras virtudes, se prepara para la acción. Probablemente este valor ya había surgido cuando Shakyamuni observó la vejez, la enfermedad y la muerte, lo cual le produjo un sufrimiento tal que abandonó su palacio para superar ese dolor paralizante y dedicarse a trabajar por el bien de todos los seres. El presupuesto ontológico del amor-benevolente y de la compasión es la existencia condicionada de todos los seres o, para decirlo al modo mahayana, la interrelación de todos los seres. Las personas, cegadas por la ignorancia, sienten el sufrimiento de los otros como extraño y los propios como si fueran únicamente suyos. De ese modo, no pueden abrir su corazón a una genuina compasión, salvo si la entienden solo como compadecerse de la suerte de los otros.

Por otro lado, las Virtudes o Perfecciones del budismo mahayana son seis: 1) Dar o Generosidad (*dāna*), 2) Preceptos morales o Disciplina moral (*śīla*), 3) Paciencia (*ksbānti*), 4) Vigor o Energía (*vīrya*), 5) Meditación (*dhyāna*), 6) Sabiduría (*prajñā*). Tola y Dragonetti consideran que las primeras son condición de las que siguen. Anotan:

Son ubicadas en el orden señalado porque cada una es condición determinante de la siguiente. La práctica de cada Perfección es así imposible si antes no se ha cultivado la precedente; y las cinco primeras se consideran preparatorias de la última. La Perfección del conocimiento (*Prajñāpāramitā*) es así el coronamiento de todas las Perfecciones. (1980: 156)

A estas seis perfecciones la tradición mahayana agrega cuatro, completando diez perfecciones (Fischer-Schreiber, 1994, p. 267): Medios o método correcto (*upāya-kaushala*), Voto (*pranidhāna*), Manifestación de los diez poderes (*bala*) y Conocimiento de la verdadera definición de todos los dharmas (*jñāna*). Esta tradición, en su historia, acentuó la sabiduría (*prajñā*) y la meditación (*dhyāna*), ambas virtudes desarrolladas a través del término “vacío” (*śūnya*), entendido como vacío de ser propio o esencia propia, en lugar de inexistencia de los seres. Este vacío resulta expresar la idea budista de condicionalidad de los seres, de interconexión o de interdependencia. Y desde esa comprensión vital de la interdependencia de todos los seres, se van generando virtudes no separatistas ni egocéntricas. Ese será el fundamento de la compasión, virtud relevante también en el budismo mahayana.

Finalmente, es importante hacer notar que, en ambas tradiciones, las virtudes o perfecciones no son solo éticas, sino que abarcan todos los aspectos de la personalidad, como el aspecto cognitivo, psicológico, afectivo, conductual, por lo que no hay una separación radical entre virtudes intelectuales y éticas. Asimismo, ellas son prácticas como realizaciones, entelegías que se alcanzan y actualizan en la práctica. Y, un aspecto significativo, es que la práctica de las virtudes no se hace para darse valor a sí mismo, o para ser solo una buena persona, sino que se hace por el bien de todos los seres sintientes.

3.3. *El camino medio*. El camino medio (en pali *majjhima patipadā*) es uno de los términos utilizados por el propio Gautama el Buda, en un doble sentido: intelectual y moral. Según una leyenda, mientras Sakya-muni mortificaba su cuerpo —antes del despertar, de ser un Buddha— escuchó a un maestro de música decir a su discípulo: “no tiemples demasiado las cuerdas, pues se romperán; no dejes de templarla, sino no tocará”. Lo que deja ver esta leyenda es que Sakyamuni tomó la enseñanza

popular del “camino medio” y la hizo columna central de su doctrina. Esa enseñanza le habría abierto la mente para darse cuenta del error de su camino, la mortificación del cuerpo, por lo que desde ese momento nunca dejó de proclamar el camino medio, tanto para los laicos como para los monjes.

Este término aparece en el Primer Sermón del Buda, el Sermón de Benarés, donde el Buda enseña a los renunciantes —que también mortificaban sus cuerpos— que hay que seguir el Camino Medio entre la mortificación corporal y el goce descontrolado del placer. Esto habría dicho el Buda:

Estos dos extremos, bhikkhūs, no deberían ser seguidos por un renunciante. Uno de estos extremos es la adicción a los placeres sensuales: esto es bajo, vulgar, ordinario, innoble y sin beneficio; el otro extremo es la adicción a la mortificación: esto es doloroso, innoble y sin beneficio. No siguiendo estos dos extremos, el Tathāgata ha comprendido perfectamente el camino medio, que genera la visión, que genera el entendimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la Iluminación y que conduce al Nirvana. (Parakranabahu, 2014: 61-71)

Y a continuación, el Buda señala que ese camino medio es el Noble Óctuple Sendero: recto entendimiento, recto pensamiento, recto lenguaje, recta acción, recta vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración (2014, p. 81). Estos serán expresiones del “Camino Medio”, los cuales implican el trabajo de la sabiduría, la moralidad y la meditación, como a veces se resume este óctuple camino. Con esto, el Buda se había dado cuenta de tres componentes básicos de nuestra personalidad: el aspecto intelectual, el conductual y el mental (que incluye el inconsciente). El Camino Medio supone pues un trabajo personal, un caminar por la vida cuidando de sí y de los otros.

Como bien señala Parakranabahu, el Camino Medio también “tiene resonancias ontológicas, ya que indica el peligro que implica atarse a esquemas, antinomias, ideas o sistemas urdidos por el hombre” (2014: 67). Por eso, otros sermones presentan a Buda enseñando un camino medio intelectual, es decir, el uso del justo medio para los asuntos teóricos. Él sostiene que no enseña ni el eternalismo ni el aniquilacionismo, es decir, ni considera que haya una esencia o sustancia eterna (como *Brahman* de las *Upanishads*) ni afirma que todo se destruya completamente y empiece algo de la nada. Así pues, su posición antimetafísica se distancia de ambos lados de las posiciones metafísicas, los esencialistas y los nihilistas, por extensión, podríamos decir que ni afirma la existencia de un Dios ni niega su existencia, ni afirma la existencia de un Yo superior ni niega su

existencia. El Camino Medio reconoce que la existencia está condicionada:

Al reconocer la naturaleza condicionada de nuestra personalidad evitamos el extremo del eternalismo, afirmando la existencia de un yo independiente, permanente. Por otro lado, al reconocer que esta personalidad, esta vida, no surge por accidente o mera casualidad, sino que está condicionada por causas correspondientes, evitamos el extremo del nihilismo, esto es, evitamos negar la relación entre las acciones y sus consecuencias. (Parakranabahu, 2014: 68)

Esto será la base que seguirá posteriormente la Escuela Madhyamaka de Nagarjuna (s. II d.C.), al postular la existencia de la doble verdad: la convencional, donde podemos afirmar y negar sobre el mundo, y la verdad superior donde todo es vacío, es decir, carece de ser propio, por lo que todo resulta interrelacionado. Así, la vida será una experiencia del vacío desde lo cotidiano. Por lo que no buscará alejarse del mundo, sino desde él, con él y por él, experimentar la naturaleza búdica presente en todos los seres. Y esa comprensión de la interrelación o codependencia de los seres hará que este movimiento también valore la compasión.

Esta vía media del budismo tomará forma en la idea mahayana de “medio hábil” (sánscrito *upāya*, japonés *Hoben*), que aparece dentro de las diez virtudes o *pāramitās*. Tola y Dragonetti señalan sobre esta virtud: “El *upāya* es la habilidad de elegir la forma adecuada a aquellos a los que uno quiere instruir en la Doctrina Budista para ayudarlos a entrar en el *nirvāna*” (1980: 121). Así, cuando el Buda Shakyamuni predicaba lo hacía teniendo en cuenta el tipo de interlocutor que tenía, si eran sus discípulos, o eran brahmanes que venían a debatir con él, o eran reyes o príncipes que venían por consejo. Esto revela la práctica de *upāya*, pues sin consciencia de las circunstancias no se podría aplicar ese medio hábil. Sobre los medios hábiles, Daisaku Ikeda hace la siguiente precisión:

De esta forma, Shakyamuni, en pleno ejercicio de su sabiduría de Buda, expuso enseñanzas que se ajustaban a la capacidad variable de las personas que lo escuchaban. Sin embargo, estas doctrinas particulares no representaban el auténtico propósito del Buda. En cambio, éste residía en permitir que todos los seres humanos ingresaran en el camino de la sabiduría, en el camino que conduce a la manifestación de la propia Budeidad. (1998: 33)

En *El Sutra del Loto*, el Buda Shakyamuni señala que el uso de los medios hábiles tiene esa intencionalidad: hacer que cada ser humano reconozca su naturaleza búdica. De ese modo, no se trata solo de una estrategia ética, para saber obrar bien, sino que tiene una finalidad onto-

lógica y soteriológica que, después de todo, es una única finalidad. Así, dice el Buda en *El Sutra de Loto*, en la traducción de Tola y Dragonetti: “La Habilidad de los Métodos / de estos Guías del Mundo / será infinita, / y, en este mundo, / con ella conducirán a millones de seres / al inmaculado Conocimiento / propio de los Budas” (2010: 125-126).

Y uno de los medios hábiles más frecuentes en esta obra es el uso de figuras literarias, especialmente las parábolas, como la de los niños salvados del incendio (capítulo III), la del hijo que abandonó el hogar paterno (capítulo IV), la del ciego de nacimiento (capítulo V), la de los viajeros desalentados y de la ciudad mágica (capítulo VII), la del hombre pobre que poseía una joya preciosa (capítulo VIII), la del hombre que busca agua (capítulo X), la del rey generoso (capítulo XIII) y la del médico que curó a sus hijos de la enfermedad (capítulo XV). De ese modo, el camino medio también se expresó en diferentes usos del lenguaje y no solo de los discursos argumentativos y racionales.

4. REFLEXIONES FINALES SOBRE LAS VIRTUDES Y EL TÉRMINO MEDIO

a) Una primera reflexión final intercultural. Mientras que en Aristóteles hay una clara distinción entre virtud natural y virtud ética, en el taoísmo de Lao Zi y Zhuang Zi no existe tal separación. Ellos están un paso atrás, donde la virtud es una, pues la virtud humana solo es expresión de la virtud del Tao. Quizá se pueda decir que las virtudes éticas de Aristóteles están más cerca de la concepción confuciana de las virtudes. Aun existiendo esta semejanza, habría que decir que Confucio y los confucianos apelan a un orden superior, los Mandatos del Cielo que, después de todo, es expresión del mismo Tao.

b) Las virtudes, asumiendo sus diferentes significados, tienen el presupuesto de la confianza en el ser humano y en su capacidad intelectual y moral para discernir las situaciones, no solo para saber qué hacer, sino para ir conformando nuestro ser, sea al Ser o a una idea ética de la humanidad. Y aun en el taoísmo, que aparentemente se trata de no hacer nada, eso mismo va desarrollando formas de ser diferentes, como abrir la mente y el corazón a una experiencia más amplia con el Tao. Se trata de armonizar el ser de uno con el mismo Ser, el Tao. En cambio, en el caso del confucianismo, se trata de formar seres humanos virtuosos de acuerdo a un ideal humano, para vivir íntegramente en medio de la vida social y asumir compromisos políticos. Aunque, volvemos a advertir, ese ideal no está desligado de los Mandatos del Cielo.

Mientras que en el budismo se trata de cultivar cualidades positivas en la mente y el corazón, para hacer el bien y evitar hacer el mal. Y claro, también generan distintas estrategias pedagógicas para realizar dichas

virtudes. También debemos apuntar que estas cualidades a desarrollar no implican amoldar la vida humana a una idea, sino que estas presuponen abrirnos a mayores posibilidades que incluye la realidad. Dicho de otro modo, lo que es o la talidad es una vasta realidad que puede pensarse como una fuente de renovación constante de la existencia humana. Solo cuando cierra su existencia a una idea de sí mismo, que el budismo llama “yo”, entonces se expresa en formas limitadas de existencia, como vivir desde la ignorancia, la rabia, el odio, el temor, la codicia y el apego. Desde esa perspectiva, habría una mayor coincidencia del budismo (especialmente mahayana) con el taoísmo.

Finalmente, una reflexión sobre el término medio. Hemos visto que los tres pensadores asiáticos también postularon y desarrollaron una idea del término medio, aunque con diferentes matices. Mientras Lao Zi piensa que mantenerse en la unidad del *Dao* nos permite el equilibrio en la dualidad y pluralidad de la existencia, Confucio prefiere hablar del justo medio o la invariabilidad del medio como esfuerzo constante en permanecer en la vía trazada por los Mandatos del Cielo. Por su parte, Shakyamuni hablará del Camino Medio como el método capaz de discernir entre los opuestos mentales, que aplica a todo campo, tanto moral como intelectual. No obstante, todas estas perspectivas se dan dentro de cosmovisiones integrales, por lo que involucran lo moral (lo político en el caso confuciano) y lo espiritual (y lo mental, en el caso budista). Podemos afirmar que el uso de la razón es muy variado en lo que respecta al término medio.

c) Como se ha apreciado, hay otras tradiciones no occidentales de las virtudes, que considero pueden enriquecer las concepciones de las virtudes, no solo en el debate teórico, sino también aplicativo, especialmente cuando se trata de pensar en la posibilidad de virtudes universales, para que una cultura no quiera universalizar modelos de conductas desconociendo los aportes de otras tradiciones. De hecho, se puede reconocer la sensatez y viabilidad de otras versiones de las virtudes conociéndolas y, muy probablemente, reconozcamos también elementos comunes, que nos permitan asimilar esas propuestas. De ese modo, la comprensión del Otro sigue siendo un paso indispensable para ir tendiendo puentes de un mutuo entendimiento.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea. Ética endemia*. Madrid: Gredos.
 Bunson, M. E. (2003). *La sabiduría del Dalai Lama*. Madrid: RBA Libros.
 Confucius (1971). *Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. (J. Legge, trad.). New York: Dover Publications.

- Dawson, R. (1986). *Confucio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elorduy, C. (1977). *Lao Tse / Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*. Madrid: Editora Nacional.
- Epstein, R. B. (2003). *Buddhism A to Z*. Burlingame: Buddhist Text Translation Society.
- Ferrero, O. (1988). *El Tao Te Ching de Lao Tzu*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Fischer-Schreiber, I., Ehrhard, F.-K., Friedrichs, K. y Diener, M. S. (1994). *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Shambala.
- Hansen, C. (1995). La ética china clásica. En P. Singer (ed.) *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ikeda, D. (1998). *Disertación sobre los capítulos 'Hoben' y 'Juryo' del Sutra del Loto*. México: Soka Gakkai Internacional.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Marinoff, L. (2006). *El término medio*. Barcelona: Ediciones B.
- Nyanaponika Thera (1993). *The four sublime states. Contemplations on Love, Compassion, Sympathetic Joy and Equanimity*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka (1980). *Buddhist Dictionary*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Parakranabahu, A. (2014). *El Sutra de Benarés*. Barcelona: Kairós.
- Pérez Arroyo, J. (1982). *Confucio. Mencio. Los cuatro libros*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Polo, M. (2011). *Confucio. El cultivo de sí mismo*. Lima: Bouleusis.
- Preciado, I. (2011). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós.
- Preciado, I. (2012). *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*. Madrid: Trotta.
- Preciado, I. (2018). *Zhuang Zi*. Barcelona: Kairós.
- Rahula, W. (1978). *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Kier.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (1980). *El Budismo Maháyána. Estudios y textos*. Buenos Aires: Kier.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2010). *Saddharmapuṇḍarikasūtra. El Sutra del Loto de la verdadera doctrina*. New Jersey: Dharma Translation Organization.
- Wang, Y., Bao, Q. & Guan, G. (2020). *History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms*. Singapore: Nanjing University Press-Springer.