

# REFLEXIONES COMPARATIVAS SOBRE LAS RAÍCES DE LA FILANTROPÍA EN CHINA

Yves Vendé

*Doctorando en Historia de la Filosofía China,  
Universidad de Sun Yat-sen, China*

## RESUMEN

Habitualmente se considera que la filantropía en China estuvo fomentada por misioneros extranjeros durante el siglo XIX. Dicha opinión supone que la cultura china no contiene los valores que permiten promover el humanitarismo tal y como éste se concibe en Occidente. De hecho, la contribución de los misioneros fue muy importante durante las crisis sociales a finales de la dinastía Qing, por lo que el gobierno chino fue muy suspicaz con la filantropía hasta 1980. Sin embargo, un examen atento de la tradición china muestra que existen valores en su pasado que pueden fomentar actividades filantrópicas y que estas raíces fueron efectivas mucho antes en su histo-

ria, concretamente con el incremento de los comerciantes a finales de la dinastía Ming. En aquel tiempo, la propagación de ideas comunes a los tres mayores recursos simbólicos de China –taoísmo, budismo y confucianismo– y la creciente influencia social de los comerciantes iniciaron un movimiento de sociedades benefactoras.

Lo interesante es que, tanto en el pasado como ahora, la filantropía en China se relaciona con la virtud, la moralidad –actuar según unos ideales–, mientras que en Occidente lo hace con «un interés» general para la humanidad, una forma de amor o fraternidad.

Son muchos los artículos y los estudios del mundo anglosajón que, durante los últimos años, enfatizan la falta de transparencia y la incapacidad del sistema legal para evitar la malversación de fondos, al referirse a la filantropía corporativa en la China contemporánea. Varios investigadores que se sitúan en esa perspectiva critican también el papel preponderante del gobierno central chino a través de los «Gongos» (*Gubernamental ONG*, expresión pa-

radójica)<sup>1</sup>. Dicho enfoque considera, por otro lado, que en la cultura china no hay raíces para el altruismo y que éste fue introducido por los extranjeros al final del siglo XIX; subraya que es la presión de factores externos lo que incentiva el incremento de la filantropía corporativa china y que, a pesar de las evoluciones que se han dado desde 1980, las iniciativas extranjeras siguen siendo el factor que estimula el desarrollo de la liberalidad en China<sup>2</sup>. En definitiva, antes como ahora, Occidente -palabra que implícitamente designa al mundo anglosajón y a la Europa continental- estimula a China desde fuera y ésta reacciona<sup>3</sup>; esta corriente sigue pensando las relaciones entre Occidente y China según un modelo acción-reacción, visión que varios intelectuales en China enmiendan (Ge Zhaoguang) o critican (Chen Lai)<sup>4</sup>.

Según esta opinión, el trabajo realizado por los misioneros durante la transición entre el final de la última dinastía imperial china de los Qing (1644–1911) y la fundación de la República de China (1911) resultó muy importante. Además, en 1949, el gobierno comunista consideró la filantropía como una actividad importada desde las sociedades burguesas de Occidente, lo que se oponía a los ideales del marxismo. Ahora bien, desde 1980 esta visión de la generosidad ha cambiado y se dan de nuevo actividades filantrópicas en China que no pueden ser valoradas si se analizan exclusi-

---

<sup>1</sup> En la tercera parte del artículo explicaremos con detalle a qué tipo de artículos nos referimos.

<sup>2</sup> Según este tipo de análisis: «Los principales agentes de este movimiento [...] incluyen la voluntad política doméstica y la presión internacional», en HOFMAN, Peter S. y May Tan-Mullins, “The Shaping of Chinese Corporate Social Responsibility”, en *Journal of Current Chinese Affairs*, 4/2014, p. 3. Tanga LU y Hongmei LI tienen una opinión similar en “Corporate social responsibility communication of Chinese and global corporations in China”, en *Public Relations Review*, 35, 2009, pp. 199-212.

<sup>3</sup> En el presente artículo China es sinónimo de China continental.

<sup>4</sup> La expresión «acción-reacción» remite al título de Jacques Gernet, *Chine et Christianisme, Action et réaction*, Editions Gallimard, Paris 1982. En este libro Gernet explica el impacto que tuvo la importación de la cultura occidental en China a través de los misioneros cristianos. Según Ge Zhaoguang el modelo acción-reacción debe ser repensado en comparación con las reacciones a Occidente de China y de Japón. Según Chen Lai, esta visión no toma en cuenta el proceso de modernización de China misma.

vamente desde un enfoque liberal.

La concepción liberal de la filantropía, llevada por un tipo de creencia religiosa del mundo anglosajón<sup>5</sup> (un cristianismo reformado), procuró promoverla en China según sus propios criterios: la absoluta transparencia en la transferencia del dinero y una percepción negativa de las iniciativas estatales.

No obstante, en nuestra opinión, esta perspectiva no es la única forma de entender qué es la filantropía. Este artículo se opone a una visión de ella en China basada en un trasfondo liberal, como la presentada por Max Weber. Para lograr este objetivo, presentaremos primero la historia de la filantropía en China. En una segunda parte, nos centraremos en los valores tradicionales de donde arranca en Occidente y en China; según nuestro análisis, la tradición china tiene los recursos simbólicos necesarios para sostener actividades humanitarias. Discutiremos las diferencias entre las herencias en una tercera parte antes de sacar algunas conclusiones. Al final, se dan oportunidades en China para una filantropía basada en la exigencia moral confuciana, muy distinta de la visión occidental, especialmente de la perspectiva llevada por los misioneros cristianos.

## 1. HISTORIA DE LA FILANTROPÍA EN CHINA

### 1.1. LA FILANTROPÍA EN CHINA DURANTE EL SIGLO XX

En 1912, Yu-Yue Tsu escribió un importante libro sobre el tema que nos ocupa: *El espíritu de la filantropía china*. Aunque este trabajo fue decisivo para fomentar redes de benevolencia entre los chinos emigrados a Estados Unidos, se circunscribía tan sólo a la idea de que los misioneros cristianos del siglo XIX eran quienes sostenían las actividades filantrópicas. La idea de Tsu, como la de muchos misioneros extranjeros presentes en China al final de la dinastía Qing (1644--1911), era que la cultura china (constituida por el confucianismo, el budismo y el taoísmo) no tenía una tradición de activida-

---

<sup>5</sup> A veces, parece que todavía no hemos salido del cuadro conceptual creado por Max Weber. Cf. Otto B. VAN DER SPRENKEL, "Max Weber on China", en *History and Theory*, 1964, 3 (3). Wiley: 348-370.

des altruistas. Para justificar su opinión, los misioneros tomaron como ejemplo la falta de ayuda y apoyo mutuo durante la gran hambruna que acechó el norte de China de 1876 a 1879 y que causó alrededor de diez millones de muertos; esta visión también estaba relacionada con el papel ambiguo que los misioneros jugaban: por un lado estaban interesados en la cultura china, por otro estaban en China para promover la fe de sus iglesias. Insertos en esta perspectiva, los misioneros tenían una visión de la herencia tradicional acorde a la de muchos intelectuales chinos: extranjeros y locales, ambos rechazaban globalmente la tradición china. Los intelectuales chinos consideraban que la costumbre no había sido capaz de proveer las herramientas necesarias para enfrentarse ni a los desafíos sociales internos de China (modernización), ni a los desafíos internacionales (guerras del opio o guerra con Japón en 1895). El confucianismo era percibido como una constante histórica incapaz de proporcionar una respuesta adecuada a las agresiones del mundo occidental, por lo que debía ser desestimado; otra razón para su rechazo general fue la discrepancia percibida entre las prácticas y los ideales de moralidad más promovidos comúnmente en la sociedad -el taoísmo y el budismo eran considerados supersticiones-. Esta repulsa general de las raíces filosóficas y espirituales continuó durante todo el siglo XX<sup>6</sup>.

Más tarde, durante el período comprendido entre 1949 y 1977, la filantropía fue percibida en China como una actividad opuesta al ideal de sociedad comunista: en una sociedad donde todos los ciudadanos son iguales y reciben lo necesario para vivir, los procesos de redistribución de la riqueza fueron entendidos como persistencias de la mentalidad burguesa, a saber, dar dinero a otro puede ser entendido como una afirmación de su posición

---

<sup>6</sup> El profesor Handlin empieza su análisis de la filantropía en China con esta constatación: “Hasta los años ochenta, la mayoría de los investigadores consideraron el sujeto de la caridad china como una anomalía perteneciente sólo a algunos pocos pueblos o ciudades en una sociedad que era predominantemente agraria. En el supuesto de que dichos investigadores percibieran la existencia de actividades caritativas en China, despreciaron en cualquier caso su significado. Se decía que el chino era comúnmente caritativo con su pariente: su benevolencia carecía de piedad, no era en su conjunto voluntaria, y servía los intereses de la élite”, Joanna HANDLIN SMITH, *The art of doing good, Charity in late China*, University of California Press, 2009, p. 1.

social, de modo que todas las actividades de ayuda tradicionales fueron puestas bajo el control de la autoridad gubernamental<sup>7</sup>.

A partir de la apertura de China en 1978, y hasta 2003, la filantropía fue rehabilitada. Durante este período de crecimiento económico, factores como la descentralización política -el gobierno central delegó muchas responsabilidades tradicionalmente ligadas a los valores humanistas (educación, salud) a los gobiernos locales y reconoció que el poder civil no continuaba oponiéndose a la autoridad del estado chino- o el inicio de un marco legal - en 1994, determinadas regulaciones provisionales estipularon en empresas incentivos fiscales para aquéllas que hicieran donaciones caritativas- jugaron un papel fundamental en el «renacimiento» de la filantropía. En este sentido, las inundaciones que afectaron a China en 1998 jugaron un papel muy relevante; esta calamidad estimuló una toma de conciencia respecto a la necesidad de promover acciones humanitarias en el país<sup>8</sup>. Otra característica importante de este período de tiempo es la creación de los gongos, estructuras de base gubernamental. Al final de los noventa hubo cuatro modelos para la estructura filantrópica en China, según expone el profesor Zhou: “(1) Actividades iniciadas y dirigidas por el Estado a nivel nacional, (2) campañas caritativas iniciadas y dirigidas por el Estado y fondos comunes destinados a la beneficencia provenientes de fundaciones a nivel provincial y local, (3) donaciones corporativas provenientes de comerciantes y empre-

---

<sup>7</sup> Los profesores Wang y Zhao resumen así esta situación: «Poco después de llegar al poder en 1949, el Partido Comunista Chino empezó a implantar un nuevo sistema de prestaciones sociales [...] La caridad debería ser considerada como “un hielo que engañaba y anestesiaba a las personas” y una conspiración para sabotear al PPCh por los imperialistas» (Dong, 1950), WANG, Zhenyao and ZHAO, Yanhui: *The Collapse and reemergence of Private Philanthropy in China, 1949-2012* en *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press, 2014, p. 21.

<sup>8</sup> El profesor Zhou otorga gran valor al papel que jugaron los acontecimientos de 1998: “Las graves inundaciones de 1998 en China dieron lugar al aumento repentino de sociedades filantrópicas de asistencia a catástrofes, esto condujo a la adopción de la Ley Pública de Bienestar Social de 1999, en la que se autorizaba a exenciones fiscales y se prescribían reglas para el manejo y protección de los valores donados”, ZHOU Shoujin y Marta CACAMO: “Review and Revision: Theory and Practice of Corporate Philanthropy in China”, en *Journal of International Business Ethics*, Vol. 6, No.1-2, CIBE, p. 2.

sarios, y (4) activistas caritativos esporádicos e independientes”<sup>9</sup>.

Después del 2004, el decimosexto Comité Central del Partido Comunista reconoció explícitamente la importancia del desarrollo filantrópico para el sistema de seguridad del estado social y el marco legal se hizo más claro. De hecho, las raíces del sistema legal están contenidas en la constitución de 1982, junto con el reconocimiento del derecho de asociación. Fue entonces, cuando otra ley sobre donaciones al sistema público de bienestar social fue promulgada en 1999<sup>10</sup>. En 2004, por primera vez, el Partido Comunista Chino reconoció en sus propios documentos la importancia de la filantropía y el Consejo de Estado emitió regulaciones en el manejo de las fundaciones. Esto se completó con leyes específicas sobre impuestos y los mecanismos de donación del dinero (2006, 2011 y 2016; la última ley de 2016 es el despliegue «lógico» de este movimiento)<sup>11</sup>.

Este desarrollo del marco legal ha fomentado el despliegue y la canalización de las acciones filantrópicas en China desde 1980. Sin embargo, muchos artículos escritos en inglés, reprochan la falta de transparencia de este sistema legal y su incapacidad para evitar la malversación de fondos<sup>12</sup>. Los

---

<sup>9</sup> Cf. ZHOU Shoujin y Marta CACCAMO, *op. cit.*, p. 4.

<sup>10</sup> En comparación con la ley precedente: “Esta ley clarificó los derechos y obligaciones de los donantes y los receptores, el uso y manejo de las propiedades donadas, así como medidas favorables tales como la exención de impuestos en los donantes”, Zhenyao WANG y Yanhui ZHAO, *op. cit.*, p. 25.

<sup>11</sup> Wang y Zhao explican que: “La sexta sesión plenaria de la decimosexta reunión del Comité Central del PPCh en 2006 propuso una política especial para la reducción de impuestos y la exención para los donantes sociales, y en el decimoséptimo Congreso Nacional del PCCh en 2007, la filantropía fue identificada como un elemento importante y un paso estratégico en la construcción de un sistema de seguridad social con características chinas (Jin 2008, 46). Ese mismo año, el ministro de asuntos civiles estableció una Oficina de Coordinación Filantrópica dentro del Departamento de Desastres y Asistencia Social, y en septiembre de 2008 estableció el Departamento de Bienestar Social y Promoción de la Caridad, especializado en la administración de la caridad social”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>12</sup> Interpretación de Mark Sidel en “The Shifting Balance of Philanthropic Policies and regulations in China”, en Ryan, Jennifer & Chen, Lincoln & Saich, Anthony - *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press, 2014, p. 44. Hofman tiene un juicio similar: “Se ha concluido en este asunto que hay todavía mayores retos en conseguir que las agencias de abogados chinas acepten las RSC a pesar de la fuerte voluntad política del gobierno chino

occidentales critican también el papel central del gobierno, especialmente cuando éste controla la transferencia de dinero desde el extranjero a China.

La filantropía en China durante el siglo XX tiene un desarrollo que sigue las evoluciones sociales y políticas. El desafío que tenemos cuando hablamos del humanitarismo en China es que estos últimos cien años de historia no proveen un ángulo de visión suficientemente ancho para abarcar el todo de la cultura china. Juicios como «La China tradicional no tiene filantropía» son entonces válidos porque se limitan a una interpretación del pasado chino dentro de sus últimos cien años. Es por ello necesario dar un paso atrás y examinar si en la historia china ha habido prácticas altruistas.

## 1.2. UN EJEMPLO DE FILANTROPÍA AL FINAL DE LA DINASTÍA MING (1368-1644)

En China hay una larga tradición de filantropía, cuyo origen puede situarse, como tarde, en el fenómeno de las sociedades benevolentes al final de la dinastía Ming<sup>13</sup>. Esta mentalidad se basó en la fusión de las tres herencias espirituales y filosóficas principales: confucianismo, budismo y taoísmo. El principal objetivo de dichas sociedades era la promoción del bien, como queda recogido en sus escritos. Este fenómeno refleja un cambio de actitud: las élites no habían escrito sobre beneficencia anteriormente porque el significado de dichas actividades era ambiguo para ellas.

El final de la dinastía Ming es un período de prosperidad económica en el que la plata proveniente del extranjero estimula el comercio, la innovación intelectual -con personajes de la talla de Wang Yangming-, el incremento de las cotas de alfabetización y provoca el aumento de las ciudades de mercado; aún así, las estructuras de gobierno seguirían siendo insuficien-

---

por mejorar la gobernanza. Los principales retos son transparencia y responsabilidad social. Debido a la situación política, cultural y social en China, es extremadamente difícil discutir asuntos relacionados con la transparencia. Esto es debido a que el acto de dar un regalo está considerado como parte integral de la cultura china, que lo ha llevado también a convertirse en una salida hacia la corrupción y el soborno”, MAY Tan-Mullins y HOFMAN, Peter S. *op. cit.*, p. 12.

<sup>13</sup> Anteriormente a éstas, varias asociaciones privadas de inspiración budista desarrollaron un número importante de actividades filantrópicas.

tes para responder a los nuevos retos, lo que provocó rebeliones sociales. La benevolencia se practicó dentro de los límites de una red de relaciones muy determinada. Al mismo tiempo, funcionarios motivados por un trasfondo confuciano tomarían la iniciativa de paliar el sufrimiento de las personas. Más adelante, esta liberalidad privada durante el final de la dinastía Ming se convirtió en un atributo del gobierno imperial a lo largo de la dinastía Qing.

De acuerdo con el profesor Handlin, no podemos explicar las actividades filantrópicas del final de la dinastía Ming al considerarlas únicamente soluciones temporales a crisis sociales y a un declive dinástico<sup>14</sup>. Handlin ofrece dos razones que sostienen este argumento:

- 1) El aumento de los alfabetizados generó un excedente de candidatos frustrados por el sistema de examinación imperial.
- 2) Debido a los cambios económicos, los roles sociales fueron reasignados y la filantropía pasó a ser un modo de responder a la ansiedad generada por la alta movilidad en el estatus social.

En relación con el primer factor, al final de la dinastía Ming, el número de personas que se presentó a los exámenes oficiales para los puestos más bajos se incrementó considerablemente. Muchos hombres que, con buena formación, se presentaron a los exámenes no alcanzaron un puesto adecuado y se sintieron bloqueados en la jerarquía oficial<sup>15</sup>. Tras convertirse en mercaderes, para estos hombres, iniciar actividades filantrópicas era un mo-

---

<sup>14</sup>Nos apoyamos aquí sobre los trabajos de el profesor Joanna Handlin Smith, cf. Joanna HANDLIN SMITH, “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch’ing”, en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 2 (May, 1987), pp. 309-337.

<sup>15</sup>Joanna Handlin describe así el fenómeno que se puede observarse en varias ocasiones a lo largo de la historia china: “En consonancia con la prosperidad y la expansión de la alfabetización del final de la dinastía Ming, las huestes de hombres que aspiraban al funcionario se expandieron enormemente. Con todo, dado que la burocracia no creció en tamaño y que las plazas para los niveles más altos continuaron siendo reducidas, la vasta mayoría de los estudiantes quedó encallada en el nivel de licenciado. [...] la disponibilidad de tales hombres, junto a otros detentadores de sufragio como médicos o monjes es una de las claves del final de la dinastía Ming”, *The art of doing good, charity in late China*, op. cit., p. 9.

do de expresar su disposición y voluntad de asumir un liderazgo social<sup>16</sup>, lo que también explicaba por qué esos hombres se mostraban tan dispuestos a dar cuenta de sus buenas obras. Desde esta perspectiva, el aumento de las obras filantrópicas durante el final de la dinastía Ming no estaba relacionado exclusivamente con el difícil contexto social de crisis dinástica, sino también con la satisfacción de las necesidades de los donantes<sup>17</sup>; ésta era la razón por la que el significado otorgado a esos actos por los benefactores estaba vinculado también a un trasfondo general de moralidad. Los acaudalados mercaderes, aunque habían estudiado los clásicos confucianos, estaban influenciados por libros populares de contenido moral -aunque hay algunas referencias al confucianismo ortodoxo en los discursos sobre estos filántropos<sup>18</sup>-. Dichos libros promovían la idea de que, de acuerdo con la ley de la causa y el efecto, quien hace el bien recibirá el bien<sup>19</sup>. De la misma manera

---

<sup>16</sup>En cuanto a los juegos de poder que tienen lugar, el profesor Handlin subraya: “Nuestra sociedad contemporánea, comenta un historiador americano, tiende a ver la benevolencia como “un ejercicio de poder disfrazado” y considera superstición cualquier idea de que la gente pueda genuinamente moverse por compasión. [...] he aprendido que es más fructífero, antes que preguntarse por lo genuino de tales sentimientos en la gente, examinar cómo se define la propia gente y cómo las fuerzas sociales, políticas y culturales constriñen y guían sus impulsos de compasión o sentimientos de responsabilidad. [...] Mientras que la tradición judeo-cristiana sugiere una íntima identificación entre la caridad y una tradición religiosa específica, los cinco hombres trazaron una amalgama de creencias budistas, confucianas y taoístas, e incluso tensaron los condicionamientos comportamentales a través del premio y castigo que es expuesto por los textos legalistas”, *Ibid.*, p. 11.

<sup>17</sup>La consecuencia de esto es, según Handlin, que: “Sociedades benevolentes evolucionarían en instituciones perdurables, con enormes edificios, grandes dotaciones de tierra y alta visibilidad. Ellos y otras instituciones normalmente filantrópicas tuvieron acogida, no sólo porque alimentaban a los pobres y respondían a las crisis, sino también porque satisfacían las necesidades de los benefactores”, *Ibid.*, p. 120.

<sup>18</sup>Para Handlin los clásicos no constituyen aquí la referencia principal: “Aunque muchos de los hombres caritativos analizados en este estudio se tomaron en serio los clásicos confucianos en cuanto base de su formación para el examen de servicio civil y el funcionariado, no tenían necesidad de referirse a aquellos textos para entender e interpretar el imperativo de *haced el bien*”, *Ibid.*, p. 249.

<sup>19</sup>El profesor Handlin explica la lógica de estos libros: “enfaticando la responsabilidad personal para hacer el bien, los libros de moralidad del final de la dinastía Ming ofrecieron

la visión de Wang Yangming fue muy influyente. Este contexto global ayudó a desarrollar un sentido de justicia y responsabilidad para el resto de seres humanos.

En segundo lugar, durante el final del período Ming, el sentimiento de inseguridad fue creciendo<sup>20</sup>. La jerarquía social fue perdiendo valor y la gente tomó más consciencia de la proximidad del sufrimiento y la vulnerabilidad: la vida estaba repleta de vicisitudes, por lo que dar dinero se convirtió en un signo de gran valor moral; en este sentido, realizar donaciones económicas era también un modo de estar en la cima de la jerarquía social<sup>21</sup>.

En este contexto, la posesión de tierras, las conexiones con el poder político y tener unas fuertes convicciones éticas eran tres elementos clave para promulgar actividades de benevolencia. En cuanto al papel del gobierno, puede decirse que los oficiales estaban muy satisfechos con apoyar este tipo de acciones que fomentaban el mantenimiento del orden social. Así, eran muy comunes las relaciones cruzadas entre el gobierno y la empresa privada que ayudaban a la elaboración de políticas y prácticas sociales filantrópicas.

Un obstáculo para nuestro análisis de estas actividades del siglo XVII

---

explicación moral de primera necesidad para los repentinos contratiempos en el estatus social y la riqueza y dieron a los hombres que estaban en los márgenes de la élite burocrática un sentido de control sobre sus destinos”, *Ibid.*, p. 255.

<sup>20</sup> Joanna Handlin insiste en este punto: “Este sentimiento de ansiedad que perturbaba a los ilustrados del final de la dinastía Ming fue, como algunos historiadores han sugerido, estimulado por la caprichosa y rápida movilidad social y por un sistema de examinación lo suficientemente competitivo como para bloquear a muchos candidatos cualificados del funcionariado”, *Ibid.*, p. 282.

<sup>21</sup> Handlin describe este fenómeno: “Cuestiones como la motivación a menudo (aunque no exclusivamente) implicaron el tema de las relaciones de clase. Algo intrínseco al reconocimiento de la pobreza y la necesidad es la asunción de la diferencia, de un vacío entre lo que posee y lo que no. Por tanto, algunos historiadores modernos piensan en la donación caritativa como un medio de negociación de clase, de estabilización social o de afirmación de la élite dominante ante la sociedad. Tales investigadores tienen, como Gertrude Himmelfarb afirma, «el hábito de pensar acerca de las reformas sociales y las filantropías privadas como instrumentos del *status quo* como “válvulas de salvación” para desviar el descontento popular, o como mecanismos de “control social” para mantener a las clases bajas pasivas y sumisas”, *Ibid.*, p. 10.

es que sólo poseemos testimonios de aquéllos que dieron dinero; no tenemos acceso a la otra parte de la historia, esto es, a la de los beneficiarios de aquel dinero<sup>22</sup>.

Durante la dinastía Qing (1644-1911), las actividades humanitarias adquirieron una dimensión pública y así comenzó una suerte de competición entre comerciantes. Como ya hemos mencionado, durante el siglo XIX, la filantropía -o atención a los necesitados- se convirtió en algo más público y asumió estructuras de gobierno. Con el progresivo colapso de la dinastía Qing, el «cuidado de los pobres» asumió la forma de las iniciativas caritativas de los misioneros, dado que las estructuras gubernamentales ya no funcionaban<sup>23</sup>. Este movimiento continuó durante el siglo XX, tal y como lo hemos descrito.

A modo de resumen, en el siglo XVII, hay varios factores que promueven las acciones altruistas: el incremento de la circulación de la plata y el comercio global; el aumento de las ciudades comerciales; el incremento de una clase de eruditos confucianos -especialmente la parte empresarial-; el incremento del número de personas alfabetizadas y el fenómeno del neoconfucianismo -enfaticando tanto la auto-conciencia como el cultivo espiritual-; y, por último, la capacidad de una autoridad centralizada para tutelar esos cambios. Todos estos factores ayudaron a la creación de un nuevo marco social con nuevas normas morales<sup>24</sup>. De algún modo, esto se repite

---

<sup>22</sup>De hecho, hace falta material histórico para evaluar este aspecto. Seguimos a Handlin. Los pobres no escriben: “Cómo [los pobres] respondieron a la caridad es conocido no sólo por los ojos e imaginación de los letrados, prominentes donadores sociales, y algunos pobres resentidos con los ricos, ocasionalmente crecieron en arrogancia y exigencias tras recibir los donativos. Con cada regalo caritativo y con cada discurso precedente a la distribución, los benefactores intentaron adoctrinar a los pobres con sus propios valores”, *Ibid.*, p. 248.

<sup>23</sup>He aquí la presentación de la filantropía presentada en relación con el movimiento misionero: por Lincoln C. CHEN, Jennifer RYAN y Tony SAICH en su estudio: “Introduction Philanthropy for Health in China: Distinctive Roots and Future Prospects”, en *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press, 2014, p. 5.

<sup>24</sup>Originalmente, el confucianismo pasaba por alto a la clase de comerciantes (Cf. “士农工商” *shinonggongshang*, esta expresión designa las cuatros clases sociales según su sitio en la escala social: 1. Eruditos; 2. Cultivadores; 3. Artesanos; 4. Comerciantes), sin embargo aquí

en el siglo XX con la rehabilitación de la filantropía a partir de los años 1980. La existencia de actividades de ayuda en la historia china muestra que la tradición sí tenía recursos simbólicos para incentivarlas. Pasamos ahora al examen de algunos de estos valores.

## 2. DIFERENCIAS DE VALORES ENTRE CHINA Y OCCIDENTE RESPECTO A LA FILANTROPIA

Al abordar esta temática surge un problema respecto al vocabulario que se utiliza para describir las distintas prácticas. Muchos investigadores utilizan las palabras caridad y filantropía indiferentemente, sin embargo esta forma de expresarse revela en gran medida la perspectiva adoptada: ¿De qué se trata? ¿De observar las motivaciones que llevan a alguien a dar, a fijarse en el uso del dinero, o a centrarse en el gesto de «dar» conforme a las posibilidades de cada individuo? En esta parte, primero vamos a prestar atención a diferentes grupos de valores que se ponen en juego en el hecho de «subventionar» algo o a alguien. Daremos un primer vistazo a los valores occidentales; posteriormente haremos lo propio con los valores chinos.

### 2.1. GRUPO DE VALORES OCCIDENTALES

Buscar todas las fuentes históricas de la filantropía en Occidente sería un trabajo demasiado amplio para este artículo. Algo interesante es que las etimologías de las palabras filantropía y caridad remiten a la idea general de amor: caridad proviene de *caritas* y filantropía de *philia* (amor, *φιλία*) y de *anthropos* (hombre, *ανθρώπου*), a saber, amor del hombre. Si seguimos este hilo, encontraremos que en latín y griego hay cuatro tipos de palabras el amor:

---

podemos observar cómo los ilustrados confucianos, después de convertirse en comerciantes, continuaban promocionando los valores confucianos.

- 1) *Studium*<sup>25</sup> / *Amicitia*<sup>26</sup> (φιλία/*philia*: amistad, celo, alegría, diversión, placer en hacer algo o en estar con alguien). El término *studium* alude a un tipo de sentimiento que se tiene cuando se está ansioso por hacer o estudiar algo. En un segundo nivel de significado se refiere a la expresión de aficiones o gustos. Si quisiera decir que me gusta comer fideos picantes de Chongqing o jugar al fútbol, entonces utilizaría el término *studium*. Éste es el mismo término que se emplea en la palabra *filosofía*: la conquista de, el celo por o la investigación en pos de la sabiduría (*philo-sophia*). El término *amicitia* simplemente acentuaría, respecto a esto, la dimensión de la amistad.
- 2) *Caritas*<sup>27</sup> (ἀγάπη/*agápé*: amor sin ningún interés privado, amor divino, amor incondicional, ternura, armonía). Originalmente, esta palabra viene a significar que alguien estaría en necesidad de algo y, por tanto, que esa cosa que le falta es altamente valiosa. Más tarde, el término designaría la armonía dentro de una comunidad. *Caritas* sería el sentimiento en una comunidad en la que todos los miembros disfrutan de una posición respetable y pueden satisfacer sus necesidades; esto implica un entendimiento común y el reparto de recursos. En un segundo nivel, la palabra también expresa amor

---

<sup>25</sup> Utilizamos aquí el diccionario Latín-Inglés de Charlton T. Lewis y Charles Short (1879), *A Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, disponible en el sitio web <http://www.perseus.tufts.edu> de la Tufts University. En ella se define *Studium* en inglés y sigue un ejemplo latino del término. Encontramos un ejemplo de *cum + studio*, uso clásico de la expresión, y también un ejemplo del uso del verbo *studio*: «studium I, n : cf. studeo, application, assiduity, zeal, eagerness, fondness, inclination, desire, exertion, endeavor, study: illum summo cum studio servare: studium semper adsit, cunctatio absit: non studio accusare»,

<sup>26</sup> En el caso de amistad, el diccionario citado de Charlton T. Lewis y Charles Short da el nombre y el adjetivo: «amīctia ae, f : amicus, *friendship*: Per nostram amicitiam, T.: inter aliquos: esse in amicitia cumaliquo».

<sup>27</sup> Lo mismo que para amistad, el diccionario de Charlton t. Lewis y Charles Short da el nombre y el adjetivo: «cāritās ātis, f : carus, *dearness, costliness, high price*: annonae: rei frumentariae: annus in summācaritate fuit. - Fig., *regard, esteem, affection, love*: caritatem conciliare: inter natoset parentes: erga patriam, L.: caritatem parare».

incondicional. Cuando los judíos quisieron traducir del hebreo al griego y al latín el amor que, afirmaban, Dios tenía hacia ellos, adoptaron este término relacional. *Caritas* tiene, por lo tanto, el sentido de que, en una comunidad, todo el mundo tiene una responsabilidad social con relación a cada miembro de la misma; hay una forma de justicia entre los miembros. La comunidad está llamada a velar para que la calidad de las relaciones horizontales entre sus miembros sea equiparable a la de las relaciones verticales entre Dios y esos mismos miembros. El término existía ya en latín y griego antes de que empezase a ser utilizado en un ámbito judeo-cristiano para expresar el amor de Dios.

- 3) *Amor*<sup>28</sup> (ἔρως/*érós*: amor, intimidad). En la Roma antigua, el término hacía alusión principalmente a la relación íntima entre amantes; pudo también estar relacionado con otros deseos, por ejemplo, el deseo de belleza o el sentimiento estético en el arte y la literatura.
- 4) *Pietas* (στοργή/*storgé*: piedad, pena, devoción, respeto). Esta palabra se relaciona con el amor vivido en el ámbito familiar, contando con su dimensión religiosa; en la Roma antigua, el término piedad designaba, esencialmente, el sentimiento de respeto y obediencia que un hombre tenía respecto a sus padres. En su forma derivada, la piedad alude al amor por la familia, el clan e incluso el país entero; en la Roma antigua esta reverencia era representada en forma de divinidad<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Lo mismo que para los otros términos, viene primero la traducción de la palabra, y después ejemplos de la literatura clásica: «amor *ōris*, m : AM-, *love, affection, strong friendly feeling*: amor, ex quo amicitia nominata: amorerga me: amores hominum in te, Cs. - Esp. of sexual love: in amore haec sunt vitia, T.: ancillae, H. - Plur, *love-adventures*: Solis, O. - Fig., *an eager desire, passion*: consulatūs amor: amicitiae: vini, [...], *a beloved object, one's love*: Pompeius nostri amores: suos addicere amores, O.: primus, *my first husband*, V. - *A charm to excite love*: matri praereptus amor, V. - Person.: Amor, *the god of love, Love, Cupid*: Paret Amor dictis, V. - Plur, *Cupids, Loves*: nudi, O.: lascivi, H.», en el citado diccionario de Lewis y Short.

<sup>29</sup> Para esta tema, nos apoyamos en el siguiente libro: Hans-Friedrich MUELLER, *Roman Religion in Valerius Maximus*. Routledge, 2004, y también sobre una presentación que hici-

Comprobamos con este análisis que se destacan ciertos valores occidentales. Lo que nos interesa para nuestro tema es que, teniendo en cuenta las raíces clásicas de las que este término procede, hablamos de un interés general para la humanidad que existe en el sujeto y le provoca gusto y solaz. Una segunda observación es que, en Occidente, originalmente la filantropía no estaba tan relacionada con el cristianismo o fe religiosa. Podría estar motivada, por supuesto, por una preocupación ética, pero sin llevar a asumir el cariz de obligación y sin tener por qué atenerse a normas. La filantropía consiste, básicamente, en el hecho de que un hombre rico toma la decisión libre y personal de compartir sus recursos. El término caridad, por lo contrario, cuenta con una dimensión normativa y social y posee una tonalidad religiosa. La filantropía puede comprenderse como instrumento al servicio de los propios intereses, mientras que la caridad debería ser incondicional. Ahora bien, otro aspecto ha de ser subrayado: la filantropía es concebida originalmente como una actividad personal. En el caso de la filantropía corporativa, hablamos sobre empresas que donan en cuanto entes corporativos y no en cuanto donantes individuales: el acto de dar hace parte de una estrategia más global de comunicación con el público. Desde una perspectiva histórica, es razonable usar dicho término. No puede decirse lo mismo del término «caridad corporativa», más incierto en la medida en que la «caridad» es concebida fundamentalmente como expresión práctica de la fe religiosa por parte de una comunidad y es, por tanto, una acción normalmente colectiva. Vamos a analizar ahora los valores chinos.

## 2.2. GRUPO DE VALORES CHINOS

Cuando en China se habla de amor, de inmediato vienen a la cabeza palabras como 仁 (*ren*, benevolencia/virtud), 愛 (*ai*, amor), 孝 (*xiao*, piedad

---

mos en septiembre de 2014 en Xiaogan (China) sobre la noción de piedad filial en la Roma antigua durante la conferencia anual de la Sociedad Asiática para el Estudio de las Culturas Populares.

filial) o 誠 (*cheng*, sinceridad)<sup>30</sup>. Estos cuatro conceptos, *ren*, *ai*, *xiao*, *cheng*, son claves del confucianismo que es la fuente simbólica más comprometida con las relaciones sociales y la moralidad en la mentalidad china. En cambio, para decirlo de forma extremadamente concisa, el budismo se preocupa por la «salvación» personal y el taoísmo ofrece una ética de «ajuste» de uno mismo a la naturaleza y al «fluir» en lo relativo al cuerpo. Ambos pensamientos están menos comprometidos con cuestiones intramundanas y políticas que el confucianismo; para los confucianos, el valor más importante en relación con la moralidad, que es el ideal de vida, es 仁 (*ren*, benevolencia/virtud)<sup>31</sup>. Pero, ¿qué es la benevolencia? El carácter chino representa una persona (亻) y el número dos (二). Benevolencia es por lo tanto lo que tiene lugar en las relaciones interpersonales. En las *Analectas*, Confucio aborda la cuestión de la benevolencia, y cuando es preguntado por sus discípulos sobre ello, contesta:

*Analectas* 12.22: «Fan Chi preguntó sobre benevolencia (仁). El maestro dijo: “Es amar a la humanidad” (愛人, *airen*). Él preguntó sobre conocimiento (知, *tian*). El maestro dijo, “es conocer la humanidad” (知人, *zhiren*). Fan Chi no entendió de forma inmediata estas respuestas. El maestro dijo, “Emplea lo recto y aparta lo torcido, así lo torcido puede ser rectificado”. Fan Chi se reti-

---

<sup>30</sup> Nos basamos aquí en el artículo de 张俊相《中国古代哲学对爱的反思》, 思想文化 2004 (04), Zhang Junxiang, *Reflexiones sobre la noción de amor en la China antigua*, en *Sixiangwenhua*, 2004.

<sup>31</sup> Simplificamos aquí la interpretación de Tu Weiming, 杜维明, 《儒家传统的现代转化》, 2004年3月浙江大学学报(人文社会科学版). 第五页: “所谓儒家的核心价值, 是指孟子的四端—仁、义、礼、智, 以及汉代发展出的五常—仁、义、礼、智、信”; Tu Weiming, *La modernización del confucianismo tradicional*, Zhejiang daxue xuebao 2004, renwenshehuikexueban, p. 5: «Lo que se llaman los valores centrales del confucianismo son los cuatro principios que Mencius designa: Benevolencia, justicia, etiqueta, sabiduría, y el desarrollo que tuvieron en la dinastía Han: Benevolencia, justicia, etiqueta, sabiduría y confianza». A lo largo de la historia se dan varias interpretaciones de lo que es la benevolencia, o de si es o no el valor principal del confucianismo. La interpretación de Tu Weiming nos parece representativa de una corriente de pensadores chinos que dialogan con Occidente, aunque especialmente en China existen otras perspectivas.

ró, vio a Zi Xia, y dijo “hace poco tiempo tuve una entrevista con nuestro maestro, y le pregunté por el conocimiento. Él me dijo ‘Emplea lo recto y aparta todo lo torcido; de este modo, lo torcido será rectificado’. ¿Qué quería decir? Zi Xia dijo, “¡su dicho es realmente rico! Shun, estando en posesión del reino, seleccionó entre todas las gentes, y empleó a Gao Yao, con lo que todo el que estaba desprovisto de benevolencia desapareció. Tang, estando en posesión del reino (天下, *tianxia*), seleccionó entre todas las gentes y empleó a Yi Yin, y quienes estaban desprovistos de benevolencia desaparecieron.»<sup>32</sup>

En este pasaje podemos observar la fuerte convicción del confucianismo: la benevolencia como cuidado de la persona es la máxima expresión de la virtud, se puede fomentar que la gente sea benevolente. Confucio («el Maestro» en la *Analectas* es una palabra que designa a Confucio) explica en su respuesta que la benevolencia es amar a la gente -el carácter chino (amor, *ai*), en la cita anterior, se refiere a dos corazones (心, *xin*) y dos manos puestas unidas, lo que implica una dimensión comunicativa-, pero amor es aquí un sentimiento orientado a la rectitud moral. La benevolencia se describe a través de una metáfora que contrapone lo torcido y lo recto (y por lo tanto lo benevolente). Los hombres pueden cambiar, pueden ser cambiados, y pueden aprender a «ser buenos» o mejor dicho capaces de manejar las relaciones sociales «como se debe». En esta perspectiva, dar a otros no es tanto una cuestión de amar a otros hombres, sino una cuestión de practicar la moral, de cultivarse a sí mismo y, sobre todo, de desempeñar el papel social que se espera de uno<sup>33</sup>. Ahora bien, antes de adentrarnos en la evaluación de

---

<sup>32</sup>Traducción al inglés de Legge en Chinese Text Project, <http://ctext.org> editado por Donald Sturgeon, 2011, Último acceso: 6 de agosto de 2016 a las 4.00 p.m.

<sup>33</sup>La noción de *ren* (仁) es central en el confucianismo. Se trata de una virtud concretizada en las relaciones humanas: «La persona *ren* no solamente reconoce o cree en el principio sino que también desea o quiere por acatar el principio cuando toma acción. Si el deseo es suficientemente fuerte después de un período largo de aprendizaje y cultivo se puede establecer un conjunto motivacional fortalecido por una robusta emoción moral. A este respecto, Confucio algunas veces hace un contraste entre *ren* y *li* en términos de relación entre lo interno y lo externo», FUNG Yiu-Ming, *Ren 仁 as a heavy concept in the analects*. En *Journal of Chinese Philosophy* 41:1-2 (March-June 2015) 91-113 VC 2015 Journal of Chinese Philosophy, p. 107.

la acción de dar en relación con la moralidad, acabaremos primero con la escala de expresiones chinas que transmiten la noción de amor.

Cuando enumeramos las distintas palabras para hablar del amor en chino, el tercer término se correspondía con el concepto de piedad filial 孝 (*xiao*). En efecto, la piedad filial, al igual que la benevolencia, es un valor nuclear en China<sup>34</sup>. En las *Analectas*, Confucio se refiere en varias ocasiones a la piedad filial o respeto fraternal (孝弟, *xiaodi*):

1.2 El filósofo You dijo: “Hay muy pocos que, siendo filiales y fraternos (孝弟, *xiaodi*), son propensos a ofender a sus superiores. No ha habido nadie que, no queriendo ofender a los superiores, haya sido propenso a crear confusión. El hombre superior (君子, *junzi*) pliega su atención a lo que es radical. Una vez puesta esta base, todos los cursos naturales crecerán naturalmente. ¡Piedad filial y sumisión fraternal! (孝弟, *xiaodi*) ¿No están estas enraizadas en todas las acciones benevolentes? (仁)”

1.6 El maestro dijo: “Un joven, cuando está en casa, debe ser filial (孝), y en el extranjero respetuoso con los mayores. Él debería ser serio y sincero. Debería desbordar amor para con todos (愛眾, *aizhong*) y cultivar la amistad de la benevolencia (仁). Cuando tenga tiempo y ocasión, después de la ejecución de estas cosas, debería emplearlas en el correcto estudio”.<sup>35</sup>

A partir estos extractos de las *Analectas*, podemos observar que para el confucianismo la benevolencia está profundamente conectada con el respeto a los mayores y a los padres. El carácter mismo 孝 (*xiao*) representa un hombre anciano arriba con un palo (𠂇) y su hijo por debajo (子). Pero, de hecho, la piedad filial es mucho más amplia que el simple ámbito familiar; ésta se refiere a una reverencia básica al origen de la vida. Ser filial es reconocer que no nos damos vida a nosotros mismos, sino que la recibimos de

---

<sup>34</sup> En su libro *Tradición y Modernidad*, Chen Lai valora mucho la importancia de la piedad filial en la cultura china, cf. CHEN Lai, *Tradition and Modernity: A Humanist View*, translated by Edmund Ryden. Leiden: Brill, 2009.

<sup>35</sup> Traducción al inglés de Legge en Chinese Text Project, <http://ctext.org> editado por Donald Sturgeon, 2011. Último acceso: 6 de agosto de 2016 a las 4.05 p.m.

otros. Volveremos sobre las consecuencias de esta importancia de las relaciones familiares en la tercera parte.

Por último abordamos el cuarto conjunto de valores chinos, la sinceridad. Sinceridad-honestidad 誠 (*cheng*) puede ser entendida como la capacidad de revelar la propia interioridad dentro de un contexto de relaciones, un desplegar auténticamente el propio interior, las buenas disposiciones, al exterior. Como se dice en uno de los textos clásicos del neoconfucianismo<sup>36</sup>, *El gran saber*:

*El gran saber*, 3: «Hay un dicho: “Lo que es sincero (誠) dentro se manifiesta en la forma exterior”. Por tanto, el hombre superior debe ser vigilante consigo mismo cuando está solo. [...] Las riquezas adornan una casa y la virtud adorna la persona. La mente se expande y el cuerpo está a gusto. Por lo tanto, el hombre superior (君子, *jūnzǐ*) debe hacer que sus pensamientos sean sinceros (必誠其意, *bìchéngqíyì*)<sup>37</sup>».

Como podemos observar, estamos bastante lejos de una concepción espontánea del amor propia de Occidente. Aquí se describe una responsabilidad frente a sí mismo y al otro, responsabilidad que debe manifestar hacia el exterior «las buenas disposiciones» del interior.

Ahora, como puede sentirse, el confucianismo se enfoca primero a la dimensión moral, es decir, en la conformidad de la conducta de un individuo con lo que le requiere su papel social –en el caso de la benevolencia, se trata de una habilidad en el manejo de las relaciones interpersonales como «buen hijo/hija» con los padres; en el caso de la piedad, de la sinceridad en el campo político– incluso la noción de *ai* (愛) se encuentra muy orientada hacia la dimensión social, comunicativa, del «amor».

Para concluir, podemos afirmar que los grupos de valores referentes a la noción de amor tienen enfoques bastante distintos para China (*ren*, *ai*,

---

<sup>36</sup> Habitualmente se distingue el neoconfucianismo que designa la renovación del confucianismo a partir del siglo XI y de la dinastía Song (960- 279).

<sup>37</sup> *The Great Learning*, traducción al inglés de Legge en Chinese Text Project, <http://ctext.org> editado por Donald Sturgeon, 2011. Último acceso: 6 de agosto de 2016 a las 4.10 p.m.

*xiao, cheng*) y para Occidente (*philia, caritas, amor, pietas*). En resumen, la base de la filantropía en Occidente es la noción de amor; y, cuando intentamos buscar correspondencias en China, nos enfrentamos de repente con un cambio de perspectiva: la mentalidad china está más preocupada por la dimensión moral y los papeles sociales. Es por ello que antes de pasar a comentar las diferencias de modelos de filantropía, tendremos que evaluar los resultados de nuestras dos encuestas: la primera histórica y la segunda sobre los grupos de valores de cada herencia.

### 3. EVALUACIÓN DE LAS DOS ENCUESTAS

#### 3.1. ENCUESTA HISTÓRICA

En la segunda parte subrayamos que, en China, la filantropía manifiesta la moralidad del individuo o el suceso retribuido según su función social. Por lo tanto en la tradición china, no está vinculada tanto con la noción de *amor* sino con la *moralidad personal*. Sin embargo, en Occidente, se relaciona con un amor de la humanidad general o con fundamentos religiosos, perspectivas mucho más individuales y privadas que sociales o políticas. Esta visión tiene en realidad un trasfondo religioso cristiano muy fuerte -cf. el análisis del liberalismo de Max Weber- y la asimila a la caridad, actividad promovida por iglesias y coherente con la fé de éstas que, sin embargo, tiende a olvidar las raíces locales de la filantropía en China, como se señala en la primera parte.

Una de las razones de este olvido es la dificultad que existe en evaluar el confucianismo y los recursos que éste ofrece para la existencia de la filantropía y su modo de darse en la cultura china. El confucianismo en cuanto pensamiento de dos mil años de historia está sujeto a diferentes interpretaciones: entre el confucianismo primitivo de Confucio (551 a.C.-479 a.C.) y Mencio (370 a.C.-289 a.C), el neoconfucianismo de la dinastía Song (960-1279) y la interpretación de los pensadores del siglo XX llamados «dos nuevos confucianos» hay notables diferencias. El confucianismo -y menos aún el conjunto de los recursos espirituales y filosóficos de China- no es un fenómeno cohesivo y monodimensional.

Por lo tanto, el confucianismo puede evaluarse de formas distintas se-

gún las opciones elegidas. Si tomamos el confucianismo de los momentos de crisis de la historia china como en el final de la dinastía Qing (1644-1911) o el de los movimientos que fomentó como los descritos durante la dinastía Ming (1368-1644) de las sociedades de benevolencia, no llegamos a la misma conclusión. Esto no sólo es válido para una evaluación histórica, lo es también si nos situamos en el nivel de los valores.

### 3.2. ENCUESTA SOBRE LOS VALORES

Obviamente podría discutirse la reducción de los recursos espirituales y filosóficos de China al confucianismo político, y de la tradición occidental a su expresión en cuatro vocablos latinos explicados en la segunda parte del presente artículo. Tanto la de China como la de Occidente son mucho más ricas que estas reducciones. No obstante, estas reducciones tienen la ventaja de poder manejarse en un asunto que está en el cruce de varias disciplinas.

En el caso particular de la filantropía, el confucianismo puede ser evaluado de forma positiva o negativa. Daniel Bell lo hace de forma positiva cuando subraya que el confucianismo fomenta la virtud personal del gobernador, lo que encima hemos traducido por hombre superior (君子, *jūnzǐ*), y promueve el ritualismo y la etiqueta para regular las relaciones sociales; en este sentido puede ser también entendido como un pensamiento humanista o legalista<sup>38</sup>. El profesor G. Whelan desarrolla su forma negativa al observar la potente influencia del confucianismo en la responsabilidad y el modo de practicar la filantropía en las corporaciones sociales de China, y viene a indicar esto mismo, enfatizando el «efecto negativo» del grupo de valores chino al decir que el confucianismo tiende a promover la sumisión respecto a las autoridades sociales. De hecho, el ideal del confucianismo es la promoción de la armonía social y la unificación de toda la sociedad a través de

---

<sup>38</sup> En la China continental, Daniel Bell desarrolla esta visión del confucianismo en sus numerosos libros y artículos. En el caso presente nos apoyamos sobre un artículo de 2015: cf. Daniel BELL, “Reconciling Confucianism and Nationalism” en *Journal of Chinese Philosophy* 41:1-2 (March-June 2015).

una forma de gobernar acorde con la benevolencia<sup>39</sup>. El profesor Whelan califica también de forma negativa la segunda característica del confucianismo, es decir, la importancia de las conexiones familiares que según él viene a interferir con los dispositivos legales y las reglas<sup>40</sup>.

A partir de un enfoque histórico o de un análisis de los valores, podemos constatar dos puntos de fricción entre las tradiciones chinas y occidental: las conexiones familiares que a menudo son contempladas como opuestas a una práctica transparente de la filantropía, y el papel del gobierno a través de leyes y de estructuras estatales (como los Gongos). Ambos puntos son las dos características principales de la sociedad china que son evaluadas negativamente por los occidentales, en lugar de ser consideradas como posibilidades para promocionar el espíritu filantrópico. Tales consideraciones nos llevan a comentar las diferencias entre las dos tradiciones que se dan en la práctica.

## 4. DIFERENCIAS

### 4.1. TRANSPARENCIA VS. SINCERIDAD

En la segunda parte destacamos el papel de la benevolencia 仁 (*ren*), entendida como virtud relacional, y de la piedad filial 孝 (*xiao*) en la tradición china. Un resultado de la importancia de estos valores es la forma con la que han modelado la cultura política china. Investigadores como Daniel Bell o Wu Fei<sup>41</sup> acentúan este punto cuando subrayan la especificidad de la men-

---

<sup>39</sup> Fung señala: «El sistema ético confuciano es, en su forma de ser, “un modelo de subordinación ordenada a la autoridad”», FUNG Yiu-ming, *op. cit.*, p. 107.

<sup>40</sup> Whelan insiste mucho sobre este punto: «Quizás la noción central del confucianismo es la idea de que “todas las personas mantienen un tipo de relación familiar» (Tai, 1989, p. 14). De hecho, «Confucio hizo del amor natural y de las obligaciones obtenidas entre miembros de una misma familia la base general de la moralidad». WHELAN, G. (2007). *Corporate social responsibility in Asia: A confucian context*. En S. May, G. Cheney, y J. Roper (Eds.), *The debate over corporate social responsibility* (pp. 105-118). New York: Oxford University Press, p. 106.

<sup>41</sup> Seguimos haciendo referencia al artículo de Daniel Bell citado antes, “Reconciling Confucianism and Nationalism”. El profesor WU Fei, en una conferencia dada en la universidad de Beijing University el 14 de julio de 2015, también puso de relieve la importancia de

talidad política china en la que el individuo no está en directa relación con el nivel estado/nación/país, sino siempre a través de la intermediación del nivel familiar y las relaciones de clan<sup>42</sup>. El confucianismo piensa en términos de benevolencia y obligación moral de acuerdo con una escala de relaciones graduales: yo, mi familia, mi pueblo, mi país.

Por ejemplo, el profesor de Negocios en la Universidad de Nottingham en Ningbo, Peter Hoffman, ha hecho un gran trabajo en responsabilidad social corporativa, basado en trabajo de campo y sondeos. En sus conclusiones reconoce que muchos chinos conciben dar dentro de los límites de una red de relaciones que son familiares como algo normal<sup>43</sup>. Sin embargo el límite de su análisis consiste en estar fuertemente influenciado por el modelo occidental liberal: insiste continuamente en cuestiones de transparencia frente a las leyes. Explicar por qué en la cultura anglosajona contemporánea la transparencia frente a las disposiciones legales es un elemento importante para construir la confianza mutua y la fiabilidad de las relaciones humanas es una cuestión fuera del alcance de este artículo. En nuestro caso, nos basta con observar que en China el significado de la ley no es de fortalecer los compromisos sociales: se trata de una pura herramienta de las políticas gubernamentales. Eso no significa que no haya ningún sentido de la transparencia en China, sino que este sentimiento se concibe en términos de since-

---

la piedad filial en la cultura china en comparación con la cultura occidental. En realidad el papel menor de la piedad filial en Occidente debería relativizarse: en muchas obras de teatro clásico (por ejemplo en *Le Cid* de Corneille) o en manuales de moralidad del siglo XVIII, se valora mucho la piedad filial y la figura del *pater familias*.

<sup>42</sup> Eso es por lo que muchos ricos comerciantes darían dinero al gobierno local de su municipio. cf. Xiaoqin GUO, *China's Newly Emerging Private Entrepreneurial Classes in State and Society in China's democratic transition, Confucianism, Leninism, and Economic Development*, Routledge New York y London, 2003.

<sup>43</sup> Los resultados de las encuestas de Hofman se pueden encontrar en sus artículos: HOFMAN Peter S. & NEWMAN Alexander (2014). *The impact of perceived corporate social responsibility on organizational commitment and the moderating role of collectivism and masculinity: evidence from China* en *The International Journal of Human Resource Management*, 25:5, 631-652, y HOFMAN, Peter S., BIN Wu y KAIMING Liu (2014). *Collaborative Socially Responsible Practices for Improving the Position of Chinese Workers in Global Supply Chains* en *Journal of Current Chinese Affairs*, 43, 4, pp. 111-141.

ridad 誠 (*cheng*) en un contexto de relación personal, como hemos destacamos en la segunda parte, aspecto que muchas empresas chinas enfatizan en sus comunicaciones<sup>44</sup>.

En otras palabras, la concepción china de la transparencia no se basa en un sentido del compromiso impuesto por la ley sino en una relación interpersonal que muestra al otro la propia integridad y sinceridad.

#### 4.2. MODELO DE ECONOMÍA PLANIFICADA VS. MODELO LIBERAL

Muchos artículos escritos en inglés, cuando hablan de responsabilidad social corporativa (CSR, *Corporate Social Responsibility*) que incluye la filantropía corporativa en China, enfatizan también la incapacidad del sistema legal para evitar la malversación de fondos<sup>45</sup>. Generalmente, muchos investigadores occidentales (Hoffman, Whelan, Dermott) critican o tienen una evaluación negativa del papel del gobierno central<sup>46</sup>. Algunos llegan incluso a poner en cuestión la existencia de una responsabilidad social corporativa (una

---

<sup>44</sup> Dos investigadores citados Tanga Lu y Hongmei Li, describen así la forma con la que las empresas chinas comunican sus acciones filantrópicas incluidas en sus políticas de Responsabilidad Social Corporativa (CSR, *Corporate Social Responsibility*): «De hecho, compañías globales y chinas han empezado a enfatizar conceptos como “Chengxin” (honestidad, integridad y confianza) en su CSR (*Corporate Social Responsibility*). Tales conceptos enfatizan los valores morales más que el profesionalismo que es a menudo asociado con la CSR occidental. Muchas webs de corporaciones chinas también acentúan el “cumplimiento” (*fu cong*) de los empleados como valor ético. Es así importante examinar la chineidad de la CSR en China», en “Corporate social (...)”, *op. cit.*, pp. 208-210.

<sup>45</sup> Esta opinión es expresada así por Mark Sidel: «El marco legal para el sector sin ánimo de lucro ha hecho un trabajo considerable mejor en facilitar el control del estado sobre el crecimiento y direcciones programáticas del sector que en salvaguardar los derechos de aquéllos que intentan formar y registrar organizaciones o trabajar en ellas», en “The Shifting (...)”, *op. cit.*, p. 44. Encontramos una opinión similar en el artículo de Hofman: MAY Tan-Mullins & HOFMAN, Peter S. *The Shaping of Chinese Corporate Social Responsibility* en *Journal of Current Chinese Affairs* 4/2014: 3-180.

<sup>46</sup> La visión negativa del papel del gobierno aparece claramente en los trabajos de Hofman: «Aunque la RSC debería originarse en los negocios, con aportaciones de múltiples accionistas tales como comunidades, sociedad civil y lo público, el gobierno chino todavía es el principal agente de cambio en la formación de los resultados de la RSC», HOFMAN, Peter S. y MAY Tan-Mullins, “The Shaping”, *op. cit.*, pp. 11-12.

filantropía) en China aduciendo que no hay una «sociedad civil» realmente independiente del Estado. Otros prefieren integrar esta realidad de la vida política china en su búsqueda (Lu Tanga y Hongmei Li) y presentan así su método de investigación:

Un debate central entorno al estudio de la RSC es si ésta debería ser entendida en términos de relación entre las corporaciones con la sociedad en general o con sus grupos de accionistas específicos solamente. [...] Para estudiar RSC en China, nos centramos en las relaciones de las compañías con el Estado y las ONG's en el contexto de un mayor ambiente económico, social y cultural. Esto implica tres pares de relaciones: corporación-sociedad, corporación-Estado y corporación-ONG<sup>47</sup>.

Ésta es la elección de Lu Tanga y Hongmei Li cuyos trabajos se centran en el aspecto comunicacional de la responsabilidad social corporativa y especialmente en cómo las compañías chinas tienen ahora la obligación legal de publicar sus prácticas. De hecho debido a que China es una economía planificada, el gobierno está implicado en todos los niveles del proceso de decisión (nacional, provincial y urbano). En su artículo Lu Tanga y Hongmei Li señalan que las ONG's tienen un papel de «observadores». Al final, esta importancia del gobierno en el contexto chino requiere reflexionar sobre tres concepciones diferentes de la responsabilidad social corporativa y la filantropía:

El análisis de contenido de cómo las compañías comunican la RSC en sus páginas web identifica tres distintas aproximaciones: RSC como una filantropía *ad hoc*, RSC como una estrategia filantrópica y RSC como una conducta ética en los negocios. RSC como una filantropía *ad hoc* está basada en un razón discrecional, es decir, las corporaciones necesitan contribuir al bienestar de la sociedad. En el contexto chino, las compañías se comprometen a promover una filantropía *ad hoc* que enfatiza temas como la educación, el deporte, el arte y los eventos culturales, el desarrollo, la reducción de la pobreza, la asistencia por desastres humanitarios y la salud. Ellos contribuyen a esas causas principalmente a través de la donación, el patrocinio y el voluntariado. Las compañías que practican el RSC como una filantropía *ad hoc* a menudo reconocen

---

<sup>47</sup> LU Tanga y Hongmei LI, *op. cit.*, p. 201.

sus responsabilidades para con la sociedad en general. Sin embargo, sus contribuciones a la RSC a través de la donación y el patrocinio son a menudo irregulares, basadas en sucesos puntuales, por lo que falta un objeto estratégico y una agenda a largo plazo<sup>48</sup>.

Así, como describimos al inicio de la tercera parte, llegamos a modelos bastante distintos del modelo occidental. La filantropía es concebida como la actividad de corporaciones que perciben su acción como parte de una política de comunicación global, y que expresan también una preocupación general por la «comunidad». Se actúa con el objetivo de cumplir las obligaciones sociales que se cabe esperar: nos acercamos del modelo de los comerciantes del siglo XVII al final de la dinastía Ming, presentado en la primera parte.

## CONCLUSIÓN

Para concluir este trabajo sobre las diferentes raíces de la filantropía en China y en Occidente y sus influencias sobre los modelos actuales, podemos ver que la historia china del siglo XX, que desemboca en la idea de que tradicionalmente no hay filantropía en China, se asienta en un análisis que no toma en cuenta otros aspectos de la cultura china, como los grupos de valores que transmiten los clásicos chinos y los cambios sociales durante la transición entre los Ming y los Qing. En este breve trabajo sobre las diferencias entre la filantropía concebida desde la política confuciana y la perspectiva liberal, se ha podido caracterizar la filantropía en China como aquella relacionada con la expresión de la moralidad, mientras que, en Occidente, está más relacionada con las nociones de amor general de la humanidad o de fraternidad (incluso con un matiz religioso). Las raíces dispares y las diferencias entre la filantropía en China y en Occidente apuntan a un tema más general: si se concibe la historia china únicamente como el resultado de una interacción con Occidente, (según el modelo: Occidente estimula, China reacciona), tenemos el riesgo de olvidar el dinamismo propio de China y

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 208.

las evoluciones internas de su propia cultura<sup>49</sup>. Tampoco podemos olvidar que una cultura, sea la occidental o la china, no es un cuerpo muerto, sino un conjunto de valores, actitudes, estructuras y símbolos en evolución perpetua. Con lo cual es muy difícil tener una perspectiva que abarque el conjunto cuando emitimos juicios. El confucianismo, en cuanto recurso simbólico con muchos aspectos distintos, puede por lo tanto ser entendido como una oportunidad para la filantropía.

## BIBLIOGRAFÍA

- BELL, Daniel (2015), “Reconciling Confucianism and Nationalism” en *Journal of Chinese Philosophy* 41:1-2 (March-June 2015), 1879.
- CHEN, Lai (2009), *Tradition and Modernity: A Humanist View*, Edmund Ryden (Trad.), Brill, Leiden.
- CHEN Lincoln C., Jennifer RYAN, y Tony SAICH (2014), “Introduction Philanthropy for Health in China: Distinctive Roots and Future Prospects”, en *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press.
- FUNG, Yiu-ming (2015), “Ren 仁 as a heavy concept in the analects” en *Journal of Chinese Philosophy* 41:1-2 (March-June 2015), 91-113, VC 2015.
- GERNET, Jacques (1982), *Chine et Christianisme, Action et réaction*, Editions Gallimard, París.
- GUO, Xiaoqin (2003), *China's Newly Emerging Private Entrepreneurial Classes en State and society in China's democratic transition, Confucianism, Leninism, and Economic Development*, Routledge New York y London.
- HANDLIN SMITH, Joanna (1987), “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing” en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 2 (May, 1987), 309-337.
- HANDLIN SMITH, Joanna (1998), *Social Hierarchy and Merchant Philanthropy as Perceived in Several Late-Ming and Early-Qing Texts* in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 41, No. 3, 417- 451, Brill.
- HANDLIN SMITH, Joanna (2009), *The Art of doing good, Charity in late China*, University of California Press.

---

<sup>49</sup> Esta crítica la lleva a cabo Chen Lai en su libro citado, *Tradition and Modernity: A Humanist View* (2009).

- HOFMAN, Peter S. y May TAN-MULLINS (2014), “The Shaping of Chinese Corporate Social Responsibility”, en *Journal of Current Chinese Affairs*, 43, 4, 3-180.
- HOFMAN Peter S. y Alexander NEWMAN (2014), “The impact of perceived corporate social responsibility on organizational commitment and the moderating role of collectivism and masculinity: evidence from China”, en *The International Journal of Human Resource Management*, 25:5, 631-652.
- HOFMAN, Peter S., Wu BIN y Liu KAIMING (2014), “Collaborative Socially Responsible Practices for Improving the Position of Chinese Workers in Global Supply Chains”, en *Journal of Current Chinese Affairs*, 43, 4, 111-141.
- LEWIS, Charlton T. y Charles SHORT (1879), *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Oxford. Clarendon Press.
- LU Tanga, y Hongmei LI (2009), “Corporate social responsibility communication of Chinese and global corporations in China” en *Public Relations Review*, 35, 199-212.
- MUELLER, Hans-Friedrich (2004), *Roman Religion in Valerius Maximus*, Routledge.
- SIDEL, Mark (2014), “The Shifting Balance of Philanthropic Policies and regulations in China”, en Ryan, Jennifer & Chen, Lincoln & Saich, Anthony - *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press.
- SKIDMORE, Clive (1996), *Practical ethics for Roman gentlemen: the work of Valerius Maximus*, Exeter University Press.
- STURGEON, Donald (Ed.) (2011), *Chese Text project*, <http://ctext.org>
- TU, Weiming (2004), *La modernización del confucianismo tradicional*, Zhejiang daxue xuebao 2004, renwenshehuikexueban. Título original: 杜维明, 《儒家传统的现代转化》, 2004年3月浙江大学学报(人文社会科学版). 第五页: «所谓儒家的核心价值,是指孟子的四端—仁、义、礼、智,以及汉代发展出的五常—仁、义、礼、智、信»;
- WANG, Zhenyao y Yanhui ZHAO (2014), *The Collapse and reemergence of Private Philanthropy in China, 1949-2012*, en *Philanthropy for Health in China*, Indiana University Press.

- WHELAN, Glen (2007), *Corporate social responsibility in Asia: A confucian context* en S. May, G. Cheney y J. Roper (Eds.), *The Debate over corporate Social Responsibility*, Oxford University Press.
- WILEY, John y Susan McDERMOTT (2013), *Global Fundraising How the World Is Changing the Rules of Philanthropy*, Published by John Wiley y Sons, Inc., Hoboken, New Jersey.
- ZHANG Junxiang (2004), “Reflexiones sobre la noción de amor en la China antigua”, en *Sixiangwenhua*.
- ZHOU, Shoujin y Marta CACCAMO (2013), “Review and Revision: Theory and Practice of Corporate Philanthropy in China”, en *Journal of International Business Ethics* Vol. 6 No.1-2 CIBE.