

**Treball de Final de Grau en Humanitats: Estudis Interculturals/Trabajo Final de Grado
en Humanidades. Estudios Interculturales**

MENGZI I XUNZI

La moral humana segons la tradició confuciana

Autor/a / Autor/a: Valeria Sevilla Martínez

Tutor/a o supervisor/a / Tutor/a o supervisor/a: Maria Medina-Vicent

Data de lectura / Fecha de lectura: Juliol 2023



Resum / Resumen

El present treball és una revisió narrativa de diferents clàssics confucians i articles acadèmics per establir les bases d'una comparativa final entre les doctrines de Mengzi i Xunzi, dos dels deixebles més notables de Confuci. Podem trobar un primer apartat on l'índex introdueix els subapartats a desenvolupar. En la introducció, la metodologia i els objectius principals i secundaris es presenten. A continuació, les principals idees del confucianisme s'expliquen, amb especial atenció en les cinc virtuts cardinals de la doctrina. El subapartat següent tracta una de les problemàtiques que planteja la definició d'aquesta, la qual oscil·la entre religió i tradició filosòfica. Seguidament, es fa una síntesi dels principals objectius que busca el confucianisme i els passos a seguir descrits pel Mestre Kung, i totes les idees fins el moment exposades s'exemplifiquen amb cites directament extretes de les *Analectes de Confuci*. Després d'aquest context, una breu revisió del context sociohistòric en què Mengzi i Xunzi van viure introdueix les seues figures i el corresponent desenvolupament dels seus ensenyaments. En acabant, es duu a terme una comparació basada en els conceptes morals i filosòfics explicats i dins el marc sociohistòric establert, oposant les dues perspectives i concentrant l'enfrontament en allò respectiu a la naturalesa moral humana. Per últim, les conclusions revisen els objectius plantejats al començament del treball i la manera en què s'han tractat de desenvolupar.

Paraules clau / Palabras clave:

Confuci, confucianisme, Mengzi, Xunzi, naturalesa humana, moralitat, ètica, virtuts, política, educació, el Camí dels Savis, comparació, benevolència, rituals.

Índex

Introducció	4
Contextualització del confucianisme	6
Principis bàsics establerts per Confuci	7
Religió o tradició filosòfica?	16
El Camí dels Savis	21
Els clàssics del confucianisme i la tradició acadèmica	26
Diferents interpretacions del confucianisme	31
L'entorn sociohistòric de Mengzi i Xunzi: etapa dels Regnes Combatents	32
Mengzi	36
Xunzi	41
Comparativa de la perspectiva moral representada	47
Conclusions	51
Bibliografia	53

Introducció

La moralitat de l'èsser humà ha sigut sempre un tema central en el camp de la filosofia, des de Plató fins a Kant i passant per David Hume. Hobbes i Machiavelli van trobar l'èxit de les seues doctrines formulant maneres de governar com a resposta a la seua particular visió sobre la moral humana, i no és difícil sentir-se confós a sovint en un món on tants exemples de bondat són contrarrestats amb fets esgarrifants quotidians, fent-nos reflexionar sobre la idea d'una maldat natural en tots nosaltres. Actualment, són vàries les corrents ètiques que desenvolupen les seues propostes en aquest sentit, com l'intel·lectualisme moral, l'utilitarisme, el formalisme, l'ètica discursiva, l'hedonisme... fins i tot corrents ètiques que neguen la possibilitat de trobar ètica en l'humà, com l'emotivisme.

Aclara Fernando Savater en el seu *Ètica para Amador* la diferència entre ètica i moral, conceptes a distingir, però que aborden la mateixa preocupació aplicada a diferents unitats.

La moral és el conjunt de comportaments i de normes que tú, jo i alguns dels qui ens rodegen solem acceptar com a vàlids; ètica és la reflexió sobre per què els considerem vàlids i la comparació amb altres morals diferents (Savater 2002, 29).

Però la intenció principal d'aquest treball no és plantejar un debat sobre la diferència d'estudi entre la moral i l'ètica, sinó realitzar una revisió de la perspectiva que el confucianisme, la corrent filosòfica base i predominant en l'extrem oriental asiàtic, proposa al respecte. L'objectiu general d'aquest treball és establir un anàlisi comparatiu entre les particulars interpretacions del confucianisme que presenten Mengzi i Xunzi, dos dels principals deixebles de Confuci, fent èmfasi en allò relatiu a la seua concepció sobre la moral humana a partir de l'anàlisi dels clàssics confucians. Per realitzar aquesta comparació, es desenvoluparan prèviament les bases que estableixen les principals línies de pensament trobades a la tradició confuciana, fent un anàlisi de les idees morals que presenta, la naturalesa definitòria de la doctrina, i les aplicacions a distints àmbits socials com la política o l'educació que proposa.

Una de les errades més grans que he trobat en la meua carrera d'Estudis Interculturals sempre ha sigut el biaix amb què s'ensenyen totes les assignatures. Opine que no té cabuda concienciar a l'alumnat dels problemes que suposa tenir una perspectiva únicament occidental en un grau orientat a formar futurs professionals que participen activament en projectes interculturals, mentre que en tota la carrera quasi no es toca cap filòsof ni teoria que no vingui de la corrent occidental o estigui directament relacionat a ella. És aquesta la meua

justificació per fer aquest treball, que és un intent d'incorporar la base d'una filosofia preeminent en societats tan pertinents de manera global com ho són les de l'Àsia oriental, al meu marc d'estudi.

Per fer açò, es seguirà l'esquema presentat a l'índex. Començant per una contextualització de la corrent filosòfica a tractar, s'introdueixen les principals idees sobre les quals es recolza, una breu bibliografia del seu creador, i les principals problemàtiques que planteja. Resulta de gran importància el procés de definició a més de marcar la dimensió acadèmica que la caracteritza, ja que aquest aspecte estableix part de la personalitat de la doctrina i, per tant, facilita la comprensió de diversos trets en la mentalitat oriental actual i diversos events històrics que han tingut lloc a la Xina.

Un cop la base de la corrent filosòfica estigui establerta, s'introduiran les dues figures centrals d'aquest treball: els deixebles Mengzi i Xunzi, no sense acompanyar les seues presentacions del pertinent context sociohistòric en què ambdós van viure. Arrel de la qüestió moral en l'ésser humà que Confuci deixa inconclusa, les interpretacions que aquests filòsofs presenten es consideren juxtaposades, tot i partir de la mateixa tradició. Serà aquest el centre d'atenció del treball, convergint ambdues postures en una comparació establida marcant les diferències però també les similituts entre les dues perspectives.

En acabant, una síntesi de les conclusions a les quals aquesta revisió narrativa m'ha dut tancarà el treball, avaluant si he sigut capaç d'aportar res de nou al mapa acadèmic que tracta aquesta proposta concreta, i donant una curta opinió sobre un tema tan subjectiu com és el tractat.

La revisió és duta a terme en base a diversos articles acadèmics i manuals sobre el confucianisme o temes relacionats, trobats de manera tant física com virtual. Addicionalment, conte amb materials obtinguts de lectures de mà del Dr. Peter T. C. Chang, director de l'Institut d'Estudis Xinesos a Universiti Malaya, on he tingut la sort d'assistir.

Contextualització del confucianisme

D'acord amb la definició proposada per l'enciclopèdia Britannica, el confucianisme és “una tradició escolar i un estil de vida propagats per Confuci en el segle VI i V a.C. i seguit pels xinesos durant més de dos mil·lennis” (Weiming 2023). Afegeix a més, dimensions com “cosmovisió, ètica social, ideologia política, tradició escolar, i estil de vida”, per al·legar la profunda connexió que troba aquesta tradició amb la mentalitat de l'extrem asiàtic oriental, en particular Corea, Japó, i Vietnam (Weiming 2023). Seguint la transliteració i recerca realitzades per Xinzhong Yao, autor del llibre *An Introduction to Confucianism* i una de les principals fonts bibliogràfiques emprades en aquest treball, la paraula *confucianisme* es remunta al segle XVI. Els jesuïtes van ser els primers europeus en conèixer i interessar-se per la tradició, la qual van descriure, com Paul Rule indica en el seu llibre *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism* (1986) citat per Yao, com a ‘la secta dels literats’ (Yao 2000, 16). L'autor argumenta l'inexactitud d'aquest bateig occidental, ja que centra i redueix tota l'atenció de la corrent al nom del seu creador, Confuci, però no és aquesta la manera en la que es refereixen a ella en el seu lloc d'origen. Així doncs, Yao ens introdueix al concepte de ‘la tradició del *ru*’, una transliteració dels caràcters xinesos 儒教 i que, passats al pinyin, poden pronunciar-se *ru jia*, *ru jiao*, o *ru xue* (Yao 2000, 17). Com de normal, no és possible trobar una traducció exacta del terme però sí una aproximació, que ve a ser ‘la doctrina/tradició dels acadèmics’. Liu Xin (23 d.C.), un acadèmic confucià durant la dinastia Han, descriu la idea de *ru* com a una professió acadèmica que devota la seua carrera especialment a l'estudi dels Sis Clàssics (*Llibre de la Poesia*, *Llibre de la Història*, *Llibre dels Rites*, *Llibre de la Música*, *Llibre dels Canvis* i *Analectes de la Primavera i la Tardor*), un dels principals focus d'atenció de la doctrina confuciana. Aquesta professió suposadament data de principi de la dinastia Zhou, i el paper desenvolupat en aquesta funció estatal era el d'«ajudar al governant a seguir el camí del yin-yang i a il·luminar a la gent mitjançant l'educació» (Yao 2000, 18). No obstant, altres significats en diferents períodes de la història s'han assignat a la paraula *ru*, emprada per referir-se a un grup d'homes que feien música i dansa als rituals religiosos, com si d'un xaman es tractessi. Seguint aquesta línia, també s'han descrit com a líders religiosos, sent ells mateixos els que estudien la meteorologia i astronomia per oficiar diferents rites. Portant aquest lideratge a l'educació formal, el títol *shi* (師傅) es tradueix per mestre, i va passar a ser el nom amb què es dirigien a aquells que havien masteritzat les sis arts, pas previ necessari degut a la seua propera relació amb els rituals. A més a més, els *shi* transmetien aquests coneixements i educaven activament en

aquests rites. Finalment, durant l'època de la Primavera i la Tardor (els segles en què Confuci va viure), va haver-hi una racionalització generalitzada en la filosofia xinesa, deixant enrere l'aspecte més cùltic de la societat i formalitzant la consolidació del terme *ru* com a definitiu per les professions relacionades amb els antics rituals i amb la més completa definició de mestre. Va ser en aquest moment quan Confuci va destacar de manera extraordinària, i va passar a la posteritat com a màxim exponent *ru*, lligant per sempre més la professió del *ru* amb els valors que la doctrina confuciana arreu (Yao 2000, 20-21).

El confucianisme doncs, és una tradició filosòfica creada per Confuci, també anomenat Mestre Kung Qiu, nascut a l'Estat de Lu en l'època de la Primavera i la Tardor (551 a.C. - 479 a.C.). Ha anat evolucionant al llarg dels anys fins a constituir la base del pensament oriental actual, i es caracteritza principalment per tenir un component acadèmic molt marcat, presentar una forta relació als rites tradicionals, estar arrelada al passat, i per la seua aplicació en l'educació tant formal com privada.

Principis bàsics establerts per Confuci

Confuci (孔夫子) va viure durant l'època final del feudalisme xinès, alguns anys abans de començar l'etapa més violenta de la dinastia Zhou, però rodejat igualment de conflicte (551 a.C. - 479 a.C.). A mesura que els reis Zhou anaven perdent poder sobre els estats feudals i els respectius prínceps Hegèmoms consolidaven els seus exèrcits, el nivell de conflicte augmentava mentre que els valors tradicionals es trencaven i la desigualtat econòmica creixia a causa de la guerra (Montenegro 1974, 199). Va ser en aquells moments on va començar un període de crisi social i política que va resultar en la creació de noves doctrines i escoles de pensament per tractar de trobar nous valors i reconstruir la societat. Durant l'època de la Primavera i la Tardor, es sistematitza el pensament polític-religiós, i neixen nombroses escoles de pensament que rivalitzen les respectives teories, atorgant a l'època el nom de 'període de les Cent Escoles' (*baijia*). Es considera aquesta com a l'Era Clàssica del pensament a la Xina, ja que assenta les bases de la filosofia de tot l'extrem orient. La influència que arriba a tenir és comparable a la de Grècia i Roma respecte de la cultura occidental, per donar una idea de l'extensió. Molts opinaven que la causa dels mals es devia a la desvalorització dels principis tradicionals, tenint com a conseqüència el càstig diví; Confuci va ser un d'ells. D'aquest període clàssic van néixer les tres escoles principals que actualment continuen tenint gran influència per tota Àsia oriental, encara que ens arriben molt retocades per les vàries modificacions i crítiques fetes pels descendents: el taoisme, el

confucianisme, i el budisme. Aquesta última corrent, però, va ser introduïda des de la Índia, mentre que les dues restants van ser originades a la Xina.

El confucianisme, que és la doctrina que més concerneix a aquest treball, va ser creat i divulgat pel mestre Kung, qui va ser un exitós polític però que va preferir consagrar-se a l'ensenyança de teories filosòfiques. El punt de partida del confucianisme, en tots els seus vessants, és el retorn a les virtuts tradicionals, com ha sigut comentat abans. L'obsessió que Confuci sent per el passat es fundamenta en la seua creença de que la primera meitat de la dinastia Zhou va ser esplendorosa i es succeïren governs vertaderament efectius i eficients. És per això que tracta de recuperar els principis segons els quals aquests reis governaren, per revitalitzar els rituals o camins que els van conduir a aquesta suposada etapa de zenit polític i social (Yao 2000, 23).

L'exemple en Confuci és la figura més fonamental de l'esquema social i la base de tot el que pot funcionar bé quan els humans s'ajunten. La vida exemplar dels reis antics que van aconseguir la pau i la glòria de Xina mitjançant doctrines pacífiques i mai per la força són els casos més aclamats per Confuci, dels qui opina que els seus contemporanis deurien aprendre i imitar. Ja que el benestar cívic depèn de la sabiduria que el governant tinga i comuniqui a la resta del poble, un bon príncep és una figura a seguir en la ideologia confuciana i el seu punt de partida és l'educació. Si qui governa és ferm, aconseguirà respecte; si és paternal i compassiu, obtindrà dels seus súbdits la lleialtat; si els educa correctament, vorà reflexat un esforç individual i col·lectiu de tots (Montenegro 1974, 271). El caos, segons Confuci, era el resultat de l'abús a què s'havien sotmés els rituals (*li*) i la música (*yue*), i va fer de la seua vida una missió per salvar-ne i propagar els rituals i les regles de la propietat. Açò havia de corregir-se des del govern, i era per això que el primer a corregir seria el govern per poder després corregir aquests valors en cada membre de la societat. Si qui governa no serveix d'exemple del comportament que els governats han de seguir, no té sentit imposar cap tipus de conducta, perquè el que fa a un govern ser bo és el poder de les virtuts morals i no les lleis cruels i punitives (Yao 2000, 22). Yao argumenta la importància de realitzar correctament els rituals havent masteritzat abans les sis arts, especialment la música i la dansa, ja que indueix als intèrprets a un estat de sinceritat i lleialtat en què es naturalitza aquest exemple i incita a qui els observa a seguir el camí correcte (Yao 2000, 23). És per aquest motiu que Confuci es dedica de manera devota a recalcar la importància de l'educació, la virtut, i l'autocultiu com a solució base dels conflictes que presenten les relacions humanes (Yao 2000, 26).

Una de les principals característiques del confucianisme és la visió pràctica i efectiva que té sobre la vida quotidiana i el temps. Baix una mentalitat d'esforç i persistència, troba

l'essència de la motivació per treballar hui en saber que açò ens assegurarà el demà. «Tant en quant el ciutadà i el rei compleixen els deures amb la família i l'Estat, mereixen la pau present i el culte futur, garantint així l'eternitat. És aquesta la glòria màxima a què aspira el confucianisme» (Montenegro 1974, 304). Així doncs, la metafísica no té major cabuda en les inquietuds del confucianisme; tan sols es preocupa per complir amb els deures assignats amb la societat i la família hui per garantir la supervivència del demà. Aquest va ser un punt de divergència amb el taoisme, altra de les principals doctrines que han format la mentalitat oriental i de la qual el confucianisme s'ha retroalimentat en algunes idees notables com la importància del Camí (*dao*), o la creença en el yin-yang (entès per ell com al Destí). En aquest tema, però, tant el confucianisme critica l'obsessió que el taoisme té per la metafísica com a l'inversa el taoisme critica la indiferència que demostra el Mestre respecte dels assumptes extraterrenals. Es distància dels temes religiosos o no mundans perquè la de Confuci és una corrent purament pragmàtica i racionalista, i té als humans i les relacions entre ells com a centre d'estudi. Alhora, es centra molt en preservar estrictament el ritual religiós però únicament pel valor tradicional que suposa i no pel seu contingut religiós, fent d'aquesta tan sols una de les moltes confusions que el confucianisme presenta (Yao 2000, 26).

Les virtuts confucianes suposen un punt central en la doctrina. La traducció d'aquestes, tanmateix, suposa un gran problema ja que no existeix una traducció literal en cap altre idioma. Així, trobem fonts diferents que recullen virtuts com l'amor filial, la rectitud, la frugalitat, la moderació, la lleialtat, la benevolència, la deferència, la justícia, la propietat, la sabiduria, la confiança... (Chesneaux i Bastid 1972, 3). De qualsevol manera, per aquesta introducció a les virtuts confucianes es mencionaran tan sols cinc amb la traducció considerada i la transliteració corresponent. Cada virtut es pot aplicar a diferents camps tant socials com personals, i la masterització d'aquests basant-se en els rituals ancestrals (també perfeccionats) pot dur a qui les practica pel Camí dels Savis. Aquest concepte, que en el pròxim subapartat s'explica millor, resumidament fa referència a la Llei del Cel, un ampli concepte confucià que referència al govern però que, si decidim seguir-la i rendir les nostres forces a l'arbitrarietat natural de l'harmonia universal, ens duu al Camí dels Savis. L'ampli coneixement dels rituals i la seua pràctica constant ens condueix a l'estat d'il·luminació al que presumptament els antics reis havien arribat (Stevenson i Haberman 2001, 55-62).

Per començar a entendre millor aquestes cinc virtuts en què es cimenta la corrent filosòfica, Confuci identifica la benevolència (仁 en xinès simplificat i *ren* en la seua transliteració al pinyin) com la més important de totes. No perquè estigui present en tot, sinó perquè és

aquella que guia totes les relacions, especialment entre humans, i són aquestes el principal centre d'atenció del confucianisme. Pictogràficament, el caràcter es divideix en dues parts: l'humà, i el número dos. Aquest símbol significa que dues persones estan juntes i en harmonia, traduït a voltes com 'cordialitat' o 'humanitat'. Aquesta benevolència, opina, està a l'abast de tothom, però tristament és estranya en un món on l'harmonia social ha sigut reemplaçada per la lluita (Stevenson i Haberman 2001, p. 55). Confuci va decidir fer-se a un costat del panorama polític per poder viatjar i difondre la seua doctrina, una missió que li semblava molt més urgent al no haver sigut capaç d'aplicar les seues idees a la pràctica, tot i tenir gran èxit en el marc teòric. Després de viatjar per diversos estats i vore amb desesperança que la situació de pèrdua de valors s'havia extès per tots els racons de la societat xinesa, va argumentar que la manera de canviar el govern de totes les persones havia de començar per canviar la manera en què cada individu es relacionava amb el seu entorn (Yao 2000, 24). És ací on comença la benevolència, en l'autocultiu individual, que una volta dominat es pot aplicar a les relacions exteriors. Aquesta afirmació fa eco de l'estructura de vassallatge que aquella societat seguia, repetint les postures de senyor-vassall des dels nuclis més grans fins els més íntims (pare-fill). Afirmar que el cultiu del 'jo', quan s'és bon membre de la família, té una gran influència en el govern, per tant la transformació de la societat comença amb l'autocultiu dins l'entorn familiar, ja que les regles i relacions dins la família són la base i el nucli d'aquelles que es traslladen a la resta de la societat. Conseqüentment, Confuci entén que l'arrel dels problemes socials que viu en la seua època s'originen a casa (Harwood 2011, 58). La societat, segons Confuci, és tan sols l'extensió de l'amor que sentim al nostre entorn familiar, fent de les relacions en què es basa l'ordre social, la que hi ha entre pare i fill la més important. La manera d'honar al pare es basa en seguir les seues mateixes accions, tot i que açò sempre depèn de la qualitat virtuosa de les accions del pare; però és així com el Mestre Kung col·loca el major pes moral sobre l'Emperador, considerant-lo així el pare de la societat a qui han de seguir tots els seus 'fills' (Stevenson i Haberman 2001, 58). Veiem ací la postura que ocupa l'exemple dins la societat oriental. Tanmateix, aquesta jerarquia ampliadora de les dinàmiques al nucli familiar no és tan estranya en una societat que vertaderament es considera emparentada; les dinasties regnants, però, ho estaven realment mitjançant matrimonis amb la línia sanguínia governant anterior, com és l'exemple dels Zhou amb la dinastia Shang, justificant així la seua autoritat. D'aquesta manera s'explica al llibre *Historia de la China Antigua*:

El principi de família, bàsic en l'estructura política, social i religiosa tradicional, es manté baix els Zhou, tot i que amb certes modificacions. La descendència divina dels nous

governants és garantia del seu poder; el culte als reis divins, els seus avantpassats, serà vèrtex de les seues creences i cults (A. Montenegro 1974, 192).

La noblesa, per la seua banda, es caracteritzava per ser hereditària i tenir possessió del feu o de certes terres. L'oligarquia governant en els distints feus de la Xina del moment també argumenten el dret de sang per considerar-se descendents d'un avantpassat heròic comú, fent de tots ells una gran família. La lleialtat i fidelitat amb el rei eren sempre respectades, almenys de manera formal, deguda a la cultura de pietat filial i la vinculació familiar forta característiques de la mentalitat xinesa (Montenegro 1974, 216-222). La benevolència, en tot aquest esquema, és el principi que orienta totes les relacions descrites, des del nucli més petit (pare-fill) fins el més gran (governador-governat). Es reflexa així com aquesta virtut està present en allò que conforma la base de la societat, repetint-se l'estructura fins abarcar a tota la població. Una volta entesa la manera d'organitzar la societat seguint una sèrie de relacions piramidals, cal entendre la benevolència com un acte d'amabilitat amb nosaltres mateixa que es reflexa immediatament en la manera en què tractem als qui ens envolten. Si ens tractem el millor possible, tractarem als qui estan al nostre voltant d'igual manera, perquè no té sentit fer als demés el que no voldríem que ens feren a nosaltres, i sí tractarem a la resta en la manera que ens agrada que ens tracten. Durant el període dels Regnes Combatius, tot i no perdre's el sentiment de germanor entre els xinesos, sí es perd l'argument de sang conforme la meritocràcia guanya importància. És així com la noblesa és gradualment substituïda pel funcionariat meritocràtic, trencant un privilegi ancestral i introduint una incentivació a la formació intel·lectual dels qui podien permetre's-ho (Montenegro 1974, 219-222). La meritocràcia va suposar un gran canvi en l'estructura sociopolítica que seguia la societat xinesa, i la va apropar un poc més a la igualtat entre individus i oportunitats, ara basades en l'educació. Evidentment, aquesta afirmació s'ha d'agafar amb pinces, perquè ni aquella societat es va tornar immediatament equitativa per a tots ni el funcionariat burocràtic funcionava correctament baix els requeriments estatals per ocupar posicions públiques (Montenegro 1974, 221), però sí va suposar un avanç respecte l'estratificació característica de la societat estamental. El confucianisme, per la seua banda, també defensa la idea d'igualtat (per suposat, no aplicable a dones), i la seua forta predilecció per allò acadèmic propícia el clima perfecte per formar una burocràcia majoritàriament confuciana (Stevenson i Haberman 2001, 68).

Tornant a les relacions que el confucianisme arreplega dins l'esquema de vassallatge, considera una totalitat cosmològica que es reflecteix en en totes les relacions, com ara les trobades entre els 5 elements (terra, aigua, aire, foc, ferro), els 5 punts cardinals (Est, Oest,

Nord, Sud, Centre), els colors, les virtuts, els sabors, els aliments... En totes aquestes relacions, cal saber trobar l'equilibri per tal de disfrutar-les moderadament. La moderació és aplicable a tots els aspectes de la vida, de la mateixa manera que Aristòtil identifica la necessitat d'ella per arribar a l'hàbit i, conseqüentment, a la virtut. És també aquest equilibri el mateix trobat al *dao* (道), traduït com a *camí*, que és el resultat de l'equilibri i la màxima veritat que podem trobar en la vida, segons el taoisme. Tot i ser una base fonamental en qualsevol aspecte del confucianisme, el mateix concepte es pot traduir per moderació o per lleialtat, i ambdós són necessaris per dur a terme totes les relacions, especialment aquelles humanes. El concepte de *zhong* (lleialtat), escrit 忠 en xinès tradicional, s'arregla alhora dins la virtut de la confiança (信 en xinès tradicional, *xin* en pinyin), i s'encarrega de descriure el sentit de responsabilitat que comporta ocupar el lloc corresponent a cadascú dins els diferents nuclis socials. És en la relació entre aquests tres conceptes, en principi tan diferenciats, on resideix l'harmonia natural de les coses. Confuci destaca aquesta idea al llarg del seu treball, i si complim amb les nostres obligacions dins la posició social assignada i ens mantenim lleials, la confiança que els demés depositen en nosaltres es prova sola. Aquesta seguretat, per tant, aporta una estabilitat que garanteix l'harmonia i fluctuació correcta de les relacions. Confuci desmunta tot el valor occidental donat a la retòrica, raonant que si allò que es diu no es correspon amb el que es fa, no pot haver-hi confiança. Senyala aquesta falta de confiança generalitzada com a un altre dels problemes fonamentals de la societat xinesa, perquè si una societat perd la capacitat de contar els uns amb els altres, perd la seua base.

Argumenta Confuci que l'essència de tot està en les relacions entre les coses i els homes, però mai en l'individu només. L'individualisme, com l'entendem a Occident, va ser importat durant l'Edat Moderna i resulta ser un element totalment aliè a la cultura xinesa, col·lectiva per excel·lència. Aquest sentit comunal es recolza fortament en la pietat filial (*xiao* en pinyin, 孝 en xinès tradicional), que Confuci descriu com la base d'altres virtuts com ara la benevolència. L'equilibri que es busca en totes les relacions i el compliment d'obligacions morals respectius a la condició assignada conformen el contingut d'aquesta virtut, la qual descriu el fort sentit de respecte i honor que presenta la societat oriental en quant als seus majors o autoritats en defecte. L'obediència, la disciplina, i els modals són alguns dels trets que conformen aquesta virtut. El *wu lun* és un concepte utilitzat per descriure els 5 tipus de relacions humanes que embarquen aquest equilibri, i continuen respectant-se fidelment hui dia en la societat asiàtica desenvolupada sota la influència del confucianisme. Aquestes relacions són d'emperador a súbdit, entre pare i fill, home i dona, de germà major a germà menor, i també s'aplica a les amistats. En totes aquestes s'ha de trobar i viure l'equilibri,

respectant cadascú la posició i obligacions corresponents per mantenir-lo, i no procedir d'aquesta manera seria faltar al principi de pietat filial. El que en Occident podríem entendre com una relació desigual, el confucianisme ho entén com el compliment del paper social assignat a cadascú i la pràctica activa d'una de les virtuts que porten al Camí dels Savis (Chesneaux i Bastid, p. 3).

Continuant amb les virtuts confucianes més destacables, la propietat tal i com l'entén el confucianisme és molt diferent a la idea occidental que podem tenir. *Li*, o 禮, dicta les normes socials i maneres en què ens hem de comportar en relació a la resta, sempre depenent de la nostra posició social. Per posar un equivalent, *li* parla dels modals a seguir en una societat molt ritual. És una manera de respectar l'harmonia natural de l'univers, i ens ensenya com hem de complir amb el nostre rol assignat. Es pot considerar una manera de respectar la jerarquia i l'ordre social que planteja la pietat filial. La propietat, per tant, requereix de l'observació de rituals i tradicions en diferents contextos, un pas previ a la repetició dels mateixos que conforma una part gran del procés d'educació. Així, basada en la pietat filial, la propietat confuciana marca la manera en què hem de tractar la nostra família, les nostres amistats, i la resta de relacions que establim en la societat. Aquesta virtut, junt amb la benevolència, són identificades com a fil conductor en l'estructura ideològica de l'Estat confucià (Yao 2000, 26). Una clara exemplificació de la propietat confuciana es pot trobar en l'aplicació que Dong Zhongshu proposa del confucianisme a la política durant la dinastia Han, moment en què va esdevenir la doctrina ortodoxa de l'Estat xinès. Segons Zhongshu, el govern s'ha d'ocupar de ser l'exemple moral per als governats, però tots -no tan sols l'Emperador- estan subjectes al decret superior que obliga a actuar moralment per l'harmonia (Stevenson i Haberman 2001, 53). Les bases d'un bon govern, per tant, han de tenir en compte la responsabilitat mutua que existeix entre el Cel i els humans, i crear la comunicació addient perquè l'harmonia universal no es trenqui. La població ha d'estar subjecta al que dicte l'Emperador, qui en aquest punt suposa un simple intermediari entre la gent governada i la Llei del Cel, ja que aquest està alhora subjecte al decret superior abans mencionat. Prenent els *Analectes* com a base teòrica i, en especial, la idea de la 'Gran Unitat' proposada en la crítica feta per Gongyang Gao, proposa la necessitat d'unificar Cel-Terra-humanitat per preservar aquesta harmonia, mentre que el yin-yang compleix el paper de motor equilibrant d'aquestes relacions. Quan aquesta harmonia en l'hàbitat s'aconsegueix, l'estat de *feng shui* (pràctica adoptada del taoisme) apareix i influeix positivament sobre totes les coses. Al contrari, si l'ordre no és l'adequat, sorgeixen els problemes i conflictes. Es tracta d'una visió ni monista ni fixista: tot fenomen social o natural presenta sempre dos aspectes oposats però

complementaris i interdependents. És aquest joc altern i recíproc el que dóna al món el moviment (*dao*), i sense dites tensions entre extrems mai no es podria trobar el punt mig virtuos (Chesneaux i Bastid 1972, 3-4). El paper de *li* ací té a veure amb la justificació de l'autoritat: com el Cel té autoritat sobre l'Emperador i aquest és el representant del Cel en la Terra, serà ell qui tinga autoritat sobre els governats. Com hem vist abans, les relacions es van reproduint a escales més menudes dins la societat, fins arribar a l'autoritat del pare sobre fill, i de l'home sobre la dona. És necessari respectar i practicar la propietat en cadascuna d'aquestes relacions per mantenir l'harmonia de l'univers, ja que si falla a qualsevol nivell, acaba desembocant en el mal i el caos dins la societat, com si d'una piràmide fràgil de cartes es tractara (Yao 2000, 83-86). És per aquest motiu que es considera que una societat ja no funciona correctament quan l'home deixa de tenir autoritat sobre la dona, el fill perd el respecte pel seu pare, i el súbdit no està sotmès al que dicta l'emperador. Açò pot passar si, per qualsevol motiu, una de les dues bandes de la relació no està d'acord amb la manera de relacionar-se, i açò pot tenir origen tant en el mal exemple de qui ostenta l'autoritat com en el fracàs de practicar la propietat de qui no està en la posició de poder. Per últim, Zhongshu també fa èmfasi en l'errada d'exercir autoritat mitjançant la força i el càstig; si aquesta no s'aplica via l'educació i els exemples correctes, serà responsabilitat del pare/Emperador/home per no haver emprat la propietat de manera correcta (Yao 2000, 85).

En acabant, la justícia tanca aquesta presentació de virtuts bàsiques en el confucianisme. Escrit 義 en xinès tradicional i pronunciat *yi* a partir de la transliteració pinyin, la justícia o rectitud que tracta la doctrina confuciana es refereix a l'actuació moral personal en allò que considerem el correcte. Actuar així atorga integritat a qui ho practica, perquè també tracta el compliment de les obligacions personals, aquest cop des de la perspectiva d'adherir-se als principis morals de cadascú. Prendre decisions que vagin d'acord al que considerem correcte o just compleix amb la conducta ètica considerada per cada individu, i s'ha de reflectir en allò que fem en el nostre dia a dia per dignificar els nostres comportaments. Aquesta virtut té un fort component d'intuïció, ja que depèn de cadascú i no té per què adaptar-se a la conducta ètica d'altra persona, però per això la propietat ens indica quina és la moral a què la nostra societat s'atén i no deixa al criteri individual tota la llibertat de decisió que podria incloure. Tot i així, la justícia juga en el pla personal, i requereix desmuntar els prejudicis que pugam tindre sobre situacions concretes per saber com procedir una volta es coneixen tots els factors importants; va un pas més enllà del simple compliment de les normes socials.

Molt lligada a les virtuts de benevolència, justícia, i propietat, la saviesa (*zhi* en pinyin, 智 en xinès tradicional) és la base amb què s'han de practicar els rituals i les virtuts per arribar a

l'objectiu últim del confucianisme: l'excel·lència (*de xing*, 德行). Mentre que la primera part de la paraula (德, *de*) fa referència a la personalitat moral i l'excel·lència que la pràctica constant de les virtuts aporta, el segon caràcter (行, *xing*) ocupa la dimensió conductual i la pràctica d'aquest coneixement. En conjunt, representen la combinació que dona la fórmula per arribar a l'excel·lència confuciana, que fusiona un estat ideal d'ètica interna (propietat) i d'actuació conseqüent (justícia). Confuci es considera la personificació suprema d'aquest estat ideal de saviesa, en allò que en filosofia clàssica s'anomena *sage*. Per entendre la correlació de les virtuts exposades junt amb la saviesa que condueix a eixe estat d'il·luminació, Larry D. Harwood segueix el paper que l'exemple juga en aquest procés. Confuci parla molt de *junzi*, un concepte que designa una personalitat moral ideal baix la qual reuneix característiques com la integritat, la sinceritat, la humilitat, i l'autodisciplina, valors que veiem reflexats en les virtuts exposades anteriorment i que Confuci les considera essencials per qualsevol savi, estigui en una posició de poder o no. A diferència d'Occident, Herrlee G. Creel (citada per Harwood 2001, 56) estableix la comparació entre la finalitat que adquirir coneixement té dins una societat confuciana, que és desenvolupar la virtut o bondat, front a la visió que Francis Bacon associa directament entre coneixement i poder. Aquesta visió, molt menys materialista de base, culmina en un sentit últim utilitari, ja que el savi i els beneficis materials existeixen amb la finalitat de millorar la vida conjunta i mai la de l'individu de manera aïllada. Partint d'aquesta base, el savi existeix per als demés, i el bé comú queda sempre per damunt de qualsevol dret individual, perquè resulta més important restaurar l'harmonia social que donar la raó a qui corresponga. Per això, les penes solen ser més rituals per exemplificar quins comportaments no s'han de donar mai, i no tant càstigs individuals o premeditadament dirigits a l'ofensor. La tortura, per exemple, era molt popular, en ocasions extesa a la família del sospitós (Chesneaux i Bastid, 7-8).

Seguint aquest pensament, té sentit que l'exili siga pitjor que la mort, ja que lleva el dret al soterrament familiar, negant així l'exercici de pietat filial. El confucianisme, en la seua arrel més humanística, entén a l'humà com un ésser emmotllable a qui se li pot ensenyar (mitjançant l'educació) o inculcar (mitjançant la imposició) la moralitat. Davant aquestes dues opcions, Confuci insisteix en la major efectivitat de crear una consciència ètica significativa en vegada de forçar les lleis als individuals. D'aquesta manera, serà cada persona la que es considere responsable sobre les seues pròpies accions i decisions d'acord a una moral ensenyada, en vegada de suposar un contrapunt rebel que cal reprimir constantment per no desencadenar el qüestionament de les lleis morals establertes. Lligat a aquesta idea, Stevenson i Haberman defineixen la filosofia confuciana com una filosofia

deontològica, emfatitzant que si la manera en què s'ha arribat a certs fins viola els principis d'integritat i/o honra, no són mitjans dignes de contemplar (Stevenson i Haberman 2001, 49). Per aquest motiu, ser savi consisteix a entendre el deure amb els demés, i per conseqüència un líder efectiu ha de ser savi. El cultiu moral constant resulta necessari per entendre i aplicar els principis ètics d'allò que fem, i açò permet una mobilitat ideològica que poques altres doctrines recull: mentre qui governe tingui bones intencions, inspirarà un exemple positiu als governats, els qui (a l'igual que el líder) creuen en les mateixes lleis que estableixen i no tenen la necessitat de forçar-les sobre ningú. La creativitat pròpia d'un sage no es correspon en cap cas a la d'un estratega polític, ja que és la seua perspectiva única i diferenciada la que aporta riquesa i diversitat a la societat que governa. Per arribar a la saviesa, Confuci destaca la pràctica regular i constant de les virtuts, remarca l'aspecte acadèmic que l'educació adquireix dins la corrent, i recorda el respecte amb què s'han d'observar els rituals, els quals descriuen el tipus de saviesa que tenien aquells antics reis tan venerats.

Confuci va establir les bases de la corrent tradicional que porta el seu nom, però era la seua voluntat que els seus deixebles i els acadèmics posteriors a ell les arplegaren, difongueren, ampliaren, i reformularen. El mestre Kung no tan sols va recollir la història i coneixements de la cultura xinesa tradicional, sinó que va proporcionar les ferramentes per la seua extensió i evolució constants (Harwood 2011, 57). Ell es va convertir en la figura on s'encarnaven les virtuts definitòries de la corrent, i la trajectòria que va experimentar al llarg de la seua vida va marcar el camí a seguir com el Camí Confucià per arribar a la Llei del Cel i la Terra. Va fer, doncs, d'aquest camí una via a l'abast de qualsevol, ja que ell era un humà amb qui tota persona es pot identificar, i no un ésser superior inabastable. La 'tradició del *ru*' es sintetitza en el seu humanisme, els deures i obligacions per l'harmonia universal, i el respecte pels rituals i tradicions del passat. A més a més, el racionalisme que la caracteritza la dibuixa dins un marc acadèmic i pragmàtic, tant per aquells que mitifiquen la figura de Confuci en la vessant religiosa de la disciplina com per als qui no ho fan en la vessant filosòfica (Yao 2000, 25). Aquesta dualitat, però, es discuteix al pròxim subapartat.

Religió o tradició filosòfica?

De les màximes contradiccions que es presenten a l'àmbit acadèmic que estudia el confucianisme, el dubte sobre si s'ha de considerar una religió o una tradició filosòfica és dels més complexos que podem trobar. El confucianisme s'ha anat adaptant a les polítiques i demandes socials que han anat sorgint al llarg de la evolució en la seua història, i s'ha vist

reforçat per aquests o afectat de manera negativa, tenint que recórrer a aplicacions més flexibles o dogmàtiques segons ocasions per poder sobreviure (Yao 2000, 4). Si és una religió o una filosofia roman una de les grans preguntes que planteja aquesta doctrina. En qualsevol cas, molts la consideren una disciplina reformadora de la moral i el pensament polític (Montenegro 1974, 271). Una de les primeres referències acadèmiques que es fan sobre el confucianisme com a doctrina religiosa es pot trobar en *Història de Jin*, un text històric oficial que cobreix la història de la dinastia Jin (266 d.C. - 420 d.C.) recopilada per l'historiador d'origen mongol Toqto'a en l'any 1343, sent aquest ministre de la dinastia Yuan (1279 - 1368). Tot i amb això, el confucianisme va ser considerat simplement una doctrina més de l'època en què va aparèixer, junt amb les demés escoles de pensament de l'era *baijia* (les Cent Escoles). Posteriorment, com l'Imperi Xinès es va establir baix el poder de la dinastia Qin els quals basaven la seua estratègia política en la corrent filosòfica legalista, es va produir una intensa persecució del confucianisme al llarg dels breus 15 anys de govern, donat que ambdues doctrines es criticaven mutuament i eren contràries (Montenegro 1974, 276). Amb l'arribada dels Han al poder, va ser l'Emperador Wu (141 a.C. - 87 a.C.) qui, a recomanació del filòsof Dong Zhongshu, va oficialitzar el confucianisme com la ideologia de l'Estat xinès (Yao 2000, 28). Aquest període es coneix com la 'Renaixença Confuciana', i Wu va anar introduint acadèmics confucians en posicions de poder i polítiques basades en principis confucians. Mentre que l'estatus del confucianisme va seguir sent el d'ideologia oficial de l'Estat en tres dinasties posteriors de gran rellevància (Tang, Song, Ming), els primers trets que podríem considerar religiosos vénen amb l'identificació de la corrent com a *jiao* (*ru jiao*). Aquest títol no té perquè associar-se amb res més enllà que el sentit acadèmic que *ru* proposa, però passa el confucianisme així a formar part (i per tant comparar-se amb) els 'tres *jiaos*': confucianisme, taoisme, i budisme. Més tard, al llarg de la dinastia Qing (1644 - 1911), l'acadèmic Kang Youwei va impulsar una reforma del moviment per transformar-lo en religió estatal, redactant la narració de com Confuci va crear el *ru jiao*, convertint així la seua figura en una venerada i la corrent filosòfica en la 'doctrina religiosa dels literats' (Yao 2000, 28).

Ara bé, si entrem detalladament en les connotacions que el terme *jiao* proposa, ens remuntem al pictograma original el qual descriu una mà sostenint un pal i pegant a un xiquet amb ell. El pictograma va desenvolpar en el caràcter 教, la primera part del qual vol dir educar i, la segona, és el caràcter emprat per la pietat filial (孝). Actualment, es tradueix *jiao* per culte, i simbolitza la manera en què els xiquets són rigorosament introduïts a la relació filial (Yao 2000, 28). *Jiao* implica un sistema d'observació dels rituals, disciplines de comportament, i

creença en les ensenyances dels fundadors de la tradició, i tot açò implica ser transmès pels qui ho estudien. La figura de Confuci a partir de que el confucianisme es va convertir en la ideologia oficial estatal es va començar a venerar i relacionar amb les activitats rituals religioses de l'Estat, ja que era vist com el 'Sage Perfecte' i el 'Mestre Antic', poc a poc mitificant una persona que ni tan sols creia haver creat cap doctrina nova. Amb la seua veneració i l'aplicació dogmàtica de les seues ensenyances, el nom *Kong jiao* (el culte de Confuci) es va popularitzar per referir-se a la corrent, enfatitzant que les ensenyances i la figura de Confuci són centrals en la tradició, i reconeguent el confucianisme com una escola distintiva amb una gloriosa tradició com a doctrina ortodoxa (Yao 2000, 29).

Tot i que Ninian Smart entén la dificultat de definir què és la religió, destaca 7 dimensions perquè els acadèmics puguin examinar tradicions particulars, com la pràctica ritual, les implicacions emocionals, la narrativa mística, la doctrina política, l'ètica i els principis legals, les institucions socials, i l'àrea material (Yao 2000, 30-31). Yao veu com el confucianisme va més enllà de ser un conjunt de valors en un grup de persones particular:

“Conté un programa sociopolític, un sistema ètic, i una tradició religiosa. Funciona com una ideologia subjacent i un principi rector que impregna la manera de viure en la Xina i influència les cultures de molts altres països del l'Est Asiàtic” (Yao 2000, 31).

Admet que la mil·lenària tradició evoluciona amb el temps i té una sèrie d'etapes, havent incorporat coneixements d'altres corrents i adaptant-se als canvis socials. Per poder plantejar el dubte que aquest apartat suposa en l'actualitat, s'hauria de fer un anàlisi exhaustiu de totes les revisions acadèmiques, extensions, interpretacions, i rols que el confucianisme ha tingut al llarg de la seua història. Ja que es tracta d'una tradició feta per arregar els coneixements del passat i estendre'ls a les generacions futures sense aturar el seu curs natural evolutiu, trobem a cada etapa una síntesi dels seus principis enfocada de manera distinta i aplicada a diferents dimensions. Tanmateix, Yao proporciona una visió dels elements més generals que serveixen de ferramenta per contextualitzar el confucianisme en relació a l'ètica, la política, i la religió.

Rule, citat per Yao, emfatitza els reptes que la tradició presenta per a les definicions establertes i acceptades de la religió, especialment pels qui la interpreten des de conceptes occidentals, i alhora sense oblidar les confusions que els deixebles confucians poden induir segons les seues pròpies conviccions religioses (Yao 2000, 38-39). Les opinions acadèmiques occidentals, doncs, es troben principalment dividides entre els qui discuteixen els seus trets religiosos i els qui ho neguen, a banda dels qui directament eviten declarar res al respecte. Yao tria l'autor Rodney Taylor per representar el primer grup. Taylor argumenta que, tenint

en compte el paper central que el confucianisme ha jugat quant fa al llegat cultural de la Xina, Corea, i Japó, a més a més de la dimensió central que els rituals han ocupat en la perspectiva tradicional, i la relació directa que s'estableix entre el Cel i la humanitat a mode de nucli religiós en qualsevol de les seues interpretacions, pot afirmar el confucianisme com una religió (Yao 2000, 40). D'altra banda, autors com Giles, (1915), Needham (1970) i Weber (1968) raonen la invalidesa de la doctrina dins el marc religiós basant-se principalment en la falta d'elements divins i supernaturals en la figura venerada, en aquest cas, Confuci. Giles identifica al mestre Kung dins una perspectiva acadèmica abans que religiosa; Needham, per la seua banda, insisteix en la falta d'elements supernaturals; Max Weber, en acabant, empra un imaginari col·lectiu marcadament occidental, afegint la indiferència que el confucianisme presenta respecte del pecat, la necessitat de salvació, i la falta de tensió entre naturalesa i divinitat (Yao 2000, 40). Per la banda dels acadèmics orientals que examinen la qüestió, tampoc triomfen en aclarir cap resposta tancada. El principal punt de confusió, però, resideix en les diferents connotacions que el concepte de religió té a occident front a orient. Emprant definicions arreglades de *The Oxford English Dictionary* i de les proporcionades per Fung (1961), Yao juxtaposa termes com 'devoció, fidelitat, pietat, afecte, i fe', front a 'dogmes, rituals, institucions, i supersticions'.

L'autor identifica altre motiu per aquesta confusió i, especialment, la raó per la qual occident li ha prestat molta més atenció de la plantejada en orient. Si bé el punt de partida per entendre la religió a occident es basa en la separació d'allò religiós i allò secular com a definicions antònimes, a orient aquesta divisió mai no ha existit ni ha sigut rellevant. Així, la visió religiosa que tenen sobre el món no té perquè distingir-se de les perspectives filisòfiques o polítiques que puguin tindre, i el mateix passa amb les altres corrents amb què conviuen, especialment el taoisme i el budisme dins el pes històric que suposen. Els termes amb què designen certes visions del món, com *dao* (camí), *jiao* (doctrina), o *li* (principis) engloben alhora perspectives filisòfiques, polítiques, ètiques, i religioses. Amb açò, conclou el motiu pel qual les tres tradicions han sigut capaces de conviure durant tant de temps, perquè l'individu pot identificar-se i seguir més d'una doctrina alhora o formar la seua creença agafant els elements que més interessin de cadascuna (Yao 2000, 41). A occident, tal fenomen resulta impensable.

Tanmateix, la majoria dels acadèmics confucians contemporanis argumenten que el confucianisme no ha de ser mai qualificat de religió. Entre les connotacions que el terme 'religió' té a l'idioma xinès, la part referent a supersticions juga un paper negatiu en les doctrines, especialment en el confucianisme pel seu distintiu tret acadèmic. Les tradicions

originals i antigues formulades pels sages arcaics són les considerades nobles i ortodoxes. Així, les ensenyances de Confuci, Lao Tse, o Gautama Buda són respectables i dignes d'ensenyar. Però, quan aquestes són corrompudes o malenteses, es converteixen en supersticions que involucren la creença en miracles, poders estranys, la reencarnació, i demés fenòmens que caracteritzen el que entenen com a cultes del taoisme, confucianisme, i budisme, negant així el component racional que distingeix totes tres tradicions i tornant-les un simple instrument de control de masses (Yao 2000, 41). Així com abans s'ha parlat de com l'escolar contemporani Kang Youwei va tractar d'establir el confucianisme com la religió estatal oficial, la majoria dels acadèmics estaven en desacord (Yao 2000, 41 - 42).

Mentre aquesta qüestió requereix d'una revisió a la definició mateixa de 'religió', l'ampliació d'aquesta s'ha anat expandint i remodelant al llarg dels segles XIX i XX, trencant amb la clàssica perspectiva limitada que hi havia en occident. Així, cada volta més acadèmics accepten el confucianisme dins el paraigües que el concepte pot acollir, i a orient també s'ha anat reconeguent si no la naturalesa de la doctrina com a religiosa específicament, almenys sí els trets religiosos que presenta (Yao 2000, 42). No hi ha dubte d'açò en les pràctiques que exerceix, no tan distants de les històricament acceptades que responen a un patró religiós; la contradicció mira en el marc teòric de la corrent, concretament en les dimensions humanístiques i racionals que la regeixen. Yao cita les idees de Hans Küng, qui troba tres vessals diferents de religions al món en els 'Grans Sistemes del Riu'. El primer tipus trobat, originat a l'orient pròxim, és de caràcter profètic, i inclou les religions abrahàmiques. Des d'orient pròxim fins la Vall d'Indo, el segon grup es caracteritza pel misticisme, i admet versions tant monoteistes com politeistes. Per últim, les religions que troba a la Xina i l'extrem oriental responen a un model associat amb el *sage* i la saviesa, acollint el taoisme, confucianisme, i la vessant xinesa del budisme (Küng & Ching, 1989; citat per Yao 2000, 43). Aquest últim model, Julia Ching el defineix com a les 'religions de l'harmonia', i distingeix entre aquelles que emfatitzen aquesta harmonia entre Déu (o el Cel) i l'humà (el cas del confucianisme), i les que generalitzen la relació entre allò diví i allò humà (com el taoisme, el neoconfucianisme, i el budisme mahayana). De qualsevol manera, insisteix en el confucianisme com a perspectiva humanística oberta a valors religiosos (Ching, 1993; citat per Yao 2000, 44).

En conclusió, el confucianisme en relació a la religió s'ha d'entendre més respecte de les dimensions religioses que presenta i no tant com una tradició religiosa en sí. Es distingeix per l'enfocament humanístic que presenta respecte dels assumptes religiosos, i és per açò que Yao ho defineix com una «religió humanística» (Yao 2000, 46). Si la religió s'entén des d'un

punt de partida teïsta, els acadèmics sempre fracassaran a demostrar els trets religiosos que presenta el confucianisme (Yao 2000, 44). Nogensmenys, comprenent que diferents tipus de religiositat humana existeixen, no és difícil trobar paral·lels dins aquesta tradició que alguns escolars utilitzen com argument per invalidar el confucianisme com a doctrina religiosa, com ara sacerdoci, església, sistema teïsta, text sagrat... (Ferm, 1976; citat per Yao 2000, 44). Agafant els tres principis que Yao proposa com a base del confucianisme, l'autor determina què fa d'aquesta una religió humanística. Aquests principis d'harmonia i unitat es donen entre la humanitat i el Cel, entre descendents i ancestres, i entre allò secular i allò sagrat (Yao 2000, 45). Són aquests l'objectiu últim que proposa el confucianisme, sempre orientats al benestar de la majoria. Identifica aquest com el sentit que aporta la doctrina a la vida i, tot i no tenir una perspectiva definida sobre la transcendència, sí proporciona les ferramentes per arribar a aquesta mitjançant el llegat, l'exemple, i el compliment d'obligacions socials basades en normes morals definides. És aquest altre dels papers que les religions compleixen de maneres particulars, i que el confucianisme no escapa de tractar. La dimensió pragmàtica torna a ressonar en aquest assumpte, quan cita Confuci en les *Analectes* que la manera de preocupar-se pel després el qual encara no podem conèixer comença per preocupar-se del present. Per últim, la creença que el confucianisme reflexa en el Cel i la seua llei són aspectes a tenir en compte pel seu tret espiritual. La manera d'arribar a l'excel·lència es basa en la consciència pròpia i l'autocultiu constants mitjançant el diari compliment d'obligacions, i Tu Wei-Ming identifica el sentit vital que el confucianisme aporta en la suma d'esforços individuals orientats a l'acte comunal com a objectiu últim (Tu, 1985; citat per Yao 2000, 46). La possibilitat de perfeccionament individual pel bé comú últim via l'esforç constant quotidià al llarg de generacions és, doncs, on resideix l'energia i el poder que emanen del confucianisme (Yao 2000, 47).

El Camí dels Savis

Yao dedica el tercer capítol del llibre a 'El Camí del Confucianisme' (pp. 139-189), i ens presenta l'aspecte més espiritual del confucianisme en relació amb l'objectiu últim que la doctrina aspira a influenciar en els seus seguidors. Recolzant-se en altres obres acadèmiques que estudien aquest concepte, divideix el Camí en tres dimensions, les quals abarquen cada aspecte de la vida humana en la Terra. Aquestes tres dimensions ocupen la visió metafísica que el confucianisme ofereix sobre el món, la comprensió de la Terra com l'enllaç harmoniós entre passat i present, i l'aproximació que presenta Confuci respecte de la humanitat perseguint la plena realització dels seus potencials. Totes tres dimensions de l'univers

comparteixen la mateixa naturalesa, i les relacions entre elles estan caracteritzades per ser harmonioses. Dins el *Llibre dels Canvis*, Yao troba els tres camins corresponents i els noms alternatius amb què es tracten: el Camí del Cel es coneix també com a *yin-yang*, el Camí de la Terra com a l'obediència i la firmesa, i el Camí dels Humans es pot identificar amb les virtuts de benevolència (*ren*) i de justícia (*yi*) (Yao 2000, 139). El concepte de *dao*, vist anteriorment i que vol dir camí, és una de les idees centrals en la perspectiva del món presentada pel confucianisme, i en ella troba el sentit de l'existència (Roetz, 1993: 101–3; citat per Yao 2000, 140). És feina dels savis confucians trobar la manera d'aplicar els principis que governen el Cel i la Terra a la societat humana, i és per això que el confucianisme descriu el Camí, el qual és aplicable a cada racó de l'univers (Yao 2000, 139-140).

Aquest concepte que venim tractant de descriure, Yao ho descriu.

“Entés com a tal, el Camí és el fonament d'un univers harmoniós, una societat pacífica i una bona vida, i sense ell la transformació de l'univers es trencaria, la societat humana cauria en el caos, i l'estat es debilitaria i col·lapsaria. D'acord amb la comprensió confuciana, el món està sustentat per, i estructurat al voltant de, tres conceptes últims, els quals també s'anomenen els tres poders de l'univers: *tian* (Cel), *di* (Terra), i *ren* (humans). Aquests tres poders treballen junts dins un cosmos orgànic de manera que el Cel, la Terra i els humans són l'origen de totes les coses. El Cel les genera, la Terra les nodreix i els humans les perfeccionen” (Yao 2000, 140).

La noció de *tianren heyi* descriu la unitat harmoniosa que existeix entre el Cel i els humans, sent aquest un dels principals arguments per aquells inclinats a pensar en el confucianisme com a doctrina religiosa. Mitjançant aquesta unitat entre les dimensions metafísiques i naturalístiques del Cel, i els aspectes socials i morals propis de la humanitat, s'extén la perspectiva confuciana sobre un enteniment orgànic de l'univers cap a l'esfera humana, adquirint així una naturalesa espiritual el camí de perfeccionament de les virtuts humanes (Yao 2000, 140).

Stevenson i Haberman descriuen i sintetitzen els passos a seguir per esdevenir *sage*, és a dir, per arribar a la saviesa (*zhi*). En aquests passos, alhora, trobem les solucions que Confuci proposa per solucionar el caos a què el món està sotmés. Per superar la tendència egoista d'obrar pel propi profit, Confuci suggereix 'obrar per res', és a dir, fer el correcte simplement perquè és el correcte, i per cap altra raó. Aquest concepte el trobem recollit amb accepcions un poc distintes en l'ètica formal kantiana, que Harwood examina en l'article mencionat en l'anterior subapartat. Aquesta actitud, alhora, pretén fer d'escut protector contra les decepcions de la vida, ja que la immutabilitat del Destí no pot conduir-nos al mal, sinó a situacions neutralment arbitràries. Amb indiferència i molta serenitat interior, trobem doncs l'ataràxia pròpia de Confuci, una línia de pensament compartida també pel budisme a més a

més que l'estoïcisme i prestada del taoisme, en el concepte de *wu wei* que tan influent resulta en l'aplicació política del confucianisme. Així, fins i tot quan no es reconega cap dels nostres esforços, mai no estarem descontents davant la certesa de que hem actuat correctament. La fe en el Camí del Cel, una volta combreguem amb aquesta indiferència, requereix de la independència dels resultats que es donen al món social: així doncs, Confuci no va aconseguir establir-se en una posició política, però no es va desanimar i va seguir tractant d'influenciar-la, senzillament perquè sabia que és el correcte. Ja que el Destí no corre al nostre conte, almenys la integritat moral la conservarem sempre, sent aquesta la única opció digna de ser perseguida i l'únic que importa, independentment de la popularitat que tingam (Stevenson i Haberman, p. 56).

Seguint el fil dels autors, quan parlen de lleis, distingeixen entre la política i la Llei del Cel. Mentre que la Llei del Cel ha de ser un imperatiu moral per al govern, és el Cel qui ja s'ocupa del benestar i abastament de la gent, recordant el concepte de *wu wei*, i limitant el paper del govern a ser l'exemple moral per als governats. Aquesta Llei l'han de seguir tots, no tan sols l'Emperador, amb l'apunt que aquest és l'encarregat de comunicar el Cel i la humanitat, i és aquesta tota la seua funció com a governant. Com tots estan subjectes al decret que obliga a actuar moralment per l'harmonia, el cultiu de la moral transcendental resulta necessari. És possible, però, desobeir la seua llei, remarquen Stevenson i Haberman. I és que hi ha coses que excedeixen el control humà, més enllà de la comprensió humana: presenten així la idea de Destí. Qualsevol esforç per canviar-lo serà en va, i és aquest esforç inútil i estúpid el que Confuci tracta d'evitar amb el *wu wei*, ja que no marcarem cap diferència en el resultat que el Destí té per a nosaltres sense importar quant lluitem contra ell. La Llei del Cel, a la qual ens podem conformar o no, i el Destí, que excedeix el lliure albir humà, conformen les dues fonts que modelen els nostres futurs. Ja que el Destí determina el benestar material que tindrem i suposa la desigualtat natural de condicions que Confuci argumenta hem d'acceptar, el més savi serà concentrar els nostres esforços en conèixer i seguir la Llei del Cel i la moralitat que ens disposa. Tot i amb això, sembla afirmar que, en certs àmbits, sí exercim la llibertat de la voluntat: encara que no tenim el poder de decisió sobre el nostre Destí, sí podem triar com viure qualsevol situació que aquest ens plantege, i aquestes maneres poden ser d'acord a la Llei del Cel, o no (Stevenson i Haberman 2001, 56). Si triem seguir-la, serà aquesta primera convicció la ens guie a aprendre sobre el Camí dels Savis, o el camí que aquells reis moralment exemplars d'època pretèrita ideal que tant fascinaven a Confuci delineaven amb els rites. Aquest Camí porta últimament cap a la conducta correcta, i es pot conèixer a través de l'estudi dedicat de les accions prèvies dels savis. Si bé aquests rites estan descrits en la

tradició, per arribar a ells el savi ha de tornar a aquesta. Tornar per poder assolir la perfecció humana en el present; veiem ací el motiu principal de que el confucianisme siga un tradició acadèmica. L'Escola confuciana, coneguda com a l'Escola *Ju* (especialista) observa els Sis Clàssics (*Lui Yi*) com a objecte central d'estudi. Confuci descriu a les *Analectes*: «Si et consagres a l'estudi, esperes la mort de la manera adequada» (D. C. Lau 1979, 12:13). És en el llegat del passat que podem trobar l'expressió del Camí dels Savis, el qual ens dona l'accés a una conducta exemplar que ens condueix a la perfecció moral. Conèixer el passat és, per tant, un element vital per l'excelència, i una empresa que expandeix la nostra naturalesa. És aquest el motiu pel qual la burocràcia xinesa estava formada majoritàriament per estudiosos. Si ens dediquem a l'estudi dels rites, entendrem el respecte que devem als nostres majors, i restaurem així el principi de pietat filial pel qual l'ordre social es manté. Amb respecte, Confuci descriu la rectificació dels noms com altra solució essencial, sent que si els noms i la realitat coincidiren, es recuperaria la confiança en tot i en tots. Si aquesta correspondència es perd, es perd l'essència de les coses que anomenem erròniament, extraviant així les implicacions concretes que constitueixen l'essència mateixa de l'objecte referit. Així, quan a Confuci li van preguntar sobre un 'bon govern', ell va contestar: «Que el governant sigui governant, que el súbdit sigui súbdit, que el pare sigui pare i el fill, fill» (D.C. Lau 1979, 12.11; citat per Stevenson i Haberman 2001, 58). Nogensmenys, la paraula i la disponibilitat són coses diferents: és fàcil emetre paraules però, si s'utilitzen per ocultar la veritat, el resultat serà el caos social. Confuci conclou que el noble que es cultiva a sí mateix és «digne de confiança en allò que diu» (D.C. Lau 1979, 1:7). El nom implica certes actituds i responsabilitats essencials, i sense aquesta no pot haver-hi confiança: la falta de correspondència és la definició de mentida. Conseqüentment, veiem que l'estudi dels rites (*li*) comporta la recuperació de la pietat filial (*xiao*), i aquesta al mateix temps rescata la significància de la confiança o lleialtat (*zhong*); l'estudi de la tradició, per tant, és el primer pas cap a la recuperació progressiva de les virtuts i, així, el restabliment de l'ordre social. Per últim, Confuci culmina l'acció a prendre per arribar a la benevolència (*ren*), la més important de totes les virtuts i la que ha de governar totes les nostres accions. La construcció constant d'aquesta s'aconsegueix aplicat a diari les quatre solucions aportades, i descriu com la manera de ser benevolent segueix estrictament tres passos. El primer, és aferrar-se sempre a la benevolència. Tenir-la sempre present, que sigui aquesta la virtut que determine tots els aspectes de la nostra vida, fins i tot el més mínim. Com podem saber, doncs, què és la benevolència? Seguint la 'regla d'or', contesta Confuci. En la pràctica, la benevolència tracta de considerar de manera equilibrada als demés i a u mateix, és dir, tractar als demés com

voldríem que ens tractessin a nosaltres, i no fer allò que no voldríem que ens feren. Així, el propi 'jo' es converteix en la mesura de la conducta decent. Per aquest mateix motiu, és possible ofendre als demés, simplement per desconèixer quina és la conducta adequada en certes situacions. Açò ens porta al tercer element: el coneixement dels rites. El coneixement és un component clau de les accions ètiques, com ja hem descrit abans. Hem de conèixer el comportament ritual correcte (*li*), ja que aquests són regulacions que governen l'acció: estan pensats per ensenyar als individus a actuar bé. L'educació moral, per tant, és la guia per l'acció que es troba més enllà d'aquella derivada d'emprar el 'jo' com a mesura de conducta, és la manera en què arribarem a conèixer la Llei del Cel, que és el màxim moral a què aspira el confucianisme (Stevenson i Haberman 2001, 56).

Observant aquestes regles, les persones trascendeixen l'interès propi. Els rites constitueixen regles tretes d'idees moralment perfectes dels savis passats, i ens orienten sempre cap a la perfecció. Aquests rites es troben recollits en els Clàssics, sent aquesta la raó per la qual tota l'atenció de l'estudi s'ha de centrar en ells. Una de les anàlectes més famoses de Confuci descriu com ell mateix va esdevenir un savi en el curs de la seua vida, mitjançant els passos especificats:

“Quan tenia quinze anys, estava entestat en aprendre; als trenta, contava amb una base firm; als quaranta, ja no tenia dubtes de res; als cinquanta, coneixia la Llei del Cel; als seixanta, tenia els oïts ben oberts; als setanta, era capaç de satisfer els desitjos del meu cor sense excedir-me” (D. C. Lau 1979, 2:4).

Després d'aquest llarg viatge, el resultat que troba Confuci és que comença a actuar espontàniament amb perfecta benevolència: es converteix en l'encarnació d'aquesta virtut, el màxim a què podem aspirar en vida. Aquesta benevolència és l'expressió externa d'un estat interior perfeccionat, fent de cada acció un exemple de perfeccionament per a qui exercite l'autodisciplina conscient fins que aquesta passi a ser inconscientment perfecta (Stevenson i Haberman 2001, 61-62). Des d'una perspectiva externa, l'acció benevolent natural d'un savi i la d'una persona autodisciplinada que segueix els rites semblen iguals, però el motiu intern és diferent. Així, la persona autosicplinada repetirà una sèrie d'accions estudiades modelades segons la benevolència dels savis, sent aquest el fi a què la persona autodisciplinada aspira mitjançant la constància. Aquest estat de benevolència natural i espontània Confuci l'identifica com a l'estat del 'noble', o el (*junzi*). Un mestre de música fa els mateixos moviments que l'estudiant, però el mestre ja no és conscient d'ells mentre que l'estudiant els segueix de manera mecànica i conscient (Stevenson i Haberman 2001, 61-62). Mengzi parlarà més extensament sobre aquest tema.

El confucianisme, com a ferramenta filosòfica, és una cadena d'accions morals perfeccionades que revelen a la gent ordinària el benevolent Camí dels Savis, creant a més exemples morals per aquells que no estiguin involucrats en la tradició elitista dels estudis textuals. És així com Confuci vol fer present a tota la societat l'exemple dels savis, una cosa que ha de ser observada i seguida per tots en la seua opinió, i és aquesta la manera de govern més correcta que el confucianisme proposa. Confuci creu fermament que, si tothom seguira aquest Camí, la societat sencera es transformaria radicalment solucionant tots els problemes que ell al·lcança a observar. Aquesta primera intenció es correspon amb la creença de Confuci de que qualsevol pot realment aplegar a ser savi, creant la il·lusió de que critica l'accés restringit i elitista del bé suprem tan sols a aquells que es puguin permetre l'estudi acadèmic dels llibres. Però, si ens fixem en l'estructuració de les passes necessàries per arribar al Camí dels Savis, es tracta d'una tradició que tanca dins de sí mateixa l'elitisme que rebutja, per no parlar-ne de la concepció conservadora i arraigada que relaciona amb la figura del noble, en aquella època encara heretat de sang (Stevenson i Haberman 2001, 62, 68). Aquest conservadurisme resumeix les tres úniques coses que mereixen veneració en la vida: la Llei del Cel, els grans homes, i les paraules dels savis. Aquesta veneració, però, es constitueix d'una barreja entre témer i respectar, conceptes molt assolits i similars en la cultura confuciana però no tant en l'occidental. Un dels àmbits més evidents on açò es pot observar, per exemple, és en l'ensenyança o en la relació dels joves respecte dels seus majors o, més concretament, de la manera en què els pares eduquen als fills. Aquesta pietat filial ha de tnyir cada passa descrita dins el Camí per esdevenir savi (Stevenson i Haberman 2001, 53). Per finalitzar aquest subapartat, Yao recorda que són els individus els responsables de practicar el Camí en la seua pròpia vida, sent cosa de cadascú si extenem o restringim l'alcanç d'aquests ensenyaments, si manifestem la Llei del Cel o la ignorem (Yao 2000, 139-140). És aquest l'esforç actiu que hem de fer per esdevenir savis, i que tant Mengzi com Xunzi discuteixen en les seues obres.

Els clàssics del confucianisme i la tradició acadèmica

Com ja hem mencionat anteriorment, el confucianisme es defineix per ser una tradició acadèmica, a més de filosòfica i potser religiosa. Amb els motius explicats dins el subapartat respectiu al Camí dels Savis, entenem la importància de l'estudi dels rites. Yao descriu els clàssics en què es centra l'estudi de la tradició com els fonaments en què el pensament confucià es va formular i compleixen la funció de guia comportamental, tot i recordar-nos

que no podem calificar els clàssics com l'encarnació de la civilització humana (dins un marc global), però tampoc seria just declarar que són inútils i opressius (Yao 2000, 48). Sabent l'impacte que té el passat en la doctrina confuciana, els criteris de conducta moral i acció política presentats en els clàssics s'estableixen única i exclusivament amb referència a l'experiència passada, i és per això que més importància recau en els llibres canònics confucians i pre-confucians, considerats la doctrina original. Per aquest motiu, escriure història ha estat un acte polític summament important, sempre marcat per un caràcter acumulatiu molt accentuat i reforçat per la difusió primerenca. Chesneaux i Bastid argumenten així que la figura del governant no és intocable, doncs el confucianisme té plena confiança en el desenvolupament natural de les fases dins una dinastia o un govern concret. Sempre hi ha un període d'ascens, d'estabilitat i creixement socioeconòmic, i els símptomes precursors de la caiguda, així com passava amb totes les coses vivents, totes les relacions, i tots els events existents. Així doncs, quan el govern presenta signes precursors de la caiguda inevitable, la revolta per acabar amb l'establert i substituir-ho per poder restaurar l'ordre social en sintonia amb el còsmic, es considera legítim i beneficiós. Aquest principi permet la rectificació i ajustament, i cobra gran pes en el govern confucià, però també pot resultar perillós perquè exclou qualsevol idea de progrés dins el conjunt de la societat. (Chesneaux i Bastid 1972, 5).

Es coneix com als Quatre Llibres i Cinc Clàssics (四书五经) la compilació de textos més influents del confucianisme, en la formulació de filosofia i, conseqüentment, de la cultura xinesa. Es consideren les bases de la disciplina. Els Quatre Llibres (四书) són els texts composts després de la mort de Confuci, probablement per deixebles i membres de la seua família com els seus néts, i estableixen les bases del pensament confucià original de cara als futurs acadèmics. *El Gran Aprenentatge* és el primer llibre que trobem en aquesta llista, text el qual explora el caràcter moral i la cerca del coneixement com al camí personal designat per assolir l'harmonia social. *La Doctrina de la Mitjanja* el segueix, on es tracta la importància de la moderació, l'equilibri, i el balanç propis de l'harmonia, en tots els aspectes de la vida incloent la conducta moral, el govern, i l'autocultiu. En altres paraules, aquest llibre parla sobre el *dao* com a idea central en la filosofia confuciana. En tercer lloc, les *Analectes de Confuci* són la col·lecció d'ensenyaments i conversacions atribuïdes a Confuci, i tracta una sèrie de temes relacionats amb l'ètica, l'educació, les relacions socials, i el govern. Per últim, *Menciús* desenvolupa la filosofia política i moral de Confuci, emfatitzant el seu propi punt de vista sobre la naturalesa humana i el cultiu de les virtuts morals. Està elaborat a partir dels ensenyaments i diàlegs de Mengzi, un dels més notables deixebles confucians i

objecte central d'aquest treball. D'altra banda, els Cinc Clàssics (五经) són compilacions de llegendes, contes, i textos antics de dubtosa procedència, en ocasions recollits pel mateix Confuci, que són allò en què el Mestre es va basar per començar a desenvolupar la seua doctrina. El primer text s'anomena el *Llibre dels Canvis*, també conegut com el *Llibre del Yi*, i és un escrit filosòfic que explora els principis dels canvis, de l'equilibri, i de l'harmonia universal dins la vida dels humans. El segon, el *Llibre de la Història*, conté registres històrics, documents, i discursos de la Xina antiga, servint així com a font històrica de guia moral i política per als governants. El *Llibre de la Poesia*, per la seua banda, es considera una col·lecció de poemes antics i cançons que proveeixen coneixements de diversos aspectes de la vida, com l'amor, la naturalesa, la moralitat, i les relacions socials. El *Llibre dels Rites*, de gran importància en la constitució del Camí dels Savis, tracta les cerimònies rituals, l'etiqueta, i les normes socials, aportant l'orientació necessària pel comportament correcte, la jerarquia social, i els procediments rituals. Finalment, els *Annals de Primavera i Tardor* són una crònica històrica dels esdeveniments ocorreguts durant el període de la Primavera i la Tardor (770 a.C. - 476 a.C.) en la Xina antiga, i dibuixa una sèrie de lliçons ètiques i judicis morals que podem concloure arrel aquests fets històrics. Els tres últims llibres es solen atribuir a Confuci com autor (Yao 2000, 57-67).

El text més fonamental que podem trobar a tota la tradició són les *Analectes*, també anomenades *Lunyu*, i constitueix la font més fiable de les idees confucianes originals, tot i ser una compilació pòstuma feta pels seus deixebles i no escrita pel propi Confuci. A continuació, veiem alguns passatges directament extrets de la compilació realitzada per D. C. Lau (1979), una de les traduccions angleses més valorades i autoritatives en el camp, per tal de reflectir bibliogràficament algunes de les idees anteriorment exposades al subapartat primer del treball.

Respecte al govern virtuós, veiem: «El Mestre va dir, “La llei de la virtut pot ser comparada amb l'estrella Polar, la qual encomana l'homenatge de la multitud d'estrelles sense deixar el seu lloc”» (D. C. Lau 1979, 2:1). Segons aquest vers, el bon governant ha de saber mantenir l'autoritat i els respecte cap a ell mentre dirigeix la resta de persones.

Respecte a la importància que té realitzar els rituals havent masteritzat abans les sis arts amb l'estudi previ, tenim: «El Mestre va dir, “Estimula't amb les Odes, pren posició en els rites i perfecciona't mitjançant la música”» (D. C. Lau 1979, 8:8).

Com sabem, la veneració als reis passats és central en la doctrina confuciana. Del culte als antics reis Zhou, diu: «El Mestre va dir, “Els Zhou tenen una cultura resplendent, tenint davant seu l'exemple de dues dinasties prèvies. Jo em dec als Zhou”» (D. C. Lau 1979, 3:14).

Troblem el motiu pel qual Confuci decideix no seguir avant com a polític, argumentant alhora que no deixa en cap moment de fer política.

Algú va dir a Confuci, «Per què no prens accions en el govern?» El Mestre va dir, «El Llibre de la Història diu, “Oh! Simplement sent un bon fill i un bon amic dels seus germans pot un home exercir influència al govern.” Fent açò, l’home està, de fet, prenent part en el govern. Com pot haver-hi cap qüestió en la seua influència al govern de manera activa?» (D. C. Lau 1979, 2:21).

Veiem el sentit pragmàtic típic del confucianisme, oposat al pensament metafísic característic del taoisme. En aquest passatge, Confuci explica perquè no ens devem preocupar per la mort o demés coses que escapen el nostre control.

Chi-Lu va preguntar com devien ser servits els esperits dels morts i dels déus. El Mestre va dir, «Ni siquiera ets capaç de servir un home. Com vas a servir els esperits?» «Puc preguntar sobre la mort?» «Ni siquiera entens la vida. Com vas a entendre la mort?» (D. C. Lau 1979, 11:12).

Quant fa a l’autogovern relacionat amb els resultats del govern mitjançant l’exemple i no la força, Confuci menciona la vergonya com la clau per l’autoconsciència.

El Mestre va dir, «Guieu-los amb edictes, mantingueu-los a ratlla amb càstigs, i la gent comú es mantindrà apartada dels conflictes però no tindrà cap vergonya. Guieu-los amb la virtut, mantingueu-los a ratlla amb rites i, a banda de sentir vergonya, podran transformar-se» (D. C. Lau 1979, 2:3).

Per emfatitzar la importància del correcte ús de la llengua en els temes abstractes i polítics, Confuci explica el desenvolupament catastròfic que pot tenir lloc si no es té en conte aquesta dimensió del llenguatge dins la formulació d’idees.

Quan els noms no són correctes, el que és dit no sonarà raonable; quan el que es diu no sona raonable, els assumptes no seran exitosos; quan els assumptes no són exitosos, els rites i la música no floreixen; quan els rites i la música no floreixen, els càstigs no són proporcionals als delictes; quan els càstigs no són proporcionals als delictes, la gent comuna no sabrà on posar la mà o el peu. Així, quan el savi anomena alguna cosa, s’assegura de poder emprar-la en un discurs, i quan diu alguna cosa s’assegura que siga practicable (D. C. Lau 1979, 13:3).

En aquest vers, Confuci explica de manera més gràfica com ha de funcionar el govern mitjançant l’exemple, sense importar quina ideologia domine sempre i quan les intencions siguin bones i orientades a fer el bé.

Administrant el teu govern, quina necessitat tens de matar? Simplement desitja el bé en tú i la gent corrent serà bona. La virtut del noble és com el vent; la virtut de l’home xicotet és com la gespa. Deixa el vent bufar sobre la gespa i, de segur, aquesta es curvarà (D. C. Lau 1979, 12:19).

Per últim, veiem fins a tres passatges que tracten sobre com el camí del Cel està manifestat en la saviesa dels antics reis-sages, i és per açò que la doctrina de Confuci emfatitza l'estudi de la tradició, perquè localitza en ells l'estil de vida correcte que hauríem de seguir tots. El primer dels texts parla sobre l'harmonia i com aquesta constitueix la millor de les maneres de governar:

Yu Tzu va dir: «De les coses que aporten els rites, l'harmonia es la més valuosa. De les maneres dels Antics Reis, aquesta és la més bella, i es segueix d'igual manera tant en assumptes grans com xicotets» (D. C. Lau 1979, 1:12).

Seguidament, destaca quina és la finalitat del confucianisme i d'aquest estudi exhaustiu: «Tseng Tzu va dir, “El Camí dels Mestre consisteix a fer el millor possible i en utilitzar-se a u mateix com a mesura per guiar als demés. Això és tot”» (D. C. Lau 1979, 4:15).

En acabant, Confuci aclara la diferència entre ser un bon home i governant, i tenir fama:

El terme “superar-se” descriu un home qui és correcte per naturalesa i aficionat a allò correcte, sensible amb les paraules dels demés i observador de les expressions en les seues cares, i sempre conscient de ser modest. Aquest tipus d'home està inclinat a superar-se siga servint a l'Estat o a una família noble. D'altra banda, “ser conegut” descriu un home qui no té dubtes sobre la seua pròpia benevolència quan tot el que fa és posar-se una màscara de benevolència desmentida pels seus actes (D. C. Lau 1979, 12:20).

Aquests clàssics han estat estudiats i comentats per acadèmics confucians durant segles de desenvolupament doctrinal, i han jugat un paper clau en la formació del pensament confucià, els principis ètics, i els valors socials que podem trobar actualment en l'est asiàtic. Continuen sent vists com a texts essencials per poder comprendre el confucianisme i, per tant, el llegat cultural de la Xina i els països influenciats.

Diferents interpretacions del confucianisme

Per introduir la comparació de les dues interpretacions del confucianisme que aquest treball tracta, cal veure de quin punt es parteix respecte de la informació que Confuci proporciona i de l'entorn sociohistòric en què tenen lloc ambdues perspectives. S'entén generalment que l'objectiu final del confucianisme és ajudar a la gent a esdevenir savia, seguint els passos que Confuci ens lliga mitjançant les *Analectes* i trobant el nostre lloc al Camí dels Savis, com exposat en l'anterior apartat. Per a Confuci, totes les persones són sàvies en potència, perquè tenen accés a la realitat última de la moralitat del Cel seguint l'accés a l'educació i l'esforç constant. També, tots tenen la capacitat de cultivar la virtut per posar-se a sí mateixos en harmonia amb la Llei del Cel, tenint açò com a recompensa o resultat l'experiència subjectiva de l'alegria i la tranquil·litat, el tipus d'il·luminació última que ofereix el confucianisme (Stevenson i Haberman 2001, 56). Nogensmenys, Confuci opina que el savi és un ésser prou infreqüent, i atribueix açò a la raó per la qual tots els éssers humans viuen en un estat lamentable. Culpa la situació de desestabilització política i les lluites freqüents a aquesta falta de savis i al fet de que la gent està oblidant la seua tradició passada, però deixa oberta la pregunta sobre si aquesta és una situació causada pel malestar del món en què ell mateix va créixer o si, pel contrari, és aquest el motiu pel qual el món no funciona i l'harmonia universal no flueix (Stevenson i Haberman 2001, 55). Confuci afirma que tots els éssers humans són iguals en allò fonamental, és a dir, en l'essència, sense que açò repercuteixi als diferents rols socials assignats, tal i com podríem pensar d'acord al concepte d'igualtat que hi ha en la societat moderna. Evidentment, tota proposta plantejada en aquest treball i des de la perspectiva confuciana, exclou deliberadament el sexe femení. És aquest el motiu pel qual pensa que qualsevol pot esdevenir savi, ubicant l'única diferència en les nostres maneres de ser: «El Mestre va dir: “L'home de rectitud està en harmonia amb la resta. Com podrien els homes de rectitud ser descurats en el seu tracte amb la resta?”» (D. C. Lau 1979, 17:2). Si els homes són rectes i segueixen fermament les virtuts confucianes, resulta en l'harmonia interrelacional i general, deixant l'única diferència en el caràcter individual de cadascú. La idea de que som mal·leables, inacabats, impressionables, i de que ens modelem constantment segons els nostres entorns (els quals determinen significativament el nostre caràcter), obri espai a l'aproximació que presenta respecte de la *tabula rasa* postulada per Locke, de no ser pel decidit talent que Confuci observa en tots els éssers humans per esdevenir savis, una inclinació iniciament positiva. És per aquest motiu pel qual resulta d'extremada importància

la figura a seguir moralment en aquesta corrent, ja que desenvolupa un paper fonamental en la construcció de la vida humana ideal (Stevenson i Haberman 2001, 51-52).

De qualsevol de les maneres, el caos anàrquic i l'egoisme són les conseqüències naturals que troba Confuci en aquesta falta d'harmonia extesa entre els humans. Quan les relacions són inapropiades dins la família, la falta de respecte i autodisciplina es generalitza a la resta de la societat, tal i com ja hem vist. Si els individus són corruptes, extenen la seua mala voluntat per la societat, faltant a l'harmonia de l'univers. Confuci assegura que, un fill que es comporta rectament, estranyament tindrà la inclinació de faltar als seus superiors, i aquesta és tota menció que fa sobre la inclinació que Mengzi i Xunzi tracten després. En el cas de Confuci, però, no ve d'arrel; parla d'una inclinació d'algú que ja sap ser bon fill, tractant més l'hàbit que corregeix l'impuls que no la naturalesa moral humana en sí. És molt important entendre que no fa quasi ninguna menció de la seua pròpia perspectiva respecte d'aquest tema, ja que serà el motiu pel qual neixen postures filosòfiques tan diverses amb la mateixa base comú en els seus deixebles. No arriba mai a aclarar ni especificar si la naturalesa és bona i s'ha de preservar i cultivar amb cura, o si és roïna i necessita ser corregida o reformada; aquest serà el punt de partida en la posterior juxtaposició de les figures de Mengzi i Xunzi. En tot cas, Confuci centra els seus esforços en l'entorn en què l'individu creix i en les relacions que es donen, conclouent que quan un individu o societat no posseeix una cultura acuradament treballada, està en risc de tornar-se desastrosa (Stevenson i Haberman 2001, 68-69).

L'entorn sociohistòric de Mengzi i Xunzi: etapa dels Regnes Combatents

Tot i no especificar quina visió té sobre la naturalesa moral humana, Confuci destaca com l'entorn sociopolític afecta dins la formació del caràcter individual. Tant Confuci com Mengzi i Xunzi van viure durant èpoques històriques molt agitadaes, amb constants conflictes armats, pobresa, crueltat, i inestabilitat política. Montenegro aporta una breu síntesi del panorama en què tant Mengzi com Xunzi contextualitzen les seues teories.

Baix la segona meitat de la dinastia Zhou, anomenada els 'Zhou Orientals' (770 a.C. - 221 a.C.), es succeïren dues etapes de violència creixent. La primera, coneguda com l'època dels Hegèmoms (770 a.C. - 441 a.C.) o també denominada l'era de la Primavera i la Tardor, inclou el període de vida de Confuci, qui va viure en l'estat de Lu. En aquests segles, una Xina notablement feudal i separada en estats (o feus) de terres cedides per la dinastia governant a aquells nobles que els van ajudar a arribar al poder, va viure la pèrdua progressiva d'autoritat

del rei Zhou fins la mera reducció al simbolisme religiós. En cada estat, els prínceps governants van anar adquerint més poder dins les seues pròpies fronteres, mentre vivien una militarització exponencial els excèrcits respectius. Cal destacar que aquesta etapa s'inicia després que poblats bàrbars fronterers ataquessin la capital Zhou i derroquessin al rei d'aquell moment, tot i que no estaven en posició ni en condició de conquerir els estats xinesos penetrats i resultant en la retirada posterior al saqueig. És per aquest motiu que la reestabilització de la dinastia va costar encara més cessions de terres a l'oligarquia feudal, resultant en una pèrdua quasi absoluta del poder Zhou. Els excèrcits a cada feu i les polítiques interestatals es van començar a gestar de manera seriosa, competint cada volta més fort entre ells per demostrar ser qui mereixia el control de la Xina. Durant aquest període, els símptomes de la decadència en l'estructura estamental de la societat agafen ritme, fent-se evidents. Confuci ja va viure una etapa de crisi, si recordem com l'era de les Cent Escoles neix en reacció a la crisi social. Atribueix la gradual pèrdua del respecte entre xinesos, considerats germans ètnics i raó per la qual les guerres entre ells mai no eren d'extermini, al trencament de l'harmonia universal abans mencionada. El rei, en l'època en què ell vivia, ja no tenia potestat militar, econòmica, o política, produint-se el desbancament del sistema de vassallatge, un sistema on es reflecteix a la perfecció el *wu lun* dictat per la pietat filial confuciana. El mestre Kung, com hem vist abans, veia l'arrel d'aquest caos en el fracàs de la relació primordial entre pare i fill. És aquesta pietat filial la única que prevenia les annexions entre territoris que batallaven. Cada príncep tenia el seu propi excèrcit, cort, i govern, a imitació de la que el rei Zhou tenia oficialment, i competien de manera cavalleresca com podem trobar a l'Europa feudal també. El títol ostentat pels Hegèmoms (*Po*) correspon en la traducció a 'compte', i reservaven el de *Wang* únicament per al rei. No obstant, aquest era dels últims bastions que es respectaven. Les lluites i aspiracions d'unificació imperial que hi havien es basaven en la germandat que sentien entre ells, considerant-se els civilitzats front als poblats bàrbars a les afores, sobre els quals no tenien mesures militars tan restrictives com amb aquells estats que acceptaven com a civilitzats, i aplicaven pràctiques de guerra pel bé de la sinització que no havien d'imposar en els seus germans. Els conflictes militars d'aquesta època tenen com a objectiu últim «[S]er l'autèntic representant de la pura i més antiga civilització xinesa», com Montenegro assenyala (1974, 199). Seguint les ànsies de poder de cada estat, aquestes guerres van perdre tot respecte moral o etiqueta social (*li*) per passar a ser d'extermini i dominació, que es dona sense cap reserva al següent període històric.

La sèrie de conflictes armats que es succeïren entre el 441 a.C. i el 221 a.C. corresponen a l'època dels Regnes Combatius, etapa en què tant Mengzi com Xunzi van viure. Va ser aquesta una de les èpoques més violentes de la història xinesa, distingint-se perquè l'equilibri que restava entre els estats agermanats es va perdre de manera definitiva, i les victòries militars no suposen tan sols una pugna simbòlica i ritual pel poder o prestigi, sinó que s'inicia un procés d'annexionament territorial. Van ser els estats de Qin, al vall de Wei a l'interior occidental de la Xina, i el de Chu, al vall Han abarçant la banda oriental, els que major creixement van tenir. Tot i que ambdós reuneixen característiques bàrbares i civilitzades alhora, situant-los a cavall entre els dos estats de desenvolupament, els primers van abanderar la seua ambició imperial atribuint el seu llegat tradicional. La seua expansió i dominació baix la idea de la lluita entre la Xina civilitzada (ells) i la Xina bàrbara (l'estat de Chu) va jugar al seu favor, unificant els estats que anaven derrotant per engreixir les seues files i complir amb la missió de civilitzar la resta de territoris, amb la finalitat d'establir un govern justificat i predilecte. Açò no només va funcionar en els estats xinesos, sinó també en els bàrbars que els envoltaven perseguint l'oportunitat de formar part d'un sistema major a ells, un poc similar a com l'antiga Roma es feia amb el servei i submissió dels bàrbars circumdants. La sinització va jugar un paper fonamental a la unió de la Xina en el sentiment, que va culminar amb l'Imperi Xinès: ser considerat i reconegut com a xinès era motiu d'orgull. No obstant, no va ser tan sols l'estat de Chu l'enemic de Qin; aquest tan sols va ser el principal per la seua posició geogràfica i per ser dels últims a caure. Qin va haver de fer front fins a sis estats en desenvolupament similar, entre els quals trobem Han (la dinastia que va destronar els Qin només 15 anys després de la fundació de l'imperi), Zhao, Yan, Wei, i Qi. Un dels principals motius que van conduir a Qin a la victòria va ser la falta d'unificació de forces per part d'aquests estats, pel simple motiu de que no es volien aliar amb ningú sinó governar ells mateixos. La brutalitat de les guerres i l'expansió fronterera que es produeix per part dels estats dominants cap a les afores resulta en l'introducció de noves idees i cultures a l'imaginari col·lectiu xinès, agravant així la crisi de principis tradicionals que venien vivint. El respecte que quedava per la dinastia regnant es perd definitivament, quan els *Po* oficialment prenen el nom de *Wang*. Canvis profunds a nivell de desenvolupament tecnològic, estratègic, i administratiu responen a les creixents demandes que l'estat bèl·lic permanent requereix al llarg d'aquest període.

De les corrents filosòfiques més populars en aquells segles, el confucianisme no destacava. L'estat de Qin, per la seua banda, basava la seua estratègia política i la seua organització social segons el legalisme. Aquesta corrent va assumir la necessària però impopular tasca

d'inscriure les lleis en calderes a l'abast de tothom, és a dir, de produir un codi gravat al que tot un grup de persones es pugui atènyer. És aquest el pas de les costums a la llei escrita, establint una autoritat orgànica, estricta, i severa. L'escrit *Han Fei Tse* (288 a.C. - 233 a.C.) és la major recopilació de lleis feta per l'escola legalista, on es registren totes les lleis que dictaven la conducta de la població segons la tradició xinesa. Tot i ser un codi prou estricte i sever en quant al tipus de càstig que es podia arribar a rebre per certs delictes, i tindre la inconveniència de ser lleis fixes, els legalistes consideraven que les lleis imposades eren suficientment sàvies com per ser duradores alhora que considerades amb l'evolució constant de la societat, i així poder adaptar-se sempre junt amb el govern a aquests canvis. Per als legalistes, un bon govern sap moderar les passions i els desitjos, i la manera d'aconseguir l'ordre social és mitjançant càstigs i recompenses i no l'educació o potenciació individual. La manera de governar més addient per als legalistes era el que més tard Hobbes, Locke o Rousseau anomenen 'contracte social', veient l'única mediació possible entre governants i governats unes lleis legítimes on ambdós estan compromesos amb el sistema que habiten. El principi de pietat filial desapareix dins aquest raonament, sent l'única corrent en desafiar-ho de les Cent Escoles. Açò suposa un canvi radical en la manera de relacionar-se del govern amb la gent, sobretot tenint en compte que va ser la mentalitat i manera d'operar legalista la que es va imposar a l'imperi xinès. La instauració del legalisme en la política i educació va significar la persecució activa del confucianisme pel seu fort caràcter tradicional, tot i que basava les lleis en la tradició xinesa. El legalisme, però, advertia sobre els perills de no canviar-les conforme la societat mutava, menyspreant la defensa que el confucianisme tenia sobre la preservació de la noblesa de sang i les tradicions intactes, trobant en elles la restauració de l'ordre mitjançant la pietat filial. Alhora, aquesta afirmació resulta prou contradictòria si mirem altre dels principis de govern impulsats pels legalistes, i és que opinaven que tot poder s'havia de concentrar en la figura del rei, qui dicta totes les lleis sense ajuda de cap ministre. Aquest era un altre punt distant del confucianisme i, mentre s'entén la intenció de centralitzar la direcció governamental en una sola persona a l'estil maquiavèlic per reduir els esforços i doblar l'efectivitat, no aclaren mai com es justifica l'ascens d'un rei al poder i tan sols es parla del seu aspecte autoritari pel bé de l'individu i la societat. Heretat del taoisme, veuen a l'home com un ésser malvat amb necessitat d'una força coercitiva per tal de controlar-lo, fent del sobirà una figura omnipotent i una llei promulgada inflexible, front al bon exemple en què el confucianisme insisteix. Ens trobem doncs, amb una escola que s'autodenomina *Fa Kia* (la riquesa nascuda d'Àsia), amb un govern controlador i inflexible que proposa un marc d'acció per al governat basat en la competència en vegada de la

cooperació i la confiança, justificat mitjançant l'al·legació d'una naturalesa humana pessimista. Tanmateix, la unificació i govern de la Xina es tornen inqüestionables una volta s'instauren al poder, tot i defensar la necessitat de fer evolucionar les lleis conforme avança la societat. El legalisme, com ara vorem, és una de les principals influències de Xunzi, el qual va tenir molt més èxit que la seua contrapartida a l'hora de la creació de l'imperi, pocs anys després de la seua mort. Tota la informació i reflexions exposades es basen en el llibre *Historia de la China Antigua* (Montenegro 1974, 189-239, 281-283).

Sabent de quin context sociohistòric i filosòfic parteixen les doctrines d'ambdós pensadors, la comparació i discussió posteriors sobre la naturalesa moral humana troben un marc de comprensió establert. En els pròxims subapartats, les perspectives de Mengzi i Xunzi s'expliquen en detall per entendre les postures defensades i les bases teòriques considerades en cada cas.

Mengzi

També pronunciat Mengke en xinès tradicional (孟軻) o Mencio en espanyol, va viure a l'estat de Zou entre el 371 a.C. i el 289 a.C. i representa l'ala idealista sobre la naturalesa humana dins del confucianisme. La seua visió va arribar a ser considerada ortodoxa dins la tradició confuciana, esdevenint així la normativa per a gran part de la cultura xinesa a la llarga tot i patir un rebutjament inicial (Montenegro 1974, 276). Com el seu pensament inicial sobre la naturalesa humana és positiu, la seua interpretació es classifica com espiritual, front al racionalisme que Xunzi defensa. Així doncs, podem determinar la filosofia de Mengzi com una escola de pensament dins el confucianisme, la qual s'enfoca en el cultiu moral, la naturalesa humana, i la recerca de l'harmonia social. Alguns dels aspectes claus que caracteritzen la filosofia de Mengzi inclouen la bondat inherent de la naturalesa humana, la importància del cultiu moral i la millora virtuosa per alinear-se amb els principis morals de conducta, el destacament de quatre inclinacions morals, el rol de les influències externes en la configuració de la personalitat particular, i la relació directa entre la pietat filial i l'harmonia social.

D'acord amb Mengzi, els humans són bons en efecte. Tots tenim una llavor inherent al nostre interior, que ens inclinarà naturalment a fer bones accions al llarg de la nostra vida, enteses aquestes baix allò que el confucianisme considera moralment correcte. La base de la seua interpretació es troba en el cor humà: tots tenim un cor pensant, compasiu, un 'regal del Cel' (Stevenson i Haberman 2001, 63). El llibre *Mencius* (2009), traduït la sinòloga Irene Bloom i

editat pel filòsof especialitzat en confucianisme P. J. Ivanhoe, recull una col·lecció de idees i ensenyaments de Mengzi presentades de manera acadèmica i accessible. Dins el llibre 6, Mengzi discuteix diversos aspectes relacionats al cultiu moral i la millora personal, específicament tractant ‘El Desenvolupament de la Cultura Moral’ o ‘El Gran Ensenyament’. Al llarg del llibre, Mengzi ofereix punts de vista, anècdotes, i ensenyaments sobre com els individus poden cultivar les seues virtuts morals, perfeccionar la seua personalitat, i contribuir així a una societat més harmoniosa. Aquest llibre es subdivideix en A i B. El capítol A tracta sobre Kao-tzu, un filòsof contemporani seu del qual tot el que sabem ve de mà de la crítica a què Mengzi el sotmet, emprant les seues bases com a punt de partida per il·lustrar les seues pròpies propostes sobre el cultiu moral. Kao-tzu, per la seua banda, argumenta que la naturalesa humana és intrínsecament indiferent, sent la moralitat un afegit artificial a l’aspecte humanístic. Aquest il·lustra la seua perspectiva sobre la naturalesa humana comparant-la amb l’aigua: així com aquesta no té preferència per fluir cap a l’Est o cap a l’Oest, la moral humana no mostra preferència ninguna per allò bo o roí. Mengzi replica que potser l’aigua no tingui cap inclinació cardinal, però sí en quant anar cap amunt o cap avall; així com els humans són bons de manera innata, l’aigua sempre fluirà cap avall (Bloom i Ivanhoe 2009, VI. A. 2, 121). El llibre 2A està temàticament molt relacionat al 6A, i en ell trobem el vers 6 el qual parla del cor i les quatre llavors que alberga, les quals donen pas a les quatre virtuts més destacades per Mengzi. El cor defineix la nostra humanitat essencial, i és aquest el receptacle de quatre llavors que tots portem a dins i que, si no s’obstaculitza el seu creixement i s’alimenten amb molta cura, donen com a resultat quatre virtuts confucianes cardinals. Aquestes llavors són la compassió, que dóna lloc a la benevolència; el pudor, que dóna lloc al sentit del deure; la cortesia, que dóna lloc a l’observància dels rites; i el sentit del correcte i de l’incorrecte, que dóna lloc a la saviesa (Bloom i Ivanhoe 2009, II. A. 6, 35).

Amb la pràctica de les virtuts confucianes, Mengzi troba el camí cap a la revelació de la nostra llavor de bondat, reflexada en la humanitat i empatia com a potències naturals de cadascú. A partir d’eixa base i amb la pràctica específica de la justícia (*yi*), podem desenvolupar una sèrie d’hàbits quotidians que ens porten al Camí dels Savis. La manera en què Mengzi identifica aquesta llavor de bondat és recolzant-se en un únic punt de partida: la compassió. Així com en la introducció del confucianisme hem vist que *ren* (仁) és descrit per Confuci com allò que entenem per benevolència, en el cas de Mengzi el marc de significat ens dibuixa una traducció més propera al concepte de compassió. Reprenent el passatge 6 del llibre 2A vist anteriorment, trobem en el mateix l’exemple exacte en què Mengzi argumenta la compassió com a prova final de la bondat humana comú a tots. En l’exemple, fa servir una

situació hipotètica on un xiquet està a punt de caure dins un pou. Mengzi afirma que, qualsevol persona davant aquesta situació, sentiria natural i immediata compassió pel xiquet, i correria a ajudar-lo abans siquiera de pensar en els beneficis pròpis que aquesta acció podria portar-li. Afirma que es tracta d'una intenció pura i mai dirigida a mostrar res a la resta. Per suposat, com aquesta és l'única prova amb què compta per demostrar la naturalesa benigna de l'humà, pateix molta crítica posterior, ja que tot i ser possible que tinguéssim el mateix impuls principal, podríem avaluar internament quins beneficis propis extreuríem en decidir ajudar o no. Aquest impuls natural el veu comú a qualsevol individu i personalitat, sense fer menció de possibles balanços morals que les nostres ments puguin processar des del moment que ens adonem de la situació i l'acte d'ajuda en sí. Mengzi, però, es nega a pronunciar-se al respecte perquè per a ell tan sols importa eixe primer impuls de rectitud desinteressat i la naturalitat amb què es presenta en qualsevol. Addicionalment, en el llibre 1B passatge 7, Mengzi discuteix la importància de la compassió i el seu rol en incentivar l'harmonia social i la conducta ètica. Emfatitza que la compassió deuria guiar les nostres interaccions amb els demés i servir com a fonament del comportament moral, al·legant que el sentiment de culpa i vergonya que ens pot aportar prendre les decisions incorrectes són en sí motivació suficient per seguir el camí que distingim com acertat moralment. Una consciència intranquila pot pesar molt més que el plaer de fer eleccions immorals, i Mengzi té fe plena en aquest sentiment i raonament que creu fermament compartim tots els humans. És aquesta consciència i coneixement innat moral el que ens diferencia als humans de la resta d'animals, convertint-nos en éssers superiors; Mengzi no es refereix tant a la capacitat de raonament ni de filosofar, sinó més bé a la humanitat amb què estem dotats. Discuteix que els individuals deuriem estendre la compassió no tan sols a la família immediata, sinó també als estranys, demostrant així cura i preocupació pel benestar de totes les persones seguint el patró relacional que designa la pietat filial (Bloom i Ivanhoe 2009, I. B. 7, 20-21).

Tot i amb això, Mengzi coincideix amb molts filòsofs en que l'humà és un ésser viciat pel desig (Bloom i Ivanhoe 2009, VI. A. 7, 125-126). Aquest amenaça amb subjugar les quatre llavors que defineixen la nostra naturalesa moral superior. Per tant, si no es cultiven i empren, aquestes llavors es poden viciar. Per Mengzi, a l'igual que per Confuci, tots els humans són igual, i la diferencia es troba en allò que 'captura' els seus cors naturalment bons. Si bé som tots iguals i són les situacions del nostre entorn aquelles que influeixen en el desenvolupament de la nostra moral, Mengzi tracta en profunditat com aquestes condicions ens poden potenciar o corrompre:

En anys d'abundància, la majoria de la gent jove té els mitjans per ser bons, mentre que en els anys d'adversitat, la majoria d'ells es tornen violents. Açò no és qüestió d'una diferència en les capacitats natives enviades pel Cel sinó que és cosa del que aclapara les seues ments (Bloom i Ivanhoe 2009, VI. A. 7, 125).

La menció específica que fa sobre la gent jove es podria interpretar com l'èmfasi posat sobre la virtut de propietat (*li*), i com és possible que estigui referenciant el trencament de l'harmonia arrel de la falta de respecte i deferència cap als majors o personalitats d'autoritat. Com a resposta a les múltiples crítiques que va rebre per la seua ingènua fe en la humanitat, i la pregunta recurrent «Com pot ser, aleshores, que viscam en un món tan ple de persones roïnes prenent decisions cruels?», Mengzi va excusar-ho amb l'efecte que poden tenir experiències traumàtiques o negatives en general. Les situacions adverses que tenen lloc en un món més bé arbitrari poden tornar aquesta bona intenció inicial en sentiments de venjança o desig per danyar. Fins i tot els instints de supervivència més bàsics ens poden convertir en éssers egoïstes, però açò no és res personal, tan sols la nostra voluntat més animal per sobreviure. Aquest és el motiu pel qual davant aquestes adversitats, hem de reconèixer què és el bé i què és el mal, com a éssers morals que som, per poder fer-ne una decisió conscient, i serà açò el que ens faça bones persones.

Dins el context en què Mengzi va créixer que ja hem vist anteriorment, l'anomenaven idealista amb raó. Insistia en influenciar la política en una època tan regirada per tal de produir un vertader canvi, un canvi en què ell tenia plena confiança. Creia en un 'govern humà', una primitiva traducció del concepte *renzheng*, mitjançant el qual es prevenia la guerra siquiera d'ocòrrer. Aquest tipus de govern segueix majoritàriament les bases que Confuci estableix d'acord al principi de pietat filial, ja que un bon líder ha de ser seguit per ser un bon exemple i no perquè imposi la llei. Les hipòtesis de Mengzi són prou simples, i expliquen la seua oposició a l'autoritarisme, ja que el control de la població mitjançant la força i la imposició tan sols resulta en sentiments de ira que condueixen a la revolta contra el poder establert, creant així un estat feble viciat amb conflictes interiors. La violència, assegura, no és mai la solució; així doncs, la seua es caracteritza per ser una visió obertament orientada a la democràcia. Dins el llibre de Montenegro es recullen els punts amb què Lin Yutang sintetitza els sis extrems de les idees democràtiques proposades per Mengzi. El primer punt, defensa que tots els homes són iguals, tombant així el regnat per dret diví a falta de justificació. Com hem vist abans, si quan les coses van bé la gent és bona però quan van mal són malvats, qui governe ha de saber proporcionar les situacions addients per poder treure la rectitud en la gent. El segon punt cobreix al poble com la base de l'Estat, situant-lo com el més important d'un país i, el governant, el menys important. Aquest últim, per tant, es deu

completament al seu poble. En tercer lloc, col·loca el poble com a jutge principal, ja que ell mateix s'autoregula deguda la seua pluralitat. Així doncs, algú que governa amb un únic argument d'autoritat indiscutit pot fàcilment estar corromput. Quant fa als interessos del govern, insisteix en que deu atendre sobretot al bé comú i tractar el poble com si fossin els seus propis fills, reproduint així una relació basada en la pietat filial. Per continuar, aclara que l'Estat deu prioritzar assegurar al poble els mitjans d'existència necessaris, perquè si açò no és així el cor dels individus es corrompra i no podran cultivar-se, conduint a la pèrdua d'harmonia en la societat. Per últim, concreta que el poble té dret al just 'regicidi', és a dir, que té dret i potestat a destronar un governant roí. La figura del conseller, per tant, era la més important, ja que tenia la capacitat de corregir al príncep abans que s'arribe a aquest punt (Montenegro 1974, 277-278). Com podem vore, aquesta fe que Mengzi té en la bondat humana en sentit estès i col·lectiu, resulta en un tipus de govern on el poble ha de confiar els uns en els altres, cooperar entre tots, i autorregular-se. És aquesta l'essència última de la democràcia, i sense aquesta perspectiva positiva de la naturalesa moral humana mai no podria proposar tal sistema, perquè no hi hauria cap tipus de confiança en les capacitats i intencions dels qui ens envolten. Com els principis del confucianisme els entén com universals, també cau a mans de les autoritats assegurar que s'amplia l'esfera d'influència més enllà de les fronteres de la Xina. Baix la premisa de que tots els humans són igual de capaços, fins i tot els bàrbars han de rebre aquesta educació i moral. Serà aquesta, al cap i a la fi, la que inculque els deures morals amb relació subordinació - solidaritat que deuen als demés i al govern. L'educació mencionada inclou quatre dimensions, les quals hem vist en el subapartat del Camí dels Savis, i són responsabilitat de cada individu per conuiu en la societat: observar rites, sotmetre's a l'ordre establert, respectar les autoritats polítiques/socials/familiars, i acceptar la desigualtat natural de les condicions (Chesneaux i Bastid 1972, 10).

En acabant, l'èmfasi per esdevenir *sages* en Mengzi també el trobem incorporat en la virtut de la propietat (*li*), recordant així la importància de la pietat filial per poder arribar al camí d'autocultiu i completar la nostra transformació personal i a nivell de societat. Qualsevol que segueixa aquest camí rigorosament és propens a convertir-se en savi, i aquesta condició es dóna de manera potencial en tots els humans (Yao 2000, 75). Mengzi no va escriure cap obra, però els seus ensenyaments estan recollits en textos oficials compilats pels seus deixebles en el que hem vist com a *Mengzi* o també anomenat *El Llibre de Mengzi*. Ací trobem 7 llibres que tracten diferents dimensions de la seua doctrina, i aquesta compilació sí s'ha convertit en un clàssic filosòfic del confucianisme front als escrits de Xunzi. Les seues idees, com hem

vist abans, parteixen en gran mesura de la contraposició dels seus arguments contra els d'altres pensadors, és a dir, realitzant una crítica com a base inicial. Entre aquestes crítiques, trobem la que fa a Mozi per la seua filosofia utilitarista, front al cultiu moral de les virtuts que Mengzi planteja dins els objectius a què el seu estil de vida apunten, en pos de seu desenvolupament d'aquestes. En la que fa a Yang Zhu, un hedonista que anava en contra del bé comú per perseguir el plaer propi, Mengzi el califica d'egoista, ja que entén el desenvolupament de virtuts individuals amb la finalitat de trobar una harmonia social conjunta. Respecte de l'escola de Gongsun, es pronuncia per criticar que l'enfoc metafísic i paradoxal que tenen va en contra dels aspectes pràctics del cultiu moral. Finalment, tot el referent a l'educació i manera de governar proposat pel legalisme va en contra del que Mengzi suggereix seguint les bases del confucianisme.

En general, la filosofia de Mengzi i els seus ensenyaments proporcionen orientació per als individus en el seu camí de millora moral, i estableixen les bases per crear una societat justa i harmoniosa.

Xunzi

També escrit com a Xun Kuang en xinès tradicional (荀子) o Hsun-tsé en espanyol, va viure a l'estat de Chu entre el 313 a.C. - 238 a.C.. Xunzi representa l'ala realista de la visió de la naturalesa humana dins la tradició filosòfica del confucianisme, i va ser el major oponent de Mengzi. A diferència d'aquest, Xunzi va tenir un triomf inicial amb la creació de l'imperi baix la filosofia legalista, la qual va influenciar en gran mesura les seues doctrines tot i venir d'una tradició filosòfica perseguida per l'estat de Qin. Aquesta influència es reflexa majoritàriament en les idees autoritàries de govern proposades per ambdues corrents. Tot i això, les seues idees van perdre pes posteriorment quan Dong Zhongshu va popagar les doctrines confucianes aplicades al govern de la dinastia Han, i la visió negativa general de Xunzi sobre la maldat humana no concordava amb alguns principis proposats (Carnogurská 2014, 3-25). Xunzi es presenta en les seues obres no només com un especialista en ètica brillant, sinó que també com un filòsof únic i oponent polític dels representants del poder estatal contemporani d'aquell temps. Defensa sense pudor les propostes de l'ètica confuciana per dirigir l'estat, i suposa una crítica original i un oponent intel·lectual fort a tota la filosofia de l'herència que marquen els 200 anys de l'època daurada filosòfica a la Xina. Dins els seus escrits, dedica el segment 6 a criticar els 12 filòsofs més influencians d'aquell temps, criticant la doctrina confuciana la qual defensa que l'únic correcte en aquesta vida ve donat

pels rituals i principis de Confuci. Quant fa a la dimensió metafísica de l'humà, Xunzi combrega amb la visió presentada pel taoisme, una de les seues principals corrents d'influència, comparant la naturalesa immutable del yin-yang amb la idea que el confucianisme ofereix sobre el curs inexorable del Destí (Carnogurská 2014, 3-25).

Per entendre millor l'organització i estructura de la recerca bibliogràfica respectiva a Xunzi, veiem a Eric Hutton, un sinòleg de renom i un dels tres principals referents consultats a occident per citar l'obra de Xunzi, el qual recull i tradueix els texts que el filòsof va produir. En la introducció, aclara que l'obra inicial que deixa Xunzi es compon de fins 322 seccions, però Liu Xiang (77 a.C. - 6 a.C.) les va reorganitzar i reduir fins establir 32 capítols, estructura la qual ha perdurat en l'estudi acadèmic del pensador (Hutton 2014, xviii). D'aquests 32 capítols, 27 es consideren escrits autèntics, i 5 apèndixs afegits pòstumament pels seus deixebles completen l'obra. Nogensmenys, a causa de divergències trobades entre l'estil i el contingut d'aquests 27 texts de base, acadèmicament es dubta o es nega completament la seua autoria originària. Dins els 32 capítols, Carnogurská distingeix 5 grups. Al primer, comprés entre els assajos 1-6, exposa la seua pròpia definició dels principis ètics bàsics i, consegüentment, les normes socials i legals necessàries per l'organització de la societat. El segon grup inclou els segments 7-16, i estan dedicats a l'organització política i jurídica de l'imperi, junt altres temàtiques sociohistòriques, econòmiques, i militars. El tercer grup conté les peces 17-24, i es dedica a temes filosòfics específics entre els quals trobem la seua teoria sobre l'essència moral humana. En acabant, els assajos 25-27 introdueixen poesia de Xunzi i una recapitulació del corpus del seu treball, mentre que els últims cinc tenen algunes anècdotes d'herois antics en l'història de la Xina (Carnogurská 2014, 3-25).

Xunzi va experimentar les últimes dècades de l'època dels Regnes Combatents, anys on la violència va arribar fins el seu extrem. Amb la desaparició de la cortesia feudal i del respecte entre germans es va donar l'execució de civils en massa, seguint un creixement exponencial del número de víctimes. Montenegro recull l'estadística on l'historiador Chao Yun Hsu va estimar el número de morts estimats en una de les invasions per l'annexió territorial amb data del 260 a.C., ascendint aquesta a un total de 450.000 persones, el que suposa més d'un 10% de la població total amb què la Xina contava en aquell moment (Montenegro 1974, 239). Aquest tipus de guerra va causar una commoció social radical i decisiva, i Xunzi no va ser cap excepció. La seua perspectiva, molt afectada anímicament per una situació sociohistòrica tràgica, es denomina naturalista i fa referència a un pronòstic més negatiu en general. La filosofia proposada per Xunzi desenvolupa una interpretació del confucianisme juxtaposada a aquella explicada segons Mengzi, argumentant que la naturalesa humana és malvada en

essència. Aquesta idea, després desenvolupada i defensada també per pensadors occidentals com Hobbes i Machiavelli (als qui Xunzi ha estat àmpliament comparat), troba la seua arrel en l'observància de l'ésser humà dins un hipotètic escenari primitiu (Yao 2000, 78).

Així com Mengzi defensa l'existència d'una (o quatre) llavors amb una inclinació natural cap al bé, i que cal cultivar-les perquè desenvolupen la potencial saviesa bondadosa que alberguen, Xunzi entén el paper del cultiu de virtuts com a mètode per canviar la inclinació natural dels nostres cors. Tan sols mitjançant la voluntat i el treball constants es podia fer callar aquesta llavor malvada i canviar-la per hàbits correctes. Són diversos cops al llarg de tots els seus texts que Xunzi menciona com la seua visió s'oposa diametralment a la de Mengzi: “La naturalesa de l'home és malvada; la bondat és el resultat d'una activitat conscient” (Watson 1963, secció 23, 157). Respecte de les quatre llavors de bondat que Mengzi presenta en el cor de tots, Xunzi les reemplaça per les tendències incipients que tenen perill de desenvolupar-se si no són corregides. Allà on Mengzi veu compassió i benevolència, Xunzi veu desig i profit propi; allà on el pudor dóna lloc a la responsabilitat, Xunzi troba enveja; la cortesia que Mengzi explica com el impuls per observar els rites, en Xunzi es desenvolupa en odi derivat d'un respecte imposat; i el sentit del correcte i de l'incorrecte, que és el camí a la saviesa segons Mengzi, es redueix al desig d'allò que no podem tenir baix la filosofia de Xunzi. Explica que, si deixem aquestes llavors créixer al seu propi ritme, resultaran inevitablement en el conflicte, la violència, el crim, i la disbauxa, fent d'elles tendències innates i evidenciant que el camí que segueix la nostra pròpia naturalesa tan sols condueix al mal (Stevenson i Haberman 2001, 66). Tradueix Watson arrel dels escrits compilats del *Xunzi*: «[...] aquesta concepció [la de Mengzi] és errònia» (Watson 1963, secció 23, 158).

Així com Mengzi utilitza la compassió per explicar l'instint natural bondados en qualsevol humà, Xunzi presenta com a contrapartida natural el desig. Aquest resulta en comportaments egoistes, anàrquics, i antisocials, els quals relaciona directament amb els nostres instints naturals. Si aquestes inclinacions no són revisades i forçades en direcció contrària, desemboquen en l'antònim al *sage* (Yao 2000, 77). El problema principal, assegura, resideix en la falta de límits clars respectius a aquests impulsos visceral, i no tant en la falta de pietat filial i relacions de propietat (*li*) com Confuci o Mengzi proposen. Els humans, considera, tenim un desig il·limitat i insaciable però vivim en un món amb recursos que no ho són, donant així lloc necessàriament a la competitivitat, i resultant per tant en un conflicte social. En el llibre 23 trobat a la traducció d'Eric Hutton es discuteix la naturalesa dolenta de l'ésser humà. Xunzi il·lustra aquest conflicte amb un exemple on dos germans han de competir per

una mateixa propietat, recurrent inevitablement al conflicte violent front la falta de limitació dels desitjos respectius (Hutton 2014, 252). Tan sols imposant límits estrictes en el desig il·limitat que la naturalesa humana té es podran reprimir aquests conflictes, però mai es podran evitar perquè l'arrel de tal ambició no pot ser canviada. Stevenson i Haberman, fent referència directa del treball de Watson, citen al respecte d'aquest tema:

L'home ha nascut amb desitjos. Si els seus desitjos no es poden satisfer, no tindrà més remei que buscar per sí mateix la manera de satisfer-los. Si no es posen límits ni graus a la seua búsqueda, disputarà inevitablement amb altres (Watson 1963, secció 19, 89).

La llavor innata i malvada que tenim els humans està temptada a seguir els desitjos físics i, si no es restringeixen i guien adequadament, causen desordre i caos (Yao 2000, 77). Per el contrari, si esperem pacientment a adquirir el coneixement que els mestres savis tenen per ensenyar i ens esforcem activament en corregir els anhels d'aquesta llavor, podrem corregir al nostre cor. Xunzi exemplifica la seua visió de la naturalesa de l'ésser humà-criminal comparant-la amb un tros de fusta guerxat: “ha de ser estirat, tractat al vapor i forçat a una forma abans que es torni recte, ja que està guerxat per naturalesa” (Hutton 2014, 248; Watson, secció 23, 164). Com a solució, planteja la pràctica constant de la moderació i la contenció en les accions impulsives fins poder arribar a l'assimilació del coneixement necessari per rectificar naturalment aquesta inclinació inicial (Stevenson i Haberman 2001, 66).

Allà on Mengzi emfatitzava en l'humanitat que deriva en una existència virtuosa a partir de seguir un principi de rectitud en les accions que realitzem, la interpretació que Xunzi proposa per la virtut de propietat (*li*) es centra principalment en lleis penals estrictes, més que en establir models morals que donen lloc a un govern fructífer. La confiança que Xunzi té en el poder de decisió moral de l'ésser humà és nul·la, per tant el *renzheng* proposat per Mengzi no té cap oportunitat baix la perspectiva que proposa Xunzi de la naturalesa humana. Les seues idees sobre com governar, donada la seua creença en la maldat humana, van suposar un pas significatiu cap a l'adopció de polítiques autoritàries en la Xina (Yao 2000, 77-78). Xunzi va rebre nombroses invitacions i va arribar a ser ministre d'estat amb la dinastia Qin durant l'època dels Regnes Combatius, i se'l considerava l'autoritat intel·lectual del seu temps. Amb els Qin, la pràctica legislativa en l'administració de l'estat dels quals Xunzi considerava el punt de vista públic i legal més sofisticat de tots, va tractar d'enriquir el govern amb els principis confucians. Aquesta ambició, però, no va tenir l'èxit que ell esperava, doncs l'estat de Qin es basava en una estricta disciplina semi militar que escapava les opinions ètiques proposades per Xunzi. Tot i així, aquesta experiència va ajudar a Xunzi a entendre que les

doctrines filosòfiques de la *Fa Jia* aplicades a la pràctica podien portar conseqüències negatives a l'organització estatal, doncs es reduïen a l'aplicació de codis militars i legals sense cap principi ètic o moral. Quan el confucianisme va adquirir més influència i millor reputació a partir de Dong Zhongshu, a Xunzi no se'l va incloure entre els clàssics del cànon confucià per la seua afinitat als mètodes legalistes. Malgrat açò, Xunzi representa el cim del desenvolupament de l'escola confuciana en el període anterior a la dinastia Han, i el seu treball suposa, a més a més, una vertadera joia de la filosofia global (Carnogurská 2014, 3-25). Al llarg de la seua obra filosòfica, trobem influència de la seua identificació ontològica subconscient amb algunes opinions metafísiques proposades pel taoisme. És aquest el cas de la teoria del *wu wei*, la qual descriu que la realitat està sempre en moviment, que té dinamisme propi. Parla sobre com les situacions evolucionen i, per tant, cal saber esperar. Senyala que no devem falsejar el curs natural de les coses amb intervencions prematures que ens facin tan sols perdre el temps i les forces per canviar un Destí inexorable. Seguint aquesta idea, Xunzi afirma que el bon sobirà no necessita intervenir directament perquè el seu país sigui pròsper, i açò ha tingut gran influència en la política xinesa i les decisions preses al llarg de la seua història. Dins la funció pública que un bon funcionari ha de seguir, trobem la incentivació d'emprar aquesta intervenció mínima (*wu wei*), sense voler dir això que deixi de vetllar pel funcionament natural de la societat. És clau apuntar que aquest concepte dibuixa una línia molt clara entre no actuar per deixar que les coses que tenen que passar passin, i no fer res en absolut. Sempre i quan el funcionari sàpiga què és el bé i el mal, trobarà la rectitud moral i la inspiració en les tradicions passades el guiaran (Chesneaux i Bastid 1972, 6).

Xunzi fa un interessant apunt sobre la naturalesa, la qual cataloga d'amoral front a aquella referent a l'ésser humà en concret. Açò té gran impacte dins la formulació de polítiques proposades o les accions dutes a terme de manera individual en conseqüència a les creences personals, doncs significa que tant si els tipus de govern o les accions que fem com a individus són moralment correctes o no, no van a tindre cap repercussió en la manera en què la naturalesa i el Destí ens tracte, perquè no existeix cap relació. És un altre dels punts on, de nou, el confucianisme dissenteix de les conviccions defensades per la filosofia religiosa abrahàmica, on fer el bé conscientment té una recompensa divina i no tant una satisfacció personal. Al final, seguim sent animals, i la raó no anul·la els nostres instints naturals, opina Xunzi. És aquesta part de naturalesa que està en tots la que ens encadena a la sort arbitrària del Destí (Yao 2000, 77).

De qualsevol de les maneres, Xunzi no era pessimista, tal i com aquestes descripcions de la seua filosofia podrien donar-nos a entendre. Sí era negatiu, però no pessimista, doncs creia en

el potencial de la humanitat per corregir aquest impuls inicial viciat. A l'igual que Mengzi, ell també sostenia fortes conviccions sobre el paper fonamental de l'educació i l'autocultiu com a ferramentes per provocar aquesta correcció. Tot i no estar d'acord a mantenir certs aspectes dictats per la tradició com la noblesa de sang, sí atorgava valor als rituals i la rectitud creada pels antics *sages* com a guies orientatius per al comportament humà, veient en ells el potencial educatiu per transformar aquesta naturalesa malvada. Si bé aquesta base coincideix amb les pautes descrites segons la tradició confuciana, la manera efectiva segons Xunzi d'implementar l'aprenentatge social i l'entrenament moral en la població, és mitjançant la imposició de lleis guiades alhora per codis morals. Com tots els humans neixen amb la mateixa naturalesa i és en l'aprenentatge que difereixen els resultats, el focus d'atenció es troba en l'educació per crear primerament un acadèmic més predisposat a esdevenir un *sage* (Yao 2000, 79-80). Tot i concloure que el més predominant dels impulsos humans és i romandrà per sempre sent el desig, pensava que tothom podia, si ho treballava, convertir-se en savi amb l'adequada educació i entrenament. Per transformar aquesta naturalesa malvada, calia «[...] esperar a la capacitat ordenadora dels reis savis i al poder transformador dels principis rituals; tan sols aleshores es pot alcançar l'ordre i conformar-se a la bondat» (Watson 1963, secció 23, 164). Així, Xunzi confirma el valor absolut d'una idea confuciana fonamental: que el seguiment dels rites porta a la perfecció moral. Aquests, segons ell, són el producte de l'activitat intel·lectual dels savis, concebuts per frenar i canalitzar els il·limitats desitjos dels ésser humans. En la cita: «Aquelles coses que no són respostes immediates a l'estimulació, que requereixen treball abans de considerar-se com a tal, són produïdes arrel de l'esforç deliberat» (Hutton 2014, 251), denota com és l'esforç conscient per transformar-se u mateix el que ens guiarà a la rectificació i posterior perfeccionament moral, perquè va ser aquesta la manera en què els antics savis van crear els rites. Dins aquesta idea, rememora que és mitjançant l'aplicació de rites no naturals que podem arribar a l'estat de saviesa, i Hutton ens recorda que el *sage* no es diferencia a la resta d'humans en la seua naturalesa, sinó en la seua capacitat de produir deliberadament un ritual (*yi*) que no pot mai ser el resultat d'un estímul directe. Xunzi també creu que tots els humans són iguals, i a l'igual que el seu oponent pensa que la diferència es troba en allò que captura el cor (l'arrel bona) de cadascú, ell opina que la diferència radica en qui duu a terme l'activitat conscient i qui no; els primers difereixen de la resta i els sobrepassen en el pla moral (Watson 1963, secció 23, 161). Per finalitzar, Xunzi destaca un últim punt referent al desig i la creació del *sage*. Cita que “El desig de ser bons el tenim perquè la nostra naturalesa és roïna”, volent açò dir que aquell que

ja és savi no sent el desig de corregir-se, doncs el desig és l'anhel d'allò que no tenim (Hutton 2014, 252).

Comparativa de la perspectiva moral representada

El contrast entre ambdós pensadors és dramàtic. Mengzi opina que la moralitat es troba naturalment dins dels humans, i Xunzi pensa que és una cosa inculcada artificialment des de l'exterior. Així com Mengzi parteix d'una llavor original de bondat i és la circumstància incontrolable aquella que ens condueix al mal, Xunzi es basa en un inici generalitzat roí però confia en les possibilitats i l'esforç dedicat de cadascú per rectificar aquesta maldat interna. Mengzi atribueix la corrupció de l'ànima a circumstàncies fora del nostre alçanç, i Xunzi creu en el poder de decisió i motivació personal de cadascú. El savi per a Xunzi és, per tant, un ésser humà la naturalesa del qual ha estat transformada radicalment pels rites confucians; per a Mengzi, ser savi ja està en la naturalesa humana de cadascú.

Per conduir aquesta comparativa final, l'article *Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency* (Van Norden, 1992) il·lustra aquesta juxtaposició subratllant que la diferència arrel entre les dues perspectives radica en com entenen la naturalesa humana, ja que és aquest el seu objecte d'estudi principal i qualsevol discrepància que tenen neix de l'afirmació inicial que cadascú defensa. Per contraposar aquesta idea essencial, Van Norden centra el seu article al voltant de dos texts específics: empra el passatge VI. A. 10 de la versió de *Mencius* emprada en aquest mateix treball, de Bloom i Ivanhoe, i es basa en l'assaig del *Xunzi* que tracta la rectificació dels noms (el concepte conegut com a *zhengmin* en xinès), la numeració del qual varia segons el manual consultat però correspon al capítol 22 en el cas de la versió escrita per Hutton. L'article l'introdueix presentant a una sèrie d'autors que argumenten acadèmicament que no existeix cap divergència entre ambdós pensadors, sinó que el concepte que empren i traduït com a naturalesa humana (*xing* en pinyin, 性 en xinès tradicional) no es refereix al mateix. Entre aquests, cita sobre A. Cua :

“Xunzi parla d'un home amb un conflicte de desitjos, mentre que Mengzi parla de l'home com agent moral amb tendències inherents cap a l'excel·lència moral... En aquest sentit, no només són les seues tesis consistents amb la de l'altre, sinó que també es complementen al centrar-se en dos aspectes diferents de l'experiència moral” (Cua 1978, 15; citat per Van Norden 1992, 104).

Van Norden, junt amb molts altres crítics, assenyala que si en veritat fossi açò així, no tindria fundamentació la convicció amb què Xunzi critica les idees de Mengzi i el califica d'ingenu,

ahora que no s'explicaria per què la seua perspectiva és decididament negativa en vegada de neutra.

En funció a aquesta base, Van Norden destaca alguns passatges de les ensenyances de Mengzi que recolzen la seua corrent de pensament (Van Norden 1992, 108-111). L'afirmació de que la naturalesa humana és bona, el concepte de *xingshan* segons Mengzi, el veiem mencionat per primera vegada al vers 6 dins el llibre VI. A. Mengzi mostra la seua preocupació per demostrar i convèncer a tots de les seues capacitats naturals per fer el bé i arribar a ser savis en nombroses ocasions (Bloom i Ivanhoe 2009, II. A. 6, IV. A. 1, IV. A. 11, 35, 73, 80). És aquesta la principal motivació que Mengzi troba per desenvolupar tot el seu pensament: «Jo... desitge rectificar els cors de totes les persones» (Bloom i Ivanhoe 2009, III. B. 9, 68). El passatge específic que desencadena aquest article concret, el VI. A. 10, parla dels sacrificis que Mengzi entén que s'han de fer davant la possibilitat de desitjar dues coses alhora. Paradòxicament, açò podria ser una solució al problema en què Xunzi insisteix, argumentant que som animals amb desitjos il·limitats (Van Norden 1992, 109). Mentre que Xunzi parla de les decisions egoistes i interessades que fem en un 'estat de naturalesa', o el que Van Norden relaciona amb la moralitat de l'interès propi proposada per Hobbes (110), l'autor recorda que Mengzi no nega aquesta possibilitat. L'utilitarisme que ell proposa, però, es basa en una alineació del desig personal amb allò correcte moralment: «El 'bé' és allò que podem desitjar, i la 'confiança' es el que es troba al nostre interior» (Bloom i Ivanhoe 2009, VII. B. 25, 162). És a dir, que l'acte moral ha de venir de mà de la motivació correcta, no es tracta simplement de seguir els nostres desitjos. Van Norden resumeix açò a la perfecció: «La possessió de les virtuts genuines involucra tenir l'apropiada [no egoista] motivació» (Van Norden 1992, 110). Si fem memòria, una idea idèntica és recollida per Hutton en la seua obra sobre Xunzi, i és que els desitjos es transformen d'acord a l'estàndard moral que u té, sent aquest el motiu pel qual un savi ja no anhela ser savi (Hutton 2014, 252).

Des d'una perspectiva externa, l'acció benevolent natural d'un savi i la d'una persona autodisciplinada que segueix els rites semblen iguals, però el motiu intern és diferent. Així, la persona autosicplinada repetirà una sèrie d'accions estudiades modelades segons la benevolència dels savis, sent aquest el fi a què la persona autodisciplinada aspira mitjançant la constància. Aquest estat de benevolència natural i espontània Confuci l'identifica com a l'estat del 'noble', com ja hem vist en l'anterior referència la qual presentava l'exemple del músic i de l'alumne que l'imita (Stevenson i Haberman 2001, 61-62). Per concloure, Van Norden ofereix un resum de les posicions respectives a la naturalesa humana que presenta cadascú des de les afirmacions fonamentals de 'l'agència humana'. Sintetitza la visió de

Mengzi sobre el concepte *xingshan* (la naturalesa humana benigna), manera en què ell mateix descriu la seua visió, i motiu pel qual creu fermament que qualsevol humà és capaç de fer almenys algunes bones accions amb les motivacions virtuoses i de manera desinteressada. D'altra banda, Xunzi critica la idea presentada per mengzi de que hem de fer el que més desitgem fer, perquè no creu en la possibilitat de que s'alinejarà mai de manera natural aquest desig amb l'acció virtuosa. De fet, anul·lar els nostres desitjos ho considera el primer pas cap al camí de l'autocultiu, i és ací on Xunzi veu el potencial comú a tots, que és el de començar a fer allò que va en contra dels nostres desitjos per un bé major (Van Norden 1992, 127-128). Partint d'aquesta diferència fonamental, Mengzi subratlla la importància de l'educació i el cultiu moral com a extensions del potencial moral innat de cadascú, desenvolupant i donant les ferramentes adequades per manifestar les seues virtuts morals. Xunzi, tot i reconèixer també el pes educatiu, la centra més en el seu rol rectificador de la naturalesa humana, essencialment perversa. Xunzi, per tant, creu que mitjançant l'aprenentatge disciplinar i la perseverància en els rituals i normes socials els individus poden transformar les inclinacions egoistes de l'ànima, donant pas al cultiu del caràcter moral. Quant fa a la relació que cada filòsof troba respecte amb el Cel, Mengzi emfatitza el paper que aquest té en relació a la moralitat humana. Així doncs, pensa que els individus deurién alinear-se amb la voluntat del Cel per seguir els principis morals que resulten en el manteniment de l'harmonia pròpia de l'ordre còsmic (yin-yang). Xunzi, per la seua part, es focalitza més en com afecta a 'l'agència humana', doncs creu que són els individus els que tenen la responsabilitat de cultivar eixes virtuts morals per crear l'ordre social. És a dir, allà on Mengzi les cultiva per mantenir l'harmonia, Xunzi considera que s'ha de fer un esforç conscient per adherir-se als principis ètics i crear-lo. Respecte als rituals i les cerimònies socials (*li*), Mengzi ho entén com les expressions dels valors morals i l'harmonia social, recordant la importància d'executar-los amb sinceritat i entenent els principis morals que ho suporten. Xunzi, en contrast, els veu com una ferramenta per regular el comportament humà, ajudant així a controlar els nostres desitjos egoistes, tot i reconèixer el valor dels rituals. En acabant, veiem reflectides aquestes diferències últimament en la filosofia política suggerida per cada pensador. Mentre que Mengzi advoca per l'ideal de govern *renzheng*, la democràcia, i el *wangdao* (de *wang*, rei, i *dao*, camí), creu en el govern benevolent dels dirigents virtuoses, els quals es preocupen pel benestar del poble i el guien amb l'exemple moral, a l'igual que les seues pròpies accions. Xunzi, d'altra banda, tenia un enfocament polític més pràctic, destacant la necessitat d'institucions fortes, lleis clares, i l'ús efectiu de premis i càstigs per controlar el

comportament humà. El seu tipus de govern per exemple no es basa en un ideal, sinó en accions amb conseqüències visibles i immediates, fent-lo efectiu i palpable.

Tanmateix, no podem oblidar les coincidències que es poden trobar als seus pensaments, i és que són aquestes les que els defineixen dins la tradició confuciana. És per açò que, allà on hem trobat diferències, no siga difícil trobar similituds també. Començant per aquesta arrel filosòfica comuna, ambdós pensadors van influenciar, significativament i a la seua manera, el confucianisme, i van desenvolupar i promoure els respectius valors i ensenyaments. Tant l'ú com l'altre es van dedicar a preservar i expandir les idees de Confuci, posant en paral·lel les seues missions vitals. Tot i trobar distintes aplicacions, tant Xunzi com Mengzi reconeixen la importància del cultiu moral i el seu rol en definir els individus i la societat, i cap dels dos dubta que les virtuts i el comportament ètic es poden desenvolupar mitjançant l'esforç conscient, l'educació, i la disciplina. Parlant de l'educació, els dos subratllen com el coneixement, l'estudi constant, i la reflexió són vitals perquè els individus puguin cultivar les virtuts i aplegar a una comprensió ètica del món, el que resulta essencial per esdevenir savi. Mentre que Xunzi i Mengzi tenen diferents perspectives sobre la naturalesa humana, ambdós coincideixen en que la virtut moral requereix d'esforç constant per superar les tendències a obrar mal, es doni de manera inherent (Xunzi) o com a resultat de les situacions que ens envolten (Mengzi). Quant fa a l'ètica i la responsabilitat social, estan d'acord en recalcar com està en mans de cada individu crear una societat harmoniosa o caòtica, ja siga actuant d'acord als principis morals, complint amb els rols socials assignats, o contribuint d'alguna manera al benestar de la comunitat que habiten. Per últim, les seues perspectives convergeixen en que el camí que condueix a la perfecció inclou els rites, els quals es basen en el comportament dels savis del passat més llunyà o més proper. Per a Xunzi, aquests rites suposen el tauler on estirar la fusta grunxada de la qual parlàvem abans; per a Mengzi, d'altra banda, són més unes premses ideades per evitar que la fusta, originalment recta, es deforme (Stevenson i Haberman 2001, 67).

Aquestes conformen tan sols algunes diferències i similituds trobades als pensaments centrals de les seues doctrines, havent-ne moltes més a les quals diversos estudis acadèmics s'han dedicat al llarg de la història, tant a orient com a occident. El present treball, però, tracta d'assenyalar les principals dins les bases establertes al primer apartat per tenir una idea general de la corrent filosòfica, sense entrar massa en detall per no perdre de vista l'objecte primordial.

Conclusions

Al llarg d'aquest treball, s'han succeït diverses fases: comença establint els principals trets que presenta el confucianisme en l'arrel de la tradició, fent especial èmfasi en les cinc virtuts centrals per entendre el desenvolupament de les teories relacionals i les potències que descriuen al savi; seguidament, es tracta una de les problemàtiques originals que presenta la definició acadèmica mateixa de la disciplina, la qual oscil·la entre doctrina religiosa i tradició filosòfica; a continuació, s'explica què és el Camí dels Savis i la relació d'aquest amb els objectius últims proposats pel confucianisme; més avant, tanca la contextualització del confucianisme una revisió específica de les *Analectes* en relació amb la tradició acadèmica per exemplificar la teoria exposada. Amb aquesta base, es formulen les diferents interpretacions considerades en aquest treball sobre el confucianisme, i després d'explicar breument quin és l'entorn sociohistòric en què els filòsofs a analitzar van viure, es procedeix a formular les respectives línies de pensament que desenvolupa cadascú, culminant en una comparativa de la perspectiva moral representada evidenciant tant les seues similituds com les seues diferències.

Com a ferramenta principal, s'ha procedit a la revisió narrativa de texts clàssics i compilacions amb renom acadèmic per tal de dur a terme els objectius plantejats a la introducció. Per ajudar amb la síntesi i localització d'idees rellevants, algun article digital s'ha afegit a la llista de consultes bibliogràfiques.

Per establir les bases morals presentades pel confucianisme que es reflecteixen en l'aplicació de les idees desenvolupades posteriorment per Mengzi i Xunzi, el primer subapartat explica detingudament les cinc virtuts centrals en què es basen les dinàmiques de totes les relacions i accions estudiades per la doctrina. Aquest també destaca els trets principals que defineixen la tradició, i que suposen punts de convergència en la confecció de la comparació final.

Per entendre baix quin entorn sociohistòric es formulen les idees que cada filòsof defensa i com influeix en aquestes, es reflecteix la realitat política i social de l'època en què ambdós van viure emprant alguns manuals tant físics com virtuals.

Per fonamentar les tesis juxtaposades a l'hora de la comparació entre els plantejaments respectius, es fa una presentació particular dels enunciats formulats per cadascú, consultats i extrets de manuals i llibres referents acadèmics que presenten compilacions, traduccions, i edicions accessibles dels seus ensenyaments.

Per desenvolupar les propostes singulars que tant Mengzi com Xunzi exposen sobre política i educació, s'estableix mitjançant el subapartat del Camí dels Savis quin és l'objectiu final del confucianisme i els passos que segueix, per poder trobar diferents punts de partida o maneres de procedir segons les prioritats fixades en el desenvolupament de cada pensador.

En acabant, la comparativa final assenyala tant els punts de convergència com de divergència en el desenvolupament de les idees de cadascú. Per fer açò i prenent com a base de cada punt els subapartats exposats al llarg del treball, s'estableixen primer les diferències trobades en un procés de comparació seguit i constant, i després les similituds que es recolzen majoritàriament en la naturalesa confuciana dels filòsofs.

Finalment, es conclou que l'aparició dels plantejaments paral·lels desenvolupats per Mengzi i Xunzi es deu al fet de que Confuci, en la formulació de la doctrina, no es va pronunciar en favor ni en contra de les possibilitats ací revisades i, tot i establir uns passos a seguir i en què centrar els nostres esforços per esdevenir savis i retornar l'harmonia a l'univers, mai no va declarar cap cosa respecte a la naturalesa humana. És aquesta l'arrel de la problemàtica i la raó per qual la tradició avança en dues direccions que, tot i partir de la mateixa base, proposen coses totalment diferents.

Bibliografia

- Bloom, Irene i Ivanhoe P. J., comp. i ed. 2009. *Mencius*. Nova York: Columbia University Press.
- Carnogurská, Marina. 2014. “Xunzi, an ingeniously critical synthesist of Chinese philosophy of the pre-Qin period.” *Journal of Sino - Western Communications* 6 (1): 3-25.
<https://www.proquest.com/scholarly-journals/xunzi-ingeniously-critical-synthesist-chinese/docview/1562515431/se-2>.
- Chesneaux, J. i Bastid, M. 1972. “Capítulo 1.” En *China. De las guerras del opio a la guerra franco-china 1840-1885*. 2-12. Barcelona: Editorial Vicens-Vives.
- Harwood, Larry D. 2014. “Sagely Wisdom in Confucianism.” *Analytic teaching and philosophical praxis* 31 (1): 56-63.
file:///C:/Users/User/Downloads/ojsadmin,+Journal+manager,+31+(1)+Harwood.pdf.
- Hutton, Eric L. 2014. *Xunzi: The Complete Text*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq19b>.
- Montenegro, Angel. 1974. *Historia de la China Antigua*. Madrid: Colección Fundamentos 46.
- Savater, Fernando. 2002. *Ética para Amador*. Bogotá: Ariel.
- Stevenson, Leslie i Haberman, David. 2001. “Confucianismo: el camino de los sabios”. En *Diez teorías sobre la naturaleza humana. Confucianismo, Hinduismo, la Biblia, Platón, Kant, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz*. 47-70. Madrid: Colección Teorema.
- Van Norden, Bryan. 1992. “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency.” *International philosophical quarterly* 32 (2): 161-184.
- Weiming, T. 2021. Confucianism. Encyclopaedia Britannica.
<https://www.britannica.com/topic/Confucianism>.
- Yao, Xinzhong. 2000. *An introduction to Confucianism*. University of Wales, Lampeter: Cambridge University Press.