

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA  
DEPARTAMENT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ

**LA CONSTRUCCIÓ DEL DISCURS  
DEL NOU CONFUCIANISME  
PER A LA XINA DEL SEGLE XXI**

*Tesi doctoral que presenta*

**JESÚS SOLÉ-FARRÀS**

---

*Directors*

**DR. SEÁN GOLDEN**

**DR. CARLES PRADO-FONTS**

---

*Barcelona, juliol de 2011*

**UAB**

Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Biblioteques



1501256343

**LA CONSTRUCCIÓ DEL DISCURS DEL NOU CONFUCIANISME  
PER A LA XINA DEL SEGLE XXI**

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA  
DEPARTAMENT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ

**LA CONSTRUCCIÓ DEL DISCURS  
DEL NOU CONFUCIANISME  
PER A LA XINA DEL SEGLE XXI**

*Tesi doctoral que presenta*

**JESÚS SOLÉ-FARRÀS**

---

*Directors*

**DR. SEÁN GOLDEN**

**DR. CARLES PRADO-FONTS**

---

*Barcelona, juliol de 2011*

**UAB**



Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Biblioteques  
Biblioteca de Comunicació  
i Hemeroteca General

龍頭屬老成

**La construcció del discurs del nou confucianisme  
per a la Xina del segle XXI**

Tesi doctoral que presenta

**Jesús Solé-Farràs**

Directors

**Dr. Seán Golden**

**Dr. Carles Prado-Fonts**

**Doctorat en traducció i estudis interculturals**

Departament de Traducció i d'Interpretació

Universitat Autònoma de Barcelona

Barcelona, juliol de 2011



子貢問曰有一言而可以終身行之者乎  
子曰其恕乎己所不欲勿施於人

*Tsze-kung asked, saying, "Is there one word which may serve as a rule of practice for all one's life?" The Master said, "Is not RECIPROCITY such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others."*

—*Lunyu*, 15:23 (trad. de JAMES LEGGE)

*La maggior parte delle cose nel mondo, prese da sole, sono inutili; ma, messe insieme, cominciano a essere utili. Come mai solo l'uomo non sarebbe così?*

—MATTEO RICCI, *Dell' Amicizia*, 1595



## TAULA DE CONTINGUTS

Agraïments	9
Llista de taules	11
<b>Introducció</b>	<b>13</b>
<b>Capítol I</b>	
<b>El confucianisme en el context intel·lectual contemporani</b>	<b>27</b>
1. El marc intel·lectual general de la Xina postmaoista	31
2. El ressorgiment del discurs confucianista en el context de la filosofia xinesa contemporània	43
3. La categorització del confucianisme contemporani	59
<b>Capítol II</b>	
<b>Els espais discursius del confucianisme contemporani</b>	<b>81</b>
1. Creença religiosa i pensament filosòfic: <i>rujiao</i> , <i>rujia</i> i <i>ruxue</i> , l'espiritualitat i la racionalitat	84
2. Política i poder polític: el confucianisme socialista i etcèteres	92
3. Els valors del desenvolupament econòmic: capitalisme confucianista per al capitalisme global	100
4. Nou nacionalisme i nacionalisme cultural: el confucianisme, de nucli de la cultura xinesa a nucli de la identitat cultural de la nació xinesa	115
<b>Capítol III</b>	
<b>La construcció del discurs del nou confucianisme</b>	<b>133</b>
1. La definició del concepte de nou confucianisme	134
2. Gènesi i evolució del nou confucianisme	143
2.1. Les aportacions dels nous confucianistes al segle XX	152

2.1.1. La primera generació (1921–1949)	153
2.1.2. La segona generació (1950–1979)	179
2.1.3. La tercera generació (a partir de 1980)	199
2.2. Noves veus per al nou confucianisme del segle XXI	237
2.3. Sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions del seus pensadors	255
<b>Capítol IV</b>	
<b>Anàlisi d'un text fundacional del nou confucianisme: el <i>Manifest per la cultura xinesa</i></b>	277
1. Una declaració i diferents versions: signants, estructura i aparat conceptual	278
2. Anàlisi del text	289
3. Diferents perspectives en l'anàlisi del text	323
4. Sinopsis crítica dels principis del nou confucianisme a partir del <i>Manifest per la cultura xinesa</i>	332
<b>Conclusions</b>	341
Glossari ideològic	357
Índex antroponímic xinès	367
Bibliografia citada	377

## AGRAÏMENTS

El meu agraïment difús, però de tot cor, a les innombrables persones, tant conegudes com anònimes, fins i tot de ficció, les paraules, l'actitud, a vegades només un gest, o l'exemple de les quals m'han servit, sigui de guia o sigui d'estímul, a l'hora de treballar en aquesta investigació.

Tinc, això no obstant, agraïments ben concrets, i igualment sincers. Excepcionalment, per als directors d'aquest treball de tesi, el Dr. Seán Golden (Universitat Autònoma de Barcelona) i el Dr. Carles Prado (Universitat Oberta de Catalunya), els comentaris dels quals han convertit en acadèmic el meu treball. Especialment, per al Dr. Enric Fossas (Universitat Autònoma de Barcelona), el Dr. Àlex Seglers (Universitat Autònoma de Barcelona) i el Dr. Malcolm Warner (Universitat de Cambridge); tots ells m'han ajudat sobre manera en diferents etapes de la recerca. I particularment, per a la Dra. Tsai Hui-Wen.



## TAULES

TAULA 1	Tres generacions de nous confucianistes i les vinculacions internes que estableixen	142
TAULA 2	Estructura del <i>Manifest per la cultura xinesa</i>	284
TAULA 3	Paradigma lèxic del <i>Manifest per la cultura xinesa</i>	286
TAULA 4	Recursos intel·lectuals en el <i>Manifest per la cultura xinesa</i>	288





## Introducció

L'atractiu intel·lectual d'observar el procés de redefinició del confucianisme que fou transmès al segle XX —és a dir, la reformulació del neoconfucianisme Song-Ming que ara reivindica l'ortodòxia com a nou confucianisme— va més enllà del mer l'interès pel contingut ideològic d'un nou corrent de pensament xinès. L'interès afegit d'aquest procés rau precisament en el fet que el segle XXI sigui testimoni de la gènesi, iniciada a la primèria del segle XX, d'una de les etapes d'evolució de la història del que comunament coneixem per confucianisme.

En el fons, aquesta investigació indaga en el convenciment dels pensadors nous confucianistes que el seu discurs és capaç d'estructurar el relat de la Xina del segle XXI en tots els seus àmbits, però que, a diferència del gairebé monopoli que va exercir en el relat de la Xina imperial, el confucianisme contemporani ha de conviure ara amb els diferents pensaments i ideologies d'una societat plural i global.

I en què es fonamenta un tal convenciment? En darrer terme, en la solidesa del pensament confucianista expressat en el seu discurs contemporani; és a dir, en el que anomenem *nou confucianisme*. Un discurs de llarg recorregut, el qual, tot i que té la capacitat inherent de transformar-se quan les circumstàncies ho aconsellen o exigeixen, no és essencialment conjuntural, sinó que posa en relleu tots els elements transcendents que fan que aquest discurs sigui, encara per a molts, l'eix de la cultura xinesa.

És discutible i matisable que existeixi una manera de “ser xinès”, un pensament xinès o, fins i tot, una cultura xinesa. Ara bé, si no es neguen aquestes possibilitats —com sol ser la norma—, ja és molt menys discutible

que aquesta identitat, aquest pensament i aquesta cultura no siguin identificables en un discurs en què el confucianisme, principalment, no sigui l'eix vertebrador.<sup>1</sup>

Que gran part de la identitat cultural xinesa, s'hagi transmès al llarg dels segles per mitjà del confucianisme s'explica, en gran mesura, per la flexibilitat del mitjà i l'eficàcia dels seus mecanismes d'adaptació a la complexitat de les circumstàncies polítiques, socials i intel·lectuals que ha viscut la Xina; una entitat, la Xina, malgrat tot, d'atributs culturals i de geografies històricament molt variables.

Per bé que sol resultar molt menys atractiu als pensadors occidentals que el taoisme o el budisme, el confucianisme és el centre del pensament tradicional xinès; no endinsar-se en el confucianisme és, com diu Jean Levi,<sup>2</sup> quedar-se a les fronteres de la tradició xinesa, interessar-se únicament pels marges, rondar sempre la perifèria. L'humanisme confucianista està conduït per un pensament que, a diferència del discurs filosòfic que prové del *logos* grec, muntat en la reiteració de fonaments i proposicions, no té, majorità-

---

1. Que el confucianisme és el centre de la tradició xinesa és un principi acceptat àmpliament. Confuci va ser l'iniciador d'un pensament, però no d'una tradició; d'aquesta, la qual feia recular a la dinastia Xia —"segueix les estacions dels Xia, viatja en el carruatge dels Yin, posa't el barret cerimonial dels Zhou" (*Analectes*, 15:10)—, es considerava "un transmissor, no un creador" (ibíd., 7.1) amb una missió a la vida que justificava dient que "si un home conserva el coneixement antic i n'adquireix de nou, podrà ser el mestre d'altres homes" (ibíd., 2.11). Tal com assenyala Raymond Dawson (*Confucius*, 79), per comoditat ens referim a les ensenyances de Confuci, per bé que seria molt més acurat dir "atribuït a Confuci a les *Analectes*". Malgrat tot, Confuci ha transcendit com el primer autor xinès i, sobretot, com el primer que proposa a la Xina una ètica humanística. En realitat, però, aquest és l'origen d'una tradició de pensament que, amb el període Zhou occidental (s. XI–VIII aC) com a model canònic i el període Zhou oriental (s. VIII–III aC) com a època clàssica —"la primera època del confucianisme", coincidint amb "l'era axial" jaspersiana (concepte creat per Karl Jaspers el 1949)—, en evolució sincrètica i presumptament ininterrompuda ha arribat fins al segle XXI. La rellevància que s'atorga a aquest període, anomenat de "tots els filòsofs de les Cent Escoles" (*zhuzi baijia* 諸子百家), es reflecteix en les paraules de Tsuchida Kyoson (*Contemporary Thought*, 191): "Podem dir amb tota seguretat que, de la mateixa manera que als segles XVII i XVIII, l'època de Hobbes, Rousseau i tants altres grans pensadors, ja existia, si bé no tan sistemàticament però sí en essència, tot el pensament social modern, també les idees socials actuals d'Occident, almenys pel que fa a la seva *tendència*, foren pràcticament totes avançades pels filòsofs de les anomenades Cent Escoles fa milers anys a la Xina. En aquests pensadors hi trobem, en una forma gairebé perfecta, tant el socialisme i l'anarquisme d'estat com l'utilitarisme i la teoria del contracte social."

2. Levi, *Confucius*, 13.

riament, una successió de sistemes teòrics: hi predomina el sobreentès i funciona a partir d'un substrat comú acceptat implícitament.

Malgrat els canvis i les adaptacions que ha sofert, el confucianisme ha estat capaç de crear una cosmovisió per als xinesos i, alhora, aportar els elements fonamentals a la representació de “la Xina” per a la resta de la humanitat. Ambdues construccions, la cosmovisió per a l'interior i la representació de cara a l'exterior, han estat determinants per teixir una continuïtat cultural històrica que ha permès configurar tant la línia de l'ortodòxia, dins del confucianisme, com la intemporalitat orientalista, encara arrelada en l'imaginari occidental. De fet, pocs dirigents xinesos de qualsevol època han gosat trencar una continuïtat que transcendeix els límits del discurs confucianista.<sup>3</sup>

Tot i que no forma part dels seus objectius, aquest treball tampoc ha renunciat a mostrar un plec d'allò que anomenem “saviesa xinesa”.

## Objectius i antecedents de la investigació

El títol del treball, “La construcció del discurs del nou confucianisme per a la Xina del segle XXI”, conté els elements fonamentals de la investigació: discurs, nou confucianisme, la Xina, segle XXI.

Conseqüentment, objectiu principal d'aquest treball d'investigació és el nou confucianisme i, per ser més precisos, l'estudi de la construcció del seu discurs. Per tant, és fonamentalment una recerca sobre el discurs.<sup>4</sup>

---

3. El maoisme ha estat l'excepció moderna més important. Això no obstant, observem l'actitud de Deng Xiaoping: a finals de la dècada de 1970, va corregir dràsticament el maoisme, però ho va fer, d'una banda, sense desacreditar globalment el pensament de Mao Zedong i, d'altra banda, nomenant el seu successor, Jiang Zemin, i el successor d'aquest, Hu Jintao, amb l'objectiu evident d'assegurar una continuïtat —en el seu cas, la del procés de reforma i obertura.

4. Etimològicament, el mot *discurs* deriva del llatí *discursus* o “acció de *discurrere*”, d'on ve “ús de la raó”; *discurrere* [discórrer]: “córrer d'ací d'allà” i “tractar de quelcom” (Coromines, *Diccionari etimològic*, s.v. “córrer”); *discursus* [participi passat de *discurrere*]: *dis*, “to and fro”, *curro*, “to run” (Findlater, *Chambers's Etymological*, s.v. “discourse”). L'etimologia també ens ofereix, per a *discórrer*: “transitar, circular per un lloc”, “recórrer amb l'enteniment una sèrie d'idees i proposicions, formant un raonament” (Alcover i Moll, *Diccionari*, s.v. “discórrer”). I per a *discurs*: “acte de discórrer, de circular o transitar per un lloc”, “transcurs de temps” (ibíd., s.v.

Partim de la presumpció teòrica que els discursos són concrecions de clústers discursius; és a dir, de les estructures complexes, prèvies als discursos i construïdes a base d'idees i postulats d'origen divers, que formen espais discursius de perímetre intel·lectual molt variable. Un cop singularitzats d'aquestes estructures més complexes, els discursos s'apliquen a —o es posen al servei de— una tradició cultural, una escola filosòfica, un corrent ideològic, una conjuntura política, un sistema econòmic, etc.

Així, la configuració del discurs és la d'un relat lògic i seqüencial que necessita refer-se sovint per adaptar-se a les circumstàncies canviants.

És fàcil i, sobretot, temptador apartar-se del discurs en si mateix com a objecte d'estudi i passar a analitzar-ne la versemblança, l'adequació a la realitat o, fins i tot, la credibilitat i sinceritat dels seus promotors. Això no obstant, l'objectiu d'aquest treball és cenyir-se al discurs com el procés ordenat i raonat de pensament que serveix de suport teòric a tota acció humana fundada èticament —en aquest cas, és clar, fundada en l'ètica confucianista.

Sense negar en absolut les perspectives foucaultiana del discurs com a llenguatge de poder i com a objecte de coercions,<sup>5</sup> aquest treball posa l'èmfasi en la construcció del discurs a partir de les aportacions filosòfiques que l'habiliten com a instrument d'una ideologia, en un sentit ampli; així com, en la seva evolució, consolidació i fragmentació.

---

“discurs”); “the act of the understanding, by which it passes from premises to consequences” (Simpson i Weiner, *Oxford Dictionary*, s.v. “discourse”); “the process of proceeding from one judgement to another in logical sequence”, “progression or course esp. of events”, “verbal interchange of ideas” (Babcock Gove, *Webster's Dictionary*, s.v. “discourse”); i, en el context d'aquest treball, és de destacar *dissertation* i *thesis* com a sinònims de *discourse* (a *ibíd.*): “applicable to well formulated or coherently arranged serious and systematic treatment of a subject in writing or speaking”.

5. Michel Foucault, per al qual el discurs és l'expressió de l'episteme que compartimenta el coneixement humà i qualifica la realitat, analitza les relacions entre poder, coneixement i discurs. Per a Foucault, els discursos, aparentment descriptius, són en realitat normatius i, per tant, cal considerar-los llenguatges del poder. Diu, per exemple, que “en tota societat la producció del discurs és ensems controlada, seleccionada, organitzada i redistribuïda per un cert nombre de procediments que tenen la funció de conjurar-ne els poders i els perills, domtar-ne l'esdeveniment aleatori, esquivar-ne la feixuga, temible materialitat”; i que “el discurs no és simplement allò que tradueix les lluites o els sistemes de dominació, sinó allò pel qual i mitjançant el qual es lluita, el poder, del qual hom tracta d'emparar-se” (Foucault, *Ordre del discurs*, 107, 108).

Els discursos són discursos. La seva virtualitat no sempre traspasa l'àmbit intel·lectual per esdevenir rellevants en la realitat d'una societat concreta —o en la globalitat—, però estudiar els discursos és un exercici ineludible per poder comprendre els corrents subjacents d'una cultura —sobretot, en una societat com la xinesa on els processos de transició sempre semblen especialment complexos, i en l'actualitat, també especialment accelerats.

Els discursos tampoc són mai ni únics ni unívocs; sempre tenen alternatives i també sempre són susceptibles d'interpretacions diferents. L'obvietat de la fragmentació dels discursos com a resultat de la seva evolució no és sobrer expressar-la explícitament quan es tracta de la Xina, ja que la unicitat sembla una característica inherent a tot relat de la cultura xinesa.<sup>6</sup>

Tenint en compte les consideracions anteriors, per tal d'assolir l'objectiu principal del treball, és a dir, l'estudi del discurs del nou confucianisme, s'han plantejat uns altres objectius més específics com a coadjuvants necessaris per a la consecució de l'objectiu principal. Són els següents:

- (a) Definir el marc intel·lectual general de la Xina postmaoista.
- (b) Definir el context de la filosofia xinesa contemporània.
- (c) Definir les categories del confucianisme contemporani.
- (d) Identificar i delimitar els principals espais discursius en què s'expressa, amb la voluntat d'influir-hi, el confucianisme contemporani.
- (e) Definir el concepte de nou confucianisme.
- (f) Analitzar la gènesi i l'evolució del nou confucianisme, des de la dècada de 1920 fins a l'actualitat, a través de les aportacions dels seus pensadors.
- (g) Elaborar sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions dels seus pensadors.

---

6. Això no obstant, quan es formulen definicions, posem per cas, del “pensament xinès”, o es fan generalitzacions del tipus “els xinesos són pragmàtics”, no es pot oblidar que aquesta actitud implica ignorar tots els episodis històrics, de les escoles filosòfiques, de les tendències artístiques, dels moviments socials, de les doctrines religioses, de les idees polítiques, etc., que contradiuen aquest tipus de manifestacions unicistes.

- (h) Analitzar en profunditat el *Manifest per la cultura xinesa*; text de referència del nou confucianisme.
- (i) Elaborar una sinopsi crítica dels principis del nou confucianisme a partir del *Manifest per la cultura xinesa*.

Aquesta investigació té els antecedents immediats en dos treballs previs. En primer lloc, en el treball de màster *La Xina del segle XXI (2000–2007): El projecte de Hu Jintao d'una "societat harmònica" amb un "sistema de valors essencials socialista"*,<sup>7</sup> en què s'investigava si el confucianisme era prou rellevant en les propostes del Govern xinès com perquè es pogués considerar peça essencial del projecte de "construir el socialisme amb característiques xineses"; s'indagava, en definitiva, la incidència del discurs confucianista — amb conceptes com ara *harmonia* o *benestar moderat (xiaokang)*— en la modulació dels principis ideològics del Partit Comunista Xinès (PCX). Els resultats de la investigació avalaren una resposta afirmativa a aquella hipòtesi, la qual cosa permetria formular la hipòtesi que el confucianisme, degudament adequat a les exigències de la realitat contemporània, encara era una força prou viva en el poble xinès com per determinar el futur de la Xina —inclos el seu règim polític.

En segon lloc, i com a avançament del que havia de ser aquest treball de tesi, a l'article "Harmony in Contemporary New Confucianism and in Socialism with Chinese Characteristics",<sup>8</sup> d'una banda, es va examinar el moviment nou confucianista contemporani com a pensament filosòfic, força ideològica a la Xina —en probable competència amb el socialisme autòcton i el liberalisme occidental— i discurs genuïnament xinès dins un context plural i global; d'altra banda, es va analitzar el projecte del PCX de "construir una societat socialista harmònica" en el marc del "socialisme amb característiques xineses". L'objectiu final de l'article, després d'interrelacionar els dos objectes d'estudi, era avaluar l'abast del concepte *harmonia* com un àmbit de coinci-

7. Solé-Farràs, *La Xina del segle XXI*.

8. Solé-Farràs, "Harmony in Contemporary New Confucianism".

dència dels valors confucianistes —recreats en el nou confucianisme— i els valors socialistes xinesos —recreats en el socialisme amb característiques xineses.

El projecte inicial d'aquest treball de tesi preveia, efectivament, analitzar en profunditat tant el discurs del nou confucianisme com el discurs del socialisme xinès postmaoista, amb l'objectiu d'identificar els elements del primer discurs que, eventualment, fossin presents en el segon. L'abast i la complexitat de l'estudi del discurs nou confucianista va aconsellar que la investigació se centrés només en aquest discurs, i deixar per un treball posterior l'estudi en profunditat del discurs socialista xinès i les empremtes que en aquest pugui deixar el nou confucianisme, ja amb el suport, aleshores, d'un estudi teòric més sòlid i fet a mida d'aquesta investigació posterior.

### **Hipòtesi i subhipòtesis**

La formulació de la hipòtesi principal (H) d'aquest treball d'investigació és la següent: el discurs nou confucianista, construït a partir de la dècada de 1920, com l'expressió més important que és del confucianisme contemporani, té la voluntat de participar en tots els àmbits intel·lectuals i socials amb l'objectiu que la seva influència sigui determinant a la Xina i el món del segle XXI.

La confirmació d'aquesta hipòtesi corroboraria que el discurs confucianista, reconstruït com a nou confucianisme i adaptat a les circumstàncies contemporànies, ha ressorgit amb prou força en el món intel·lectual xinès com per incidir decisivament en tots els àmbits de la vida cultural, social i política de la Xina, i ho ha fet amb la finalitat que el pensament confucianista torni a modelar —si bé, no en exclusiva— el comportament individual i social dels xinesos i, en certa mesura, també de tota la humanitat.

Aquesta hipòtesi principal ha suscitat un seguit d'hipòtesis complementàries, o subhipòtesis, les quals s'han considerat importants de formular perquè siguin verificades en la investigació. Són les següents:

- (h1) El ressorgiment del confucianisme és un dels elements importants del nou discurs intel·lectual de la Xina postmaoista.
- (h2) El confucianisme contemporani és, sobretot, producte del nou context de la filosofia xinesa contemporània.
- (h3) La categorització acadèmica del confucianisme contemporani reflecteix la diversitat de les concepcions filosòfiques i ideològiques que integren el món intel·lectual xinès contemporani.
- (h4) La presència del confucianisme contemporani en espais discursius significatius com la filosofia, la religió, la política, l'economia i el nacionalisme mostra la seva voluntat d'influència global.
- (h5) En el terme *nou confucianisme*, entès en un sentit ampli, conflueixen els principis i els objectius generals del moviment confucianista contemporani.
- (h6) El nou confucianisme no es consolida fins a la dècada de 1980, però forma part del procés de construcció del discurs del confucianisme contemporani iniciat a la Xina a la dècada de 1920.
- (h7) Els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme són fruit de les aportacions de pensadors d'orientacions molt diverses, però que comparteixen l'objectiu de recuperar el pensament confucianista a la Xina i oferir-lo com a alternativa cultural a tot el món.
- (h8) L'anàlisi d'un text fonamental del confucianisme contemporani com és el *Manifest per la cultura xinesa* proporciona un exemple categòric de la construcció del discurs nou confucianista.
- (h9) Una sinopsi crítica de les aportacions dels nous confucianistes més importants i del contingut del *Manifest per la cultura xinesa* permet sintetitzar els principis filosòfics i ideològics fonamentals del moviment del nou confucianisme.



## Marc teòric, metodologia i estructura del treball

Si bé aquest treball se situa en espais d'inter i transdisciplinarietat —és a dir, en les zones comunes d'interacció de disciplines diverses, les quals són potencialment les més productives—, el seu marc teòric és, sobretot, la història intel·lectual de la Xina. Complementàriament a aquesta part de caire eminentment teòric, hi ha també una part d'anàlisi del discurs. Naturalment, com a conseqüència de les característiques pròpies del seu objecte d'estudi, aquest treball permet —o exigeix— investigar en els àmbits pluridisciplinaris de les ciències socials i la filosofia; en definitiva, participa, des de l'àmbit occidental, en un debat acadèmic de nombroses controvèrsies entrecreuades com és l'anàlisi de la construcció d'un discurs i d'espais discursius.

Metodològicament, el treball parteix de l'amplitud del marc intel·lectual general de la Xina postmaoista per, a través d'un recorregut de concreció progressiva que delimitarà el perímetre discursiu del confucianisme contemporani, arribar a identificar els components del discurs nou confucianista. Així, atesos els antecedents seculars del nou confucianisme, l'amplitud de les fonts i les seves particulars hermenèutiques, s'ha recorregut a fonts primàries i a secundàries autoritzades, les quals han permès, després d'una tasca d'anàlisi de les aportacions dels seus pensadors clau, dibuixar els elements essencials del seu discurs. S'ha fet una revisió descriptiva i crítica a fons de la literatura sobre la matèria.

Les metodologies són de dos tipus: una és de caire teòric i descriptiu —aplicada als capítols I, II i III—, i una altra, pròpia d'anàlisi del discurs —aplicada al capítol IV.

Hem pogut comprovar que en el món acadèmic occidental són escasses les obres que tracten del nou confucianisme en profunditat. De les que ho fan, destaquem *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, d'Umberto Bresciani —l'única obra occidental que aborda l'estudi global del moviment nou confucianista—, i *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, de John Makeham —obra que analitza específic-

cament el nou confucianisme com a discurs acadèmic—. <sup>9</sup> En el món acadèmic xinès, naturalment, els estudis sobre el nou confucianisme són més nombrosos; <sup>10</sup> destaquen sobre tots, però, l'obra de Fang Keli i Li Jinquan, *Xiandai xinrujia xue'an* 現代新儒家學案 (Actes de l'estudi sobre el nou confucianisme contemporani) i l'assaig pioner de He Lin, "Rujia sixiang de xin kaizhan" 儒家思想的新开展 (Un nou desenvolupament del pensament confucianista). <sup>11</sup>

Pel que fa a la metodologia aplicada a l'anàlisi del *Manifest per la cultura xinesa* —capítol IV—, s'ha recorregut a dues fonts principals: "A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook", l'únic text complet en anglès d'aquest document —i que la nostra investigació ha permès fixar que fou publicat per primera vegada l'any 1962—, i *Wei Zhongguo wenhua jing-gao shijie renshi xuanyan: Women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi* 为中国文化敬告世界人士宣言: 我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识 (Manifest per la cultura xinesa adreçat amb respecte a totes les persones del món: La nostra comprensió comuna sobre el futur de la cultura mundial i sobre la cultura i la recerca de la Xina), el text xinès original. <sup>12</sup> El *Manifest* és considerat un text fundacional del moviment nou confucianista, la qual cosa justifica la tria d'aquest document per dur a terme una anàlisi en profunditat del seu contingut.

Amb la combinació d'una part teòrica descriptiva i del que en podríem dir un estudi de cas de la construcció del discurs confucianista contemporani s'ha buscat també un equilibri metodològic —que també hi havia en el treball de màster esmentat abans com a antecedent d'aquesta investigació.

9. Bresciani, *Reinventing Confucianism*; Makeham, *Lost Soul*.

10. Per exemple, v. Song Zhiming, *Xiandai xin ruxue* —en general—; Hu Zhihong, *Quanqiu yujing* —centrat en el pensament de Du Weiming—; Li Yi, *Zhongguo* —relacionat amb el marxisme xinès—; Xie Xiaodong, *Xiandai xin ruxue* —relacionat amb el liberalisme—; Yu Peifeng, *Xin rujia xin ruxue* —relacionat amb el pensament polític i jurídic.

11. Fang Keli i Li Jinquan, *Xiandai xinrujia*; He Lin, "Rujia sixiang".

12. Chang et al., "Manifesto"; Mou Zongsan et al., *Wei Zhongguo wenhua*.

En consonància amb els objectius establerts i per tal de poder validar totes les hipòtesis formulades abans, aquest treball de tesi s'ha estructurat en els quatre capítols que segueixen aquesta introducció, i unes conclusions. Els materials complementaris al treball inclouen una llista de taules com a *front matter*, i un glossari ideològic, un índex antroponímic xinès i la bibliografia citada com a *back matter*.

El capítol I —“El confucianisme en el context intel·lectual contemporani”— delimita el marc general de la Xina postmaoista, el context de la filosofia xinesa contemporani en què ressorgeix el discurs confucianista i la categorització del confucianisme contemporani. El capítol II —“Els espais discursius del confucianisme contemporani”— identifica els àmbits intel·lectuals en què s'expressa el confucianisme contemporani, o que li donen veu: la creença religiosa i el pensament filosòfic, la política i el poder polític, l'economia, i el nacionalisme. El capítol III —“La construcció del discurs del nou confucianisme”— defineix el nou confucianisme i n'analitza la gènesi i l'evolució a través de les aportacions dels principals pensadors considerats nous confucianistes, a partir de la dècada de 1920. Finalment, el capítol IV —“Anàlisi d'un text fundacional del nou confucianisme: el *Manifest per la cultura xinesa*— és un estudi de cas de la construcció del discurs nou confucianista mitjançant una anàlisi de text. Al final dels capítols III i IV hi ha sinopsis crítiques dels continguts respectius, les quals convergeixen, a les conclusions, en una sinopsi que sintetitza els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme.

### **Qüestions de caire terminològic i formal**

En aquest treball, *contemporani* és un terme que apareix amb freqüència — normalment, actua d'adjectiu per a substantius com ara *confucianisme*, *filosofia*, *Xina*, *context*, *política*, *pensador*, etc.— i que exigeix un aclariment. En el context de la nostra investigació, entendrem per *contemporani* un perí-

ode de temps inclòs entre principis del segle XX i l'actualitat. Aquesta delimitació temporal respecta el significat “època actual” que *contemporani* i *modern* comparteixen en la nostra llengua. També en xinès, els termes *xiandai* 現代 (“modern”) i *dangdai* 當代 (“contemporani”) són sinònims en l'accepció “època actual”;<sup>13</sup> a més a més, *xiandai* té una accepció que precisa que “en els períodes de la història del nostre país, sovint es refereix a l'època que va des del moviment del Quatre de Maig fins a l'actualitat”.<sup>14</sup>

Pel que fa a l'escriptura xinesa, com és norma en el món acadèmic occidental dels estudis orientals, llevat d'algun cas de citació en què l'original hi obligava, no s'han emprat caràcters simplificats.

En el text del treball, sempre que s'ha cregut necessari per concretar un terme o un concepte, evitar dubtes o equívocs, etc., juntament amb la versió en català, es facilita l'original xinès en caràcters i la transcripció en *pinyin*. Els noms i cognoms xinesos s'escriuen només en *pinyin*, sense caràcters, ja que rarament es poden confondre —en el cas dels autors xinesos, per unificar, sempre hem fet precedir el cognom al nom, llevat dels casos en què hagin adoptat formes occidentals—. Tot i així, el caràcters s'inclouen també en un índex antroponímic per ordre alfabètic de noms xinesos en *pinyin*, llevat dels comptats casos en què la versió en *pinyin* sigui pràcticament desconeguda en el món acadèmic occidental.

S'ha considerat convenient incloure també un glossari ideològic, compost pels termes i conceptes més importants que s'utilitzen al llarg del treball. Recordem que els conceptes propis del pensament filosòfic i polític xinès són difícils de traduir i, fins i tot, d'explicar; cal prendre'ls dins del seu àmbit semàntic particular.<sup>15</sup>

13. Cal dir, però, que en l'àmbit de la literatura moderna i contemporània *xiandai* i *dangdai* sí que fan referència a períodes diferents: *xiandai*, de 1920 —o finals de Qing— a 1949 —o 1976—, i *dangdai*, de 1950 —o 1977— a l'actualitat.

14. V. *Xiandai hanyu*, s.v. “现代”. V. també infra III, n. 7.

15. Algunes de les fonts consultades per poder explicar breument, però amb garanties, els termes que inclou el glossari ideològic són: Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 495–503; Chan Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms*; íd., *Reflections on Things*, 359–70; íd., *Source Book*, 783–91; Cheng Chung-ying i Bunnin, *Contemporary Chinese Philosophy*, 405–10; De Bary i Bloom,

En les referències bibliogràfiques abreujades que fem servir a les notes a peu de pàgina, sempre s'indica el cognom i el nom dels autors xinesos per tal que es puguin identificar de seguida sense haver de consultar la bibliografia citada —recordem que és el nom molt més que el cognom el que singularitza una persona xinesa—. En el cas dels occidentals, per contra, el cognom és suficient per reconèixer immediatament una autoria.

A la bibliografia es relacionen només les obres citades al treball. En el cas dels autors xinesos, s'entra el cognom tal i com apareix a la portada de l'obra referenciada i amb la versió en *pinyin* entre claudàtors —perquè en *pinyin* és com surten sempre al treball—. A no ser que un autor oriental hagi adoptat un nom occidental o una forma occidentalitzada del seu, l'entrada es fa sempre pel cognom sense coma posterior que indiqui que el nom, fora de la bibliografia, precedeix el cognom.

Totes les traduccions al català de les citacions d'altres llengües, si no s'indica el contrari, són pròpies i expresses per aquest treball.

Finalment, els criteris formals que s'han seguit per elaborar aquest treball d'investigació són els que aconsella el manual d'estil de la Universitat de Chicago.<sup>16</sup>

---

*Sources of Chinese Tradition*, 1:925–27; Guo Xuezhì, *Ideal Chinese Leader*, 243–50; Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 287–304; Tu Weiming i Tucker, *Confucian Spirituality*, 1:335–38.

16. University of Chicago, *Chicago Manual of Style*.



## CAPÍTOL I

# El confucianisme en el context intel·lectual contemporani

El capítol amb què encetem el treball de tesi persegueix acomplir els primers objectius de la investigació; és a dir, definir (a) el marc intel·lectual general de la Xina maoista, (b) el context de la filosofia xinesa contemporània i (c) les categories del confucianisme contemporani. Aquests objectius es relacionen, així mateix, amb la tasca de validar, en concret, les primeres hipòtesis específiques plantejades; les que afirmen que: (h1) el ressorgiment del confucianisme és un dels elements importants del nou discurs intel·lectual de la Xina postmaoista, (h2) el confucianisme contemporani és, sobretot, producte del nou context de la filosofia xinesa contemporània, i (h3) la categorització acadèmica del confucianisme contemporani reflecteix la diversitat de les concepcions filosòfiques i ideològiques que integren el món intel·lectual xinès contemporani.

De manera introductòria, haurem d'admetre que no és fàcil circumscriure un concepte que acumula polisèmies històriques provinents de molt diferents àmbits. Això no obstant, per mirar d'explicar la construcció del discurs confucianista contemporani dins un marc definit que alhora compregui la pluralitat, cal resseguir l'amplitud de les concepcions que responen al genèric *confucianisme*.

Aquest genèric sempre ha servit —almenys— per designar tant un *pensament filosòfic* com una *tradició cultural*. Històricament, el confucianisme ha representat un ordre social racionalitzat per una ètica basada en el

conreu personal; així, el seu objectiu era establir i mantenir un ordre polític fundat en un ordre moral o, dit d'una altra manera, assolir l'harmonia política com a resultat de l'harmonia moral assolida, no pas sense esforç, per l'home. Segons que diu Lin Yutang,<sup>1</sup> la característica més curiosa d'una equació com aquesta que fa equivaler allò personal a allò col·lectiu és que suprimeix la distinció entre ètica i política. A diferència del legalisme, el qual pretenia construir una nació forta mitjançant l'aplicació rigorosa de la llei —com també ho pretén el constitucionalisme modern—, el confucianisme ha tingut sempre una actitud essencialment ètica. També, el seu sentit de la responsabilitat envers el proïsme i l'ordre social l'ha diferenciat del taoisme, extremadament crític amb les convencions socials i proselitista de l'estat natural.

El confucianisme, però, ha estat fonamentalment un humanisme; s'ha interessat molt més en les relacions humanes bàsiques que no pas en la metafísica. La seva duradora influència l'explicaria, en bona mesura, la doctrina segons la qual tothom en qualsevol moment pot ser confucianista només seguint els instints més nobles de la naturalesa humana, sense buscar la perfecció en un ideal diví.

El nom en si mateix podria resultar enganyós. Liu Shuxian explica que dir “confucianisme” fa iniciar en Confuci un corrent (*dao* 道) de pensament que, en forma de sistema ritual, reula als primers Zhou (s. XI–VIII aC); el que fa Confuci —diu Liu— és “afegir vi nou a l'ampolla vella”. També és ambigu; tant pot fer referència a una tradició filosòfica —“confucianisme filosòfic”— com, d'ençà de la dinastia Han (s. III aC – III), a les institucions —“confucianisme polititzat”— i els costums que van sorgir en el decurs de la història xinesa, fruit de la seva influència. Liu admet, però, que hi ha una relació estreta entre els dos significats —la interacció dels quals és un fenomen complex que requereix estudiar-lo des de la perspectiva de la dinàmica cultural— i que, naturalment, els governants van utilitzar algunes de les ensenyances confucianistes en benefici propi; ara bé, creu que és essencial mantenir la distinció

---

1. Lin Yutang, *Wisdom of Confucius*, 3.



entre defensar els ideals transcendents confucianistes i legitimar el poder polític dels governants; si no, la confusió és inevitable.<sup>2</sup>

Per bé que és un concepte que ja formava part de l'imaginari intel·lectual d'Occident des de finals del segle XVII, el confucianisme —i Confuci— no apareix en el seu panteó taxonòmic de les religions fins al segle XIX; i ho fa, l'any 1862, com una de les tres ensenyances (*sanjiao* 三教) a les quals es confereix un nom occidentalitzat. De totes tres, però, només el confucianisme, segons Lionel M. Jensen, es va integrar en certa mesura en l'autoconsciència occidental, i el seu nom va ser totalment llatinitzat —els noms de les altres dues són angloromanitzacions de termes nadius: “Boudhism”, el 1801; “Tauism”, el 1839—. Jensen argumenta —per bé que la seva hipòtesi no és pas majoritàriament acceptada— que les característiques actuals de Confuci i el confucianisme són el producte d'un procés deliberat de manufactura dut a terme durant segles per moltes mans: eclesiàstiques i laiques, occidentals i xineses.<sup>3</sup>

Comptat i debatut, i consumat el col·lapse de l'ordre imperial xinès a principis del segle XX, tenim encara, un segle després, dos obstacles principals a superar per a la comprensió i —a propòsit per aquesta recerca— delimitació del concepte *confucianisme*: la seva fragmentació i la conceptualització que ha generat.

(a) La fragmentació. Allò que es considera *confucianista* remet a realitats fragmentades i heterogènies; a ideologies polítiques, a discursos intel·lectuals i, fins i tot, a determinats comportaments.<sup>4</sup> Segons Joël Thoraval, la

2. Liu Shu-hsien, “Philosophical Analysis”, 141; íd., “Confucian Ideals”, 92, 96.

3. Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 3–5. Aquest autor afirma que el confucianisme és, en bona part, un invent d'Occident, i que representa tot allò registrat sota els termes *rujia* 儒家 (l'escola dels *ru*), *rujiao* 儒教 (la doctrina dels *ru*), *ruxue* 儒學 (el saber dels *ru*) i *ruzhe* 儒者 (els *ru*). Atès que no hi ha cap terme en la filosofia tradicional de l'Àsia Oriental que equivalgui inequívocament a “confucianisme”, la paraula xinesa *ru* 儒 (erudit, lletrat) podria ser la més propera. Ara bé, originalment, *ru* feia referència als erudits de la tradició ritual i no als seguidors de Confuci; és cap a la dinastia Song que, per diferenciar-los dels taoistes i els budistes, s'empra *ru* per designar els erudits confucianistes.

4. Ai Jiawen (“Refunctioning of Confucianism”, 53n15), per exemple, inventaria en les literatures xinesa, japonesa, taiwanesa i singaporens actuals els termes següents: “confucianisme social”,

transformació en discurs filosòfic, en el sentit occidental del terme, s'ha de veure com una de les múltiples manifestacions contemporànies del confucianisme.<sup>5</sup> Cal tenir present que *confucianisme* i *confucianista* són termes emprats per traduir un gran nombre de conceptes xinesos, la qual cosa fa que s'eixampli considerablement el camp semàntic d'aquests dos termes.<sup>6</sup>

(b) La conceptualització. La necessitat de familiaritzar-se amb unes determinades assumpcions implícites en la cosmovisió confucianista és una prèvia. Per molt que ens frisem per abordar específicament el confucianisme dels segles XX i XXI, tot discurs confucianista només serà intel·ligible un cop superada la comprensió dels conceptes propis de la seva tradició de pensament.<sup>7</sup>

---

“confucianisme vulgar”, “baix confucianisme”, “alt confucianisme”, “confucianisme popular”, “confucianisme burgès”, “confucianisme imperial”, “confucianisme reformista”, “confucianisme de l'elit que no ocupa llocs governamentals”, “confucianisme empresarial” i “confucianisme de masses”.

5. Thoraval, “Idéal du sage”, 9.

6. John Makeham (*Lost Soul*, 4–5, 4n11) amplia notablement la sèrie de Jensen de termes xinesos reduïts a la traducció “confucianisme/confucianista”, i recull els exemples següents: *ru* 儒, *ruren* 儒人, *rusheng* 儒生, *ruxian* 儒先, *rulin* 儒林, *rumen* 儒門, *ruke* 儒科, *ruke* 儒客, *ruye* 儒業, *ruliu* 儒流, *rushi* 儒士, *ruzhe* 儒者, *rujia* 儒家, *ruxue* 儒學, *rushu* 儒術, *rujiao* 儒教, *Kong jiao* 孔教, *Zhou Kong zhi jiao* 周孔之教, *Kong Meng zhi jiao* 孔孟之教, *Kong-Meng zhi xue* 孔孟之學, *mingjiao* 名教, *lijiao* 禮教, *lixue* 理學, *xingxue* 性學, *daoxue* 道學, *xinxue* 心學, *Songxue* 宋學, *shengxue* 聖學 i *Hanxue* 漢學. Makeham assenyala, però, que el terme més usat és *ruxue*, el qual es pot referir tant al “saber dels ru” com, de forma més general, als “estudis ru”. Diu també que l'aparició del gènere literari *xue'an* 學案 als segles XVI–XVII —solien ser biografies de lletrats i fragments dels seus escrits— podria haver influït indirectament sobre les nocions de *ruxue* del segle XX, ja que en aquell període el mot *xue* en el títol d'obres d'aquest gènere, en general, feia referència a *ruxue*. En el decurs del segle XX, el terme *ruxue* va tenir una acceptació creixent i es va fer servir amb molta més freqüència que en períodes anteriors.

7. Umberto Bresciani (*Reinventing Confucianism*, viii) diu que, almenys, cal comprendre els conceptes següents: (a) el cel (*tian* 天), l'origen de totes les coses, i el mandat del cel (*tianming* 天命), la creativitat en si mateixa, la incessant força generadora del *dao* 道 com a símbol de tot allò que és o que pot ésser; (b) la humanitat/benevolència (*ren* 仁), l'encarnació de la creativitat, es manifesta en una preocupació primordial envers els altres, la concreció del *dao* en l'ètica i en preocupació social; (c) la ment, o ment-cor (*xin* 心), el centre de la unitat experiencial de la consciència de l'ésser humà; (d) la naturalesa humana (*xing* 性), l'estructura formal de la condició humana, inclou el conreu del *xin*, així que crea la generativitat còsmica del *dao*; (e) el camí de l'estudi i la recerca (*dao wen xue* 道文學), necessari per desenvolupar completament el principi (*li* 理) com a mitjà perquè la raó crítica declari la conducta humana conforme al *dao*; (f) les convencions (*li* 禮), l'acció ritual o cortesia, els acords que els éssers humans proposen per interrelacionar-se com a tals; (g) la matèria-energia (*qi* 氣), la força dinàmica a partir de la qual es manifesten tots els objectes i esdeveniments, i a la qual tots retornen, i (h) l'harmonia (*he* 和), el bé su-

Tot plegat hauria de poder justificar l'extensió amb què mirarem seguidament de contextualitzar el confucianisme contemporani i de definir el seu perímetre discursiu, la qual cosa implica parlar del marc intel·lectual general de la Xina postmaoista, del ressorgiment del discurs confucianista en el context de la filosofia xinesa contemporània i de la categorització del confucianisme contemporani.

## 1. El marc intel·lectual general de la Xina postmaoista

Ni que només sigui en els elements imprescindibles per comprendre'l globalment, esbossarem el nou marc en què es genera el conjunt dels discursos intel·lectuals a la Xina postmaoista, la qual cosa ens permetrà situar el discurs confucianista sense que aquest sembli ucrònic, aïllat o —el que seria encara més fal·laç, malgrat la importància que hi té— hegemònic.

Per analitzar aquest bastiment intel·lectual general, recorrerem a una sèrie de taxonomies ideològiques —unes, de caire més filosòfic, i altres, de caire més aviat polític—. Per la seva autoritat acadèmica i perspectiva holística, hem escollit les classificacions i anàlisis elaborades per Lin-Rosemont-Ames, Meissner, Lin-Galikowski i Wang Hui, respectivament.

Segons que diuen Lin Tongqi, Henry Rosemont i Roger T. Ames,<sup>8</sup> després que l'activitat intel·lectual a la Xina hagués estat dominada gairebé sense excepcions per un discurs centrat en la justificació teòrica de les línies generals i de les polítiques del PCX, a la dècada que segueix 1978, i que inclou el lustre 1984–89 de “la febre per la cultura” (*wenhua re* 文化熱), sorgeix un “nou discurs intel·lectual” —entenent per “discurs intel·lectual” també l'inter-

---

prem o *summum bonum* (*zhishan* 至善), l'objectiu superior de tota creació. Aquests conceptes s'expliquen amb més detall al glossari ideològic.

8. Lin Tongqi, Rosemont i Ames, “Chinese Philosophy”, 728–29.

canvi d'idees amb l'objectiu d'obtenir validesa teòrica<sup>9</sup>—, l'interès principal del qual és la filosofia, però també s'interessa pels principis teòrics que orienten la recerca històrica, les ciències socials, l'art i la literatura i, fins i tot, les polítiques de govern.

El cos principal d'aquest nou discurs el constituïrien, principalment, la confluència de sis components, els quals, en bona mesura, se solapen i reforcen mútuament: (1) el debat sobre els criteris de la veritat —l'anomenat moviment d'Emancipació del Pensament, sorgit arran d'aquest debat després del III Ple del XI Comitè Central del PCX (1978), va propagar el missatge del pensament independent, explicat per Hu Jiwei—; (2) el debat sobre l'humanisme i l'alienació —Wang Ruoshui és un clar exponent de l'humanisme marxista—; (3) l'emergència del corrent de la subjectivitat —Li Zehou n'és l'iniciador—; (4) la revitalització d'un discurs confucianista —s'hi impliquen, amb diferent grau i des de formació marxista, Zhang Dainian, Tang Yijie, Pang Pu i Xiao Jiefu— per l'impacte dels nous confucianistes —arran de la recerca dirigida per Fang Keli<sup>10</sup> i els treballs, per exemple, de Zheng Jiadong i Guo Qiyong—; (5) el debat sobre el mètode científic —Jin Guantao, l'iniciador del corrent cientista, és un exemple de reforçament mutu entre cientisme i humanisme—, i (6) el debat sobre la construcció cultural de la Xina —d'on ve i cap on va la cultura xinesa.

Werner Meissner,<sup>11</sup> per la seva banda, identifica cinc corrents que considera responsables del desenvolupament intel·lectual a la RPX post-maoista: (1) la recuperació de la filosofia occidental no marxista —a destacar,

9. Recordem que l'etimologia funda la concepció de *discurs* com a “intercanvi verbal d'idees” i —sinònim de tesi— com “el tractament ben formulat o sistemàtic, seriós i coherent d'una matèria” (v. supra introducció, n. 4).

10. El 1986, Fang Keli va suggerir la necessitat d'estudiar el confucianisme contemporani, ja que, juntament amb el comunisme i el liberalisme, el considerava un dels tres corrents de pensament principals a la Xina d'ençà del moviment del Quatre de Maig. Així, el nou confucianisme es va incloure en una relació de 75 temes de recerca promoguts pel Govern xinès i, sota la direcció de Fang Keli i Li Jinquan, es va posar en marxa el projecte titulat “Recerca sobre el moviment nou confucianista contemporani” (Xiandai xin rujia sichao yanjiu 現代新儒家思潮研究), en el qual participaren 47 experts de 16 institucions.

11. Meissner, “New Intellectual Currents”, 6–21.

la filosofia grega, l'idealisme alemany, l'existencialisme francès, el pragmatisme nord-americà i el pensament de Karl Popper—; (2) la recuperació de la ciència política —eliminada amb la reestructuració del sistema educatiu el 1952, el PCX va redescobrir, a l'empara de les “quatre modernitzacions”, el valor de la ciència política per a la modernització de la Xina—; (3) el retorn del liberalisme polític i la idea de “l'occidentalització total” (*quanpan xihua* 全盤西化) —representat pel Grup per la Nova Il·lustració (*Xinqimeng sha-long* 新啓蒙沙龍) de Fang Lizhi i Yan Jiaqi, hereu del liberalisme xinès de Hu Shi—; (4) l'emergència del *neautoritarisme* —desenvolupat entre 1986 i 1989, i probablement influït per les teories de Samuel Huntington i Guillermo O'Donnel sobre la transformació dels països en desenvolupament en economies de mercat—, el qual postula que la modernització de l'economia ha de ser prèvia a la del sistema polític, i ambdues, liderades per un govern autoritari—, i (5) la renaixença de la filosofia xinesa tradicional i l'emergència del *neoconservadorisme* o *neorealisme* —corrent que neix del ressò del col·lapse de la Unió Soviètica, de l'accés dels capitalistes al govern i del nacionalisme.

Observem que en les dues taxonomies anteriors, ja sigui com a component d'un nou discurs intel·lectual general, en el primer cas, o com a corrent responsable de l'evolució intel·lectual, en el segon, hi ha cooperació directa del règim de la RPX en “la revitalització d'un discurs confucianista” —amb la subvenció del projecte de recerca sobre el nou confucianisme<sup>12</sup>— i en “la renaixença de la filosofia xinesa tradicional” —associada a la formació d'un corrent ideològic neoconservador, fruit del procés oficial de reformes econòmiques i polítiques—. Per bé que en aquest treball no es prejutgen els objectius d'aquesta cooperació, tampoc no s'obvia la participació governamental en la construcció dels discurs confucianista contemporani.<sup>13</sup>

12. Fang Keli va aconseguir deu anys de finançament per a la recerca sobre el nou confucianisme, a càrrec, successivament, dels plans quinquennals VII (1986–90) i VIII (1991–95) per a la filosofia i les ciències socials.

13. Merle Goldman (“New Relationship”, 505), a més a més de posar en relleu la participació del PCX en la revitalització del discurs confucianista, introdueix un argument ideològic molt interessant del perquè hi participa: “La revifada del confucianisme va ser un altre esforç per tancar les

La relació entre els sistemes filosòfics i els corrents ideològics es posen en relleu en l'enumeració de Meissner, ja que tres dels cinc corrents que considera responsables del desenvolupament intel·lectual a la RPX postmaoista són clarament ideologicopolítics; així, esmenta la reaparició del liberalisme (*ziyoupai* 自由主義) i l'aparició del neoautoritarisme (*xinquanweizhuyi* 新權威主義) i el neoconservadorisme (*xinbaoshouzhuyi* 新保守主義) o neorealisme (*xinxianshizhuyi* 新現實主義) a l'escenari intel·lectual xinès.

En la mateixa línia, la classificació següent, elaborada per Lin Min i Maria Galikowski,<sup>14</sup> aborda aquest escenari bo i repassant els corrents de pensament als quals s'adscriuen, majoritàriament i en diferent mesura, els pensadors xinesos contemporanis.

(1) El *neoracionalisme*. Força ideològica dominant durant les primeres etapes del procés reformista xinès, i encara d'influència notable, el neoracionalisme és un corrent modernitzador no revolucionari que utilitza idees del marxisme i del progressisme modern, però que critica la interpretació maoista del marxisme. Els neoracionalistes comparteixen un enfocament metodològic holístic —un aspecte destacat de la seva activitat intel·lectual és precisament cercar una teoria unificada que doni resposta a les qüestions clau— i, en general, la visió hegelianomarxista de la història, la societat i la vida humana; entenen la individualitat com una categoria definida socialment, i posen l'èmfasi en la racionalitat desenvolupada en la tradició de la Il·lustració i la ciència occidental moderna —així, la raó seria essencial per a l'èxit de la modernització xinesa, de la formació d'una identitat nacional i de la reconstrucció del llegat cultural de la Xina.

Lin i Galikowski diferencien dos tipus de neoracionalistes: (a) Intel·lectuals amb una profunda conscienciació política —Zhou Yang, Yu Guangyuan, Wang Ruoshui, Su Shaozhi, Yan Jiaqi—, directament compromesos amb el

---

ferides que la lluita de classes i l'antiintel·lectualisme de Mao va causar. Els líders del Partit van elogiar l'èmfasi confucianista en les relacions socials harmòniques, l'estabilitat i l'educació. Un grup reduït d'acadèmics i funcionaris, alguns dels quals eren molt importants, van fundar instituts, associacions culturals i revistes dedicades a l'estudi del confucianisme.”

14. Lin Min i Galikowski, *Search for Modernity*, 6–30.

procés de reforma social i que tenen per objectiu revitalitzar el marxisme bo i redefinint alguns dels seus principis bàsics. Posen l'èmfasi en la dimensió humanística del marxisme, la qual topa amb la visió totalitarista que en té el maoisme. La teoria de “la primera etapa del socialisme” és un exemple rellevant de la seva ideologia que s’ha incorporat al programa de reforma governamental.<sup>15</sup> (b) Intel·lectuals interessats sobretot en temes de caire cultural — Li Zehou, Liu Zaifu, Jin Guantao, Liu Qingfeng, Chen Ping—. El ventall de les seves fonts, occidentals i xineses, és més ampli que el del grup anterior. Per exemple, l’anàlisi de Jin Guantao i Chen Ping sobre l’autosuficient societat xinesa tradicional, caracteritzada per una estructura molt integrada, la inèrcia i la feblesa de la qual van impedir canvis estructurals, va proporcionar justificació teòrica per a les polítiques aperturistes de Deng Xiaoping.

(2) *Hermenèutica, estudis pluralistes, liberalisme i qüestions fonamentals*. Aquests quatre conceptes, els quals des de principis de la dècada de 1980 tenen connexions significatives en el discurs intel·lectual xinès, s’associen amb un grup de pensadors joves —Gan Yang, Zhou Guoping, Su Guoxun, Zhao Yuesheng, Liu Xiaofeng, Chen Kuide, Xu Jilin, Su Wei, Liang Zhiping— que s’ocupen de qüestions fonamentals, com ara la base filosòfica de la modernitat, la interpretació hermenèutica de la tradició, el marc cultural i cognitiu del liberalisme modern i el valor últim de l’existència humana. Si bé es mantenen a una certa distància del centre de la política xinesa, els postulats d’aquest grup tenen, certament, implicacions ideològiques.

Tot i ser aliats en la creació d’un consens ideològic més obert i liberal, els intel·lectuals esmentats critiquen els neoracionalistes per la seva perspectiva totalística. Així mateix, depassen el marc de la tradició de la Il·lustració i adverteixen de les limitacions de la racionalitat científica i de la raó instru-

---

15. La teoria de “la primera etapa del socialisme” fou una de les pedres angulars de l’informe polític aprovat en el XIII Congrés Nacional del PCX (1987) i utilitzada de nou en el XV Congrés (1997) com a justificació ideològica de les reformes de caire capitalista orientades al mercat. Segons aquest informe, els objectius centrals en aquesta primera etapa de desenvolupament del socialisme —en la qual, segons la línia oficial del PCX, és troba la Xina— són construir un país socialista modern i harmònic, i alhora pròsper, fort, democràtic i avançat culturalment.

mental. Per a ells, la tradició no és una entitat estàtica que es pot analitzar objectivament sense la comprensió subjectiva; creuen, contràriament, que s'ha d'interpretar com una estructura històrica amb dimensió contemporània, que s'ha de desconstruir en el context contemporani i no heretar-la de manera abstracta ni rebutjar-la totalment: la tradició és un recurs fèrtil a incorporar en la construcció de la modernitat. Consideren, també, que un enfocament pragmàtic basat en el compromís polític pot entorpir la cerca intel·lectual de la veritat fonamental —això no obstant, alguns d'ells van col·laborar amb el moviment pro democràtic de 1989 i ara són a l'exili.

(3) Els *radicals polítics* i els *iconoclastes culturals*. Són dos grups, prou influents, que rebutgen de ple el sistema ideològic actual de la RPX i la seva estructura de poder polític. (a) Els *radicals polítics* —Fang Lizhi, Wang Ruowang, Hu Ping, Huang Xizhe— són dissidents que ataquen directament els fonaments ideològics del sistema politicosocial. El seu discurs és relativament convencional, semblant al dels neorealistes. (b) Els *iconoclastes culturals* —Bei Dao, Xu Xing, Yang Lian, Gu Cheng, Liu Xiaobo,<sup>16</sup> Liu Suola— expressen les seves idees contra les normes ideològiques i les convencions socials a través, sobretot, de la creació literària. Volen desempallegar-se dels llegats culturals confucianista i racionalista progressista a través d'un discurs innovador i farcit de cinisme irònic.

(4) El *neoconservadorisme*. La idea que uneix els neoconservadors és la de la necessitat de gradualitat en la transició a la Xina, la qual, amb el lideratge d'un règim autoritari, ha de passar de societat endarrerida a potència mundial moderna —Hu Angang i Wang Shaoguang són exemples d'acadèmics destacats que cooperen amb les polítiques del Govern xinès;<sup>17</sup> ambdós,

---

16. A Liu Xiaobo se li va concedir el premi Nobel de la Pau l'any 2010. Com a resposta, el 9 de desembre de 2010 —un dia abans de la cerimònia de lliurament del premi a Oslo—, Pequín concedeix a Lian Zhan, president del GMD entre els anys 2000 i 2005, el I premi Confuci de la Pau —per bé que aquest declina l'honor.

17. Vegem un exemple del discurs de Wang Shaoguang. Després d'aportar dades que demostrarien l'existència d'un contramoviment a la Xina de la dècada de 1990, com a conseqüència del breu encontre d'aquest país amb el mercat, diu Wang ("Great Transformation", 47): "En la societat de mercat, aquest és encara el mecanisme principal per a la distribució de recursos. Això no



en l'àmbit dels problemes derivats de la regionalització—. Com a corrent de pensament, el neoconservadorisme té trets innovadors que el distingeixen del conservadorisme dels ideòlegs ortodoxos —Hu Qiaomu, Deng Liqun, Xiong Fu—; combina les experiències del països recentment industrialitzats —els NIC, o *newly industrialized countries*— amb les teories de la modernització política d'intel·lectuals occidentals contemporanis —de Samuel Huntington, per exemple.

Lin i Galikowski diferencien entre (a) *neoconservadors durs* —He Xin, Xiao Gongqin—, els quals, malgrat donar tot el seu suport al règim xinès actual i diferenciar-se dels comunistes radicals enyoradissos de l'era maoista, són recelosos quant al ritme de les reformes econòmiques orientades al mercat, i (b) *neoconservadors moderats* —Dai Qing, Wu Jiaxiang, Yuan Zhiming—, els quals donen ple suport als líders reformistes i a les reformes que han endegat.

Durs i moderats comparteixen la defensa de principis bàsics de l'ideari polític del Govern xinès, com, per exemple, la singularitat de les condicions nacionals de la Xina, l'èxit dels Quatre Petits Dracs Asiàtics en el procés de modernització o la síntesi orgànica de tradició i modernitat. Això no obstant, difereixen en l'objectiu final: un estat nacionalista basat en el poder i la riquesa, els durs; una societat més oberta, liberal i democràtica, els moderats.

Els elements filosòfics que, segons Lin i Galikowski, caracteritzen el neoconservadorisme —havent reduït l'antiga ideologia transcendent a una sèrie de conceptes més seculars, instrumentals i pragmàtics— són els següents: (a) Les premisses epistemològiques de la filosofia racionalista occidental —Russell, Popper, Hayek—: defensa de la raó instrumental, l'ordre i el gradualisme; rebuig del romanticisme, la violència, l'irracionalisme, el desordre i les conductes antisocials i anticulturals. (b) La racionalitat instrumental

---

obstant, a través de la redistribució, el govern s'esforçarà per reintegrar el mercat dins les relacions socials i ètiques. Més concretament, el govern prendrà mesures efectives per descomercialitzar els àmbits íntimament connectats amb els drets humans i perquè tots els grups socials puguin gaudir dels beneficis del mercat, alhora que es fa càrrec del seu cost”.

—també el pragmatisme de Dewey<sup>18</sup>—, en detriment de la puresa ideològica i el fonamentalisme transcendent: la modernitat no sorgirà de la tradició, sinó de la seva transformació creativa. Els elements essencials de la tradició xinesa, com ara la ideologia confucianista, s'hauran de transformar i, a la llarga, dissoldre's mitjançant un procés gradual de reforma. Aquesta transformació ha de buscar els elements positius i racionals de l'ordre social tradicional, el mecanisme d'una autoritat política moderna a partir del procés de transmutació de la tradició política autoritària, i les fonts intel·lectuals i espirituals a partir del corrent principal de la cultura nacional i la saviesa tradicional per mantenir l'estabilitat social i la cohesió nacional. (c) Rebuig de la creença en la unitat entre els valors morals perfectes, la veritat cognitiva i la bellesa estètica: l'objectiu no és una societat perfecta, ja que tampoc ofereix solucions perfectes als problemes existents. (d) L'autoritat de l'estat i l'ordre públic a costa de l'individu, amb vista a assolir una transició pacífica i ordenada — crítica al liberalisme i els reformistes radicals—. (e) La legitimació del coneixement propi, la qual cosa implica qüestionar l'aplicabilitat universal de les teories occidentals clàssiques sobre la societat i la modernització, i els conceptes d'història, democràcia i drets humans. (f) Inspiració teòrica en el postmodernisme i el postcolonialisme. (g) La cerca d'una forma moderna de nacionalisme.

Complementàriament a la descripció taxonòmica anterior del paisatge intel·lectual xinès, Lin i Galikowski<sup>19</sup> descriuen una hibridació de diferents corrents intel·lectuals que han observat a la RPX, sobretot a partir de 1989, l'esquema conceptual de la qual seria acceptat per un nombre considerable d'intel·lectuals xinesos. Aquests conceben la modernitat com un fenomen

---

18. Sobre un model de democràcia confucianista inspirada en la filosofia pragmatista de John Dewey, Tan Sor-hoon. (*Confucian Democracy*, 201) diu: "Els recursos filosòfics i culturals dins el confucianisme poden fomentar la democràcia, tal com l'entenia John Dewey. No seria la democràcia liberal que existeix actualment als Estats Units i a l'Europa Occidental, sinó una democràcia basada en una concepció dels individus com intrínsecament socials, sobre el compromís de construir una comunitat harmònica en la qual cada membre contribueix, participa i rep segons les seves capacitats i necessitats."

19. Lin Min i Galikowski, *Search for Modernity*, 32–33.

molt més complex que la mera equivalència a modernització —entesa com la conjuminació d'industrialització, urbanització i mercatització.

Aquesta nova versió de la modernitat manlleva —diuen Lin i Galikowski— els seus components essencials del liberalisme, el conservadorisme, el nacionalisme, el socialisme i les teories postmodernes. La seva estructura inclouria els principis següents: (a) l'economia de mercat, la propietat privada, el desenvolupament econòmic com a prioritat i la integració amb el sistema global com a inevitabilitat; (b) els drets individuals, l'acceptació de la individualitat; (c) una major participació en el procés polític i la institucionalització de la forma de govern; (d) la igualtat i la justícia social, on l'estat ha de proporcionar serveis socials, educació, assistència sanitària i infraestructures; (e) una nova identitat nacional basada en la interacció entre la tradició cultural xinesa i la civilització global, un estat ric i poderós, i la dignitat nacional; (f) l'estabilitat social, l'ordre públic, una transició gradual pacífica i un desenvolupament ordenat, i (g) la creació d'una consciència crítica amb els dilemes interns i les contradiccions inherents a la modernitat.

Observem l'espai que ocupa la cultura tradicional xinesa i el confucianisme en el conjunt dels corrents intel·lectuals que descriuen Lin-Galikowski, així com en la hibridació que assenyalen. Només en el grup *radical iconoclasta* hi ha un rebuig al llegat cultural confucianista —de fet, hi ha un rebuig a tot llegat cultural—; la resta, si bé des d'una perspectiva sempre racionalista —advertint-ne les limitacions, però, en el cas del grup *liberal*—, considera necessari reconstruir el llegat tradicional. Els *neoconservadors* defensen la singularitat de les condicions nacionals i la síntesi entre tradició i modernitat, en el benentès que la modernitat no sorgirà de la tradició en si mateixa, sinó de la seva transformació creativa i eventual “dissolució”. És de destacar el paper gens secundari que el neoconservadorisme reservaria a la tradició —un cop destriats, això sí, els seus “elements racionals i positius”—: ni més ni menys que l'estabilitat social i la cohesió nacional. Des de les perspectives *liberals* es posa l'èmfasi en la necessitat de comprendre subjectivament la tradició per incorporar-la a la modernitat a través d'un procés de

“desconstrucció”, no d’adaptació abstracta. Finalment, un dels principis de l’estructura de l’eclèctica versió de la modernitat que conceben els pensadors xinesos que compartirien l’esmentada hibridació ideològica és “una nova identitat nacional basada en la interacció entre la tradició cultural xinesa i la civilització global”.

L’anàlisi de les tres taxonomies anteriors mostra un panorama intel·lectual postmaoista complex i en evolució incessant.

És evident la coincidència entre Meissner i Lin-Galikowski a assenyalar una reformulació, a principis de la dècada de 1990, del corrent de pensament afí a les polítiques del Govern xinès des del neautoritarisme —corrent desenvolupat durant el període de “la febre per la cultura”, segons Meissner— i el neoracionalisme —corrent dominant durant les primeres etapes reformistes, segons Lin-Galikowski— al neoconservadorisme, el qual emfasitza, sobretot, el poder de control de l’estat i l’establiment d’uns valors morals basats en el confucianisme.

També és clara la dificultat d’ubicar clarament —per l’evolució incessant assenyalada, tant dels corrents de pensament com de la conjuntura política a la RPX— alguns intel·lectuals xinesos. Si bé no resulta contradictori que Wang Ruoshui, Li Zehou i Jin Guantao siguin identificats per Lin-Rosemont-Ames com a exemples de tres corrents diferents en la composició del nou discurs xinès i, alhora, agrupats com a neoracionalistes per Lin-Galikowski, ja pot resultar més sorprenent o dissonant que, d’una banda —Meissner—, s’etiqueti Fang Lizhi i Yan Jiaqi com a hereus del liberalisme polític de Hu Shi i, d’altra banda —Lin-Galikowski— es consideri radical polític Fang i neoracionalista Yan.

Naturalment, el marc intel·lectual de la Xina postmaoista que hem descrit fins ara no exhaurix tots els corrents de pensament, ni encara menys exclou altres anàlisis i classificacions.

Des d’una visió crítica d’esquerres, per exemple, Wang Hui amplia les perspectives intel·lectuals quan fa referència a noves teories que miren de

substituir categories i conceptes nascuts de la guerra freda. Segons Wang,<sup>20</sup> algunes d'aquestes teories derivarien d'aplicar els enfocaments de corrents de pensament com el *neoevolucionisme*, el *marxisme analític* i els *estudis jurídics crítics* a la situació de la Xina. Els acadèmics que subscriuen aquests corrents busquen transcendir el model teòric binari “o/o” —el de les dicotomies mútuament excloents— i posar en relleu la interdependència de la democràcia política i econòmica com a principi rector de la innovació institucional.

(1) El *neoevolucionisme* vol superar la tradicional dicotomia capitalisme/socialisme per introduir teories que puguin explicar les innovacions institucionals —com ara les empreses rurals xineses— dins el llegat del sistema econòmic socialista. (2) El *marxisme analític* —impulsat pels acadèmics nord-americans John Roemer i Adam Przeworski— té l'objectiu d'explicar les posicions del marxisme sobre les possibilitats “de realitzar l'alliberament complet dels éssers humans i el desenvolupament del potencial individual”. Aquesta teoria s'oposa a la privatització a gran escala que es duu a terme a la RPX i defensa la democràcia política per evitar que una minoria esdevingui l'única beneficiària de la privatització. Entén que, així com la democràcia capitalista és un compromís entre el capitalisme i la democràcia, el socialisme és sinònim de democràcia política i econòmica. (3) Pel que fa als *estudis jurídics crítics*, la seva contribució principal és la teoria segons la qual el concepte de drets absoluts de propietat —la base del dret civil occidental des de finals del segle XVIII— ha fracassat. En el context xinès, la importància d'aquesta teoria està també vinculada amb l'ampliació de la democràcia econòmica i el control de la privatització; vol superar la dicotomia pública/privada quant a la propietat i centrar-se en “la separació i reconstitució del conjunt de poders sobre la propietat” per ampliar la democràcia econòmica i donar prioritat al dret a la vida i a la llibertat sobre el dret a la propietat en la Constitució.

---

20. Wang Hui, “Contemporary Chinese Thought” 2006, 172–73.

Pel que fa a l'evolució incessant del panorama intel·lectual postmaoista i a la complexitat subsegüent que comentàvem, el mateix Wang Hui en fa una anàlisi des de la perspectiva que anomena *nova crítica*.<sup>21</sup> Explica Wang que durant la dècada de 1980 l'escenari polític xinès estava dividit en *reformistes* —els defensors de les polítiques de Deng Xiaoping— i *conservadors* —els maoistes de la vella guàrdia, o els *fanshipai* 凡是派 (“els qualsevol cosa”)—, però que, a partir de la campanya “contra la contaminació espiritual”, el 1983, el mapa polític va canviar; per exemple, Hu Qiaomu i Deng Liqun, abans considerats reformistes, foren titllats de conservadors. La campanya repressiva de 1989 posaria en relleu que precisament els conservadors havien pres el poder. A la dècada de 1990, així mateix, es començaria a parlar de *liberals* i, després, d'una *nova esquerra* (*xinzuopai* 新左派). El relat de Wang sobre la gènesi d'aquesta nova esquerra s'inicia amb el viatge de Deng Xiaoping a Shenzhen, el 1992, i el màxim del mercat com a força motriu de la modernització de l'economia xinesa que aquest suposaria. Intel·lectuals com ara Cui Zhiyuan i Gan Yang van reaccionar davant la mercantilització desenfrenada a la RPX. El 1994, les revistes *Dushu* i *Xueren* difonen postures fora del consens, i és en aquest context —diu Wang— que alguns comencen a posicionar-se com una nova esquerra més crítica amb el capitalisme. Tot i que Wang Hui s'alinea clarament en aquest corrent ideològic que accentua la necessitat d'anàlisis crítiques de les realitats xineses, no utilitza el terme *nova esquerra* sinó el d'*intel·lectuals crítics*. Dóna diferents raons: que els neoautoritaristes el fan servir per atacar els liberals, que els liberals volen que s'identifiqui amb el maoisme tardà i que *nova esquerra* és una categoria occidental, la qual, segons Wang, difícilment pot adequar-se a la realitat xinesa.<sup>22</sup>

21. Wang Hui, “New Criticism”, 57–62 —originalment publicat l'any 2000 amb el títol de “Fire at the Castle Gate: A New Left in China”.

22. Malgrat això, el terme *nova esquerra* sembla ben consolidat en el discurs polític de la RPX; el fan servir tant experts orientals com occidentals. Per exemple, Seán Golden (“XVII Congreso Nacional del PCC”, 127–28), en comentar els detalls del XVII Congrés Nacional del PCX, diu: “Tant per als pensadors coneguts com la nova esquerra, com per a la vella guàrdia, la garantia de la justícia social hauria de ser la tasca principal del Partit, mentre que per als pensadors liberals o neoliberal, hauria de ser la consolidació de l'economia de mercat i la generació de riquesa.” “Tot i

La descripció del marc intel·lectual general de la Xina postmaoista que hem fet mostra els trets essencials d'una nova situació derivada dels canvis econòmics i polítics a la RPX, però també d'una intensa activitat i curiositat en l'àmbit del pensament. En totes les taxonomies que pretenen abastar el conjunt de l'escenari intel·lectual xinès apareixen, amb més o menys protagonisme, la filosofia xinesa tradicional i el discurs del confucianisme. A continuació veurem com aquest discurs ressorgeix en el context de la filosofia xinesa contemporània.

## **2. El ressorgiment del discurs confucianista dins el context de la filosofia xinesa contemporània**

Encara que de l'apartat anterior a aquest podria semblar que ampliem l'àmbit d'estudi en comptes d'anar-lo concretant —fins arribar al nou confucianisme—, en realitat no és així. Certament, l'àmbit temporal s'eixampla —període postmaoista versus contemporani—, però no l'objecte d'estudi —marc intel·lectual general xinès versus context de la filosofia xinesa—. Per als objectius d'aquesta investigació, haver restringit el context de la filosofia xinesa al període postmaoista hauria reduït massa la perspectiva filosòfica del ressorgiment del confucianisme, de la mateixa manera que el marc intel·lectual de la Xina contemporània hauria estat innecessàriament ampli per situar el discurs confucianista.

Segurament ja superats alguns debats —poc productius— sobre si era o no pròpiament una filosofia, i des de la perspectiva del segle XXI, és evident que

---

així, ha estat el terme *xiaokang shehui* (societat modestament acomodada) el que ha sortit més reforçat del discurs de l'informe de Hu [Jintao], a costa del terme *hexie shehui* (societat harmònica), i aquest fet implica una limitació a les aspiracions de la nova esquerra i una defensa dels postulats liberals.”

per abordar el tema del ressorgiment contemporani del confucianisme cal situar el seu discurs, precisament, dins el context de la filosofia xinesa contemporània.

Definim, doncs, la filosofia xinesa contemporània, la seva estructura i evolució i característiques essencials, a través de l'anàlisi d'alguns dels seus representants més importants.

Cheng Zhongying,<sup>23</sup> autor d'una interpretació *ontohermenèutica* de la identitat de la filosofia xinesa contemporània a través de l'anàlisi dels paradigmes xinès i occidental,<sup>24</sup> diu que les característiques de la tradició filosòfica xinesa —les quals la diferencien de la tradició occidental— són les següents: (a) Els seus textos només solen ser intel·ligibles dins un discurs filosòfic més ampli que preserva una visió holística de la realitat, l'aplicabilitat pràctica de la qual i no la lògica abstracta dels arguments és el que en garanteix la validesa. (b) Totes les seves tesis bàsiques tendeixen a la unitat —versus la dispersió—, a la identitat —versus la diferència— i a la continuïtat —versus la discontinuïtat—. Tots els elements “versus” de cadascuna d'aquestes dicotomies s'entenen com a deficiències en la unitat orgànica substància-funció. (c) La filosofia és el nucli d'una tradició perquè, alhora, és una forma de pensament i una normativa d'acció envers els valors ideals d'aquesta tradició. En el cas de la cultura xinesa, el pilar filosòfic és el confucianisme.

Cheng, com a nou confucianista que és, entén l'evolució de la filosofia xinesa contemporània com un esforç per resoldre les contradiccions entre el paradigma filosòfic occidental —lògic i científic— i el paradigma xinès —d'unitat orgànica substància-funció—, en base, sobretot, a aquest darrer paradig-

---

23. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”, 366–79. V. també, a infra III.2.1.3, l'apartat dedicat a Cheng Zhongying.

24. Cheng Zhongying reformula el paradigma unitari de l'ontocosmologia i l'ontològica xineses com “una unitat orgànica de substància i funció en base a tres principis bàsics: *el principi de la unitat de la realitat última —el cel— i l'home; el principi de la unitat de la natura i la ment humana, i el principi de la unitat de la comprensió i l'acció morals i la pràctica*” (ibíd., 368–69). Pel que fa al paradigma lògic occidental, Cheng el formula amb el *dictum* següent: “*separa la substància de la funció de tal manera que les funcions esdevenen les seves pròpies substàncies, les quals no necessiten ser enteses en relació amb una substància original*” (ibíd., 371). La cursiva és a l'original.



ma. Com ja és ben sabut, no tots els filòsofs xinesos al segle xx han confrontat els dos paradigmes; durant el període del Quatre de Maig,<sup>25</sup> molts intel·lectuals xinesos van rebutjar el paradigma xinès pel seu contingut confucianista i van abraçar entusiàsticament els valors expressats pel paradigma filosòfic occidental. Malgrat que el liberalisme i el cientisme occidentals han anat arrelant en la societat xinesa moderna, el confucianisme —diu Cheng— s’ha consolidat entre els intel·lectuals xinesos com a paradigma moral i metafísic; així, el desenvolupament filosòfic xinès contemporani se centra a superar la feblesa interna del confucianisme com a filosofia i a posar de manifest una versió moderna del paradigma xinès de la comprensió de la realitat.

Cheng sintetitza l’estructura i l’evolució de la filosofia xinesa contemporània en el sistema teòric que anomena “la lògica de les quatre orientacions i la dialèctica de les cinc etapes”.<sup>26</sup> Aquesta estructura reflecteix el conflicte que desencadena la introducció del paradigma filosòfic occidental en la filosofia xinesa; és a dir, hi ha una oposició dialèctica entre Orient i Occident en la formació del confucianisme contemporani.

“Les quatre orientacions” en què Cheng divideix els filòsofs xinesos contemporanis és una taxonomia complementària a les que hem vist a l’apartat anterior per descriure el marc intel·lectual general de la Xina postmaoista; això no obstant, la situem aquí per no trencar un sistema teòric que ens serveix, en el seu conjunt, per esbossar el context evolutiu de la filosofia xinesa contemporània. Vegem, doncs, aquest context a través de les quatre orientacions que descriu Cheng.

(1) *Filòsofs xinesos d’orientació occidental*. Hi ha dos corrents. (a) *Filosofia de la Il·lustració*. Tant històricament com teòrica, la filosofia xinesa

---

25. El moviment del Quatre de Maig (*Wusi yundong* 五四運動) va sorgir arran de les protestes a la plaça de Tian’anmen, el 4 de maig de 1919, per les concessions que el Tractat de Versalles —fi de la Primera Guerra Mundial— establí que la Xina havia de fer al Japó. Aquest moviment polític, nascut en el marc del moviment per la Nova Cultura (*Xin wenhua yundong* 新文化運動), iniciat el 1915, va consolidar tant les idees revolucionàries de Sun Yat-sen i el GMD com les de Chen Duxiu i el PCX.

26. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”, 379–83.

contemporània arrenca d'un moment en què el sistema de valors i el paradigma filosòfic xinesos havien perdut vitalitat. Filòsofs com ara Liang Qichao, Hu Shi i Wang Guowei, la influència dels quals es va fer sentir en el moviment del Quatre de Maig, van voler adoptar els valors occidentals per modernitzar la filosofia xinesa, però sense haver integrat la filosofia occidental en un paradigma de pensament, ni occidental ni xinès. (b) *Filosofia de síntesi*. La metodologia expositiva d'aquests filòsofs és occidental i comparatista, però les seves idees fonamentals estaven vinculades amb la tradició filosòfica xinesa. Zhang Dongsun va usar la filosofia de Kant i Bergson per construir una epistemologia pluralista; Jin Yuelin, l'anàlisi lògica per reconstruir el concepte de *dao*; Feng Youlan, el mètode analític per elaborar la seva nova filosofia del principi amb què reconstruirà el realisme tradicional, i Fang Dongmei, el mètode fenomenològic existencial per demostrar que la filosofia xinesa encarna una saviesa filosòfica que il·lumina la cultura xinesa.

(2) *Filòsofs xinesos d'orientació nova neoconfucianista*.<sup>27</sup> Són els que, a la dècada de 1930,<sup>28</sup> van oferir una resposta a la filosofia occidental des de la perspectiva de la tradició filosòfica xinesa. Reconeixien les fortaleeses de la cultura i la filosofia occidentals, però volien mostrar que la cultura xinesa i la filosofia confucianista tenien recursos per proporcionar fonaments metafísics que no existien a Occident i que oferien una base per a l'autoenfortiment cultural, bo i adaptant la ciència i la democràcia occidentals a la cultura xinesa. Hi ha tres corrents. (a) *Filosofia metafísica moral*. Tracta dels principis ontològics i cosmològics primordials de la filosofia xinesa i crea una visió metafísica de la realitat centrada en la vida moral. Xiong Shili és el filòsof més destacat d'aquest corrent. (b) *Filosofia pràctica cultural*. Parteix de l'observació dels valors culturals de la tradició xinesa com a forma de vida, la pràctica dels quals és una saviesa —diferent de l'occidental i, possiblement, superior— per assolir la veritat de la realitat. Liang Shuming és l'exemple més

---

27. Cheng Zhongying empra l'expressió "nou neoconfucianisme" en lloc de confucianisme contemporani o nou confucianisme.

28. Són pensadors que pertanyen a la "primera generació de nous confucianistes" (v. III.2.1.1).

destacat d'aquests filòsofs que exploraven la cultura xinesa per aconseguir les finalitats de la vida humana. (c) *Filosofia que combina les dues anteriors*. Pertany a aquesta filosofia, per exemple, He Lin, el qual va adoptar l'idealisme hegel·lià per reinterpretar la tradició xinesa.

(3) *Filòsofs xinesos d'orientació nova neoconfucianista posterior*. Són els que, a partir de la dècada de 1960,<sup>29</sup> van integrar el confucianisme en el corrent principal de la filosofia xinesa. Hi ha els mateixos tres corrents. (a) *Filosofia metafísica moral*. Seguint Xiong Shili, Mou Zongsan va desenvolupar la metafísica moral del confucianisme en un sistema postkantà de coneixement. (b) *Filosofia pràctica cultural*. Xu Fuguan va conrear la saviesa comuna de les tradicions culturals pràctiques de la Xina dins una comprensió filosòfica de la vida, la moral i l'estètica. (c) *Filosofia que combina les dues anteriors*. Tang Junyi va combinar la metafísica moral i la saviesa cultural pràctica en un sistema confucianista.

(4) *Filòsofs xinesos d'orientació marxista xinesa*. L'obra d'aquests filòsofs —que no són, però, els ideòlegs oficials— té per objectiu reconstruir la filosofia xinesa des de la perspectiva i la metodologia marxistes. Per aquesta combinació de compromisos, aquests pensadors foren culturalment molt representatius del període que va de la dècada de 1940 a la de 1990. En són exemples Zhang Dainian —en la seva anàlisi, tracta la història de la filosofia xinesa com una teoria—, Feng Qi —considera que l'objectiu de la saviesa és la llibertat, i combina el confucianisme i el marxisme en el context modernitzador de la Xina contemporània— i Li Zehou —qui defensa la importància de la subjectivitat humana com la força motriu de la creació dels valors estètics i morals, i ofereix una nova interpretació de la filosofia xinesa a costa de l'ortodòxia marxista.<sup>30</sup>

29. Són pensadors que pertanyen a la “segona generació de nous confucianistes” (v. III.2.1.2).

30. Recordem que, pel que fa als pensadors que Cheng Zhongying inclou en l'orientació marxista, Zhang Dainian es considera com un dels pensadors responsables de la revitalització del discurs confucianista i Li Zehou l'iniciador del corrent de la subjectivitat; ambdós, elements del nou discurs intel·lectual xinès forjat a la dècada de 1980 —segons Lin-Rosemont-Ames (v. I.1).

Pel que fa a “les cinc etapes” que Cheng elabora —amb una periodització aproximada— per analitzar l’evolució de la filosofia xinesa contemporània, són les següents: (1) primers contactes amb el nou pensament que prové d’Occident (1900 – dècada de 1930); (2) filosofar en l’esperit neoconfucianista (dècada de 1930 – dècada de 1950); (3) contacte ideològic amb el materialisme dialèctic (dècada de 1950 – dècada de 1980); (4) desenvolupaments posteriors del nou neoconfucianisme (dècada de 1960 – dècada de 1990), i (5) reinterpretació de les filosofies xinesa i occidental (dècada de 1960 ençà).

Cheng reconeix sis característiques significatives, i històricament representatives, de la filosofia xinesa contemporània,<sup>31</sup> les quals sorgeixen d’un discurs compartit quant a origen i història. Aquestes característiques, unides orgànicament per un sistema complex i dinàmic d’interrelacions, es poden identificar amb les grans divisions del pensament filosòfic; segons Cheng, la metafísica, l’epistemologia, l’ètica, l’axiologia, l’antropologia filosòfica i l’estètica.

Les característiques en qüestió són les següents:

(1) La filosofia del canvi del *Yijing* és el principi director. La seva unitat ontocoslògica de substància i funció ha estat font de coneixement de la realitat des dels temps de Confuci. Kang Youwei, el darrer confucianista tradicional i el primer del segle xx, es va valer del *Yijing* com a fonament de la seva filosofia reformista. Liang Qichao va interpretar l’afirmació “el *yi* no té substància” per justificar la legitimitat del reformisme. La filosofia de la realitat última de Xiong Shili és una exposició de la filosofia del procés creatiu del *Yizhuan*;<sup>32</sup> d’aquí ve que la metafísica moral s’establís com a característica del confucianisme contemporani. A banda de Liang Shuming i de Xu Fuguan, els filòsofs contemporanis, confucianistes i no confucianistes, s’han referit a la filosofia del *yi* per definir el canvi i comprendre el *dao*. La

31. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”, 395–400.

32. El *Yizhuan* 易傳 (Comentari del Llibre dels canvis) i el *Yijing* 易經 (Llibre dels canvis) componen el *Zhouyi* 周易 (Els canvis dels Zhou).

presència del paradigma del *yi* es pot detectar també en l'obra dels marxistes xinesos Feng Qi, Zhang Dainian i Li Zehou.

(2) L'home és el centre de la filosofia. En situar el paradigma del *yi* com la base de la realitat, s'omet la preocupació per un déu transcendent, el qual amb prou feines s'esmenta a la filosofia xinesa contemporània. La reforma i la supervivència de la societat com a temes fonamentals de debat demostra la preocupació fonamental dels filòsofs xinesos per la humanitat. De fet, el marxisme xinès és un reflex d'aquesta mateixa consciència centrada en l'home.

(3) L'articulació i el desenvolupament de la metafísica moral. La vinculació de la moral amb la naturalesa humana i la realitat es reflecteix en la prioritat que, tradicionalment, la filosofia xinesa dóna a l'ètica. Per tant, el desenvolupament de la metafísica moral per part de Xiong Shili, Tang Junyi i Mou Zongsan no és accidental.

(4) La inseparabilitat del mètode i la veritat. L'èmfasi de la filosofia xinesa contemporània en el mètode i la seva superació és un tret profund de la tradició filosòfica xinesa. A diferència de la tradicional, però, la filosofia contemporània ha buscat un mètode per articular i presentar la veritat del *dao*.

(5) L'adaptació formal de la ciència i la metodologia científica a la filosofia xinesa. Des del moviment del Quatre de Maig tots els filòsofs xinesos han acceptat la validesa de la metodologia científica, però la integració del coneixement científic en la filosofia xinesa no ha estat resolta del tot: l'interès pels valors humans és dominant en el paradigma holístic de la filosofia xinesa contemporània.

(6) La filosofia política genera poc debat sobre conceptes fonamentals com ara el poder, el bé comú, la llibertat i la igualtat. Malgrat que d'ençà del moviment del Quatre de Maig la democràcia és un valor admès en la filosofia xinesa, la ideologia política dominant a la Xina determina que el debat sigui escàs. Atesa la seva perspectiva holística de la realitat, els nous confucianistes situen la democràcia en el marc del confucianisme, la qual, com qualsevol valor extern, s'ha d'integrar orgànicament en el seu sistema de valors. És per

això que la moral o els valors polítics occidentals requereixen transvaloració i integració dins els valors confucianistes abans no es puguin adoptar.

Liu Shuxian,<sup>33</sup> per la seva banda i, com ell mateix diu, “manllevant, en un sentit ampli, l’esquema dialèctic de Hegel”, assenyala que, a partir de mitjan dinastia Qing, l’evolució del pensament xinès ha transcorregut, a grans trets, per les tres etapes següents: (1) Els xinesos, estupefactes en comprovar la superioritat de la ciència i la tecnologia occidentals, intenten assimilar-les a la seva cultura, de la solidesa dels fonaments de la qual no tenen, encara, cap dubte —Zhang Zhidong, defensor del “saber xinès” com a *ti* 體 (substància, essència) i el “saber occidental” com a *yong* 用 (funció, utilitat),<sup>34</sup> és representatiu d’aquesta etapa—. (2) Ja totalment decebuts de la cultura pròpia, els xinesos conclouen que la tradició és un entrebanc en el camí del progrés; només hi ha esperança en l’occidentalització ràpida i completa —Hu Shi és el defensor principal d’aquesta idea—. (3) Els xinesos s’adonen que ni a Occident és tot positiu ni a la seva tradició, tot negatiu; la cultura occidental, i també el procés de modernització, té contres; consegüentment, s’ha de buscar una síntesi basada en la comprensió realista dels problemes —és representatiu d’aquesta etapa, Mou Zongsan, partidari de la revitalització i reconstrucció dels principis filosòfics xinesos tradicionals.

Tot i que, naturalment, les tres etapes se superposen parcialment, Liu Shuxian afirma que la primera ja és cosa del passat, la segona va de baixa i la tercera —de plantejament semblant a “la tercera època del confucianisme”, proposada per Mou Zongsan i difosa per Du Weiming— és la que pren embranzida. Naturalment, Liu, representant prominent de la tercera generació de nous confucianistes,<sup>35</sup> assenyala Mou Zongsan —mestre seu i un dels filòsofs principals de la segona generació de nous confucianistes— com a representatiu de la sintètica tercera etapa d’aquesta evolució “dialèctica” del pensament xinès —de “comprensió realista dels problemes”.

33. Liu Shu-hsien, “Confucian Ideals”, 99–100.

34. V. *ti/yong* al glossari ideològic.

35. Veurem en detall la tercera generació de pensadors nous confucianistes a infra III.2.1.3.

Val la pena parar atenció en aquest exemple per comprendre un dels mecanismes clarament conscients de construcció d'un discurs; en aquest cas, la construcció del discurs nou confucianista. Observem com, de manera un xic subreptícia, es fan coincidir la caracterització i els objectius filosòfics d'una "tercera etapa del pensament xinès" —que culmina una evolució l'inici de la qual se situa al s. XVIII— amb una "tercera època del confucianisme" —que culmina una evolució l'inici de la qual se situa al s. VI aC—, i es posa com a exemple representatiu de la culminació d'ambdós processos evolutius el mateix pensador —Mou Zongsan, "partidari de la revitalització i reconstrucció dels principis filosòfics xinesos tradicionals"—. El resultat que es busca és la identificació del pensament xinès modern amb el nou confucianisme.

Li Zehou —postmarxista que s'identifica amb el confucianisme— s'oposa a la periodització que fa Mou Zongsan de l'evolució del confucianisme, i teoritza quatre períodes: (1) el període clàssic —de Confuci, Mencí i Xunzi—, l'origen dels principis i conceptes clau del qual, exposats en els textos fundacionals, es troba en la cultura de les societats Shang i Zhou; (2) el període *ru* Han, en què el confucianisme esdevé l'ortodòxia d'estat, gràcies sobretot a la confucianització que fa Dong Zhongshu de, entre altres escoles, el legalisme i el taoisme per construir un sistema metafísic global; (3) el període neoconfucianista o *lixue* Song-Ming, en què Zhu Xi és el factòtum,<sup>36</sup> i (4) el període actual i futur, d'un sistema obert que pugui assimilar les idees occidentals modernes —especialment, el marxisme, el liberalisme, l'existencialisme i el postmodernisme— per substituir algunes de les idees confucianistes que han quedat antiquades.<sup>37</sup>

Per a Li, el nou confucianisme és una forma sense gaires innovacions del neoconfucianisme Song-Ming, per això el considera una continuació del tercer període; en no aportar res en la realització de l'ideal de "savi per dins,

---

36. L'escola *lixue* 理學 o del "saber del principi" era una de les dues escoles principals del període neoconfucianista Song-Ming; l'altra era l'escola *xinxue* 心學 o del "saber de la ment (v. *lixue* i *xinxue* al glossari ideològic).

37. Chan, "Li Zehou", 117–22.

rei per fora”,<sup>38</sup> ha dut el confucianisme a un cul-de-sac del qual només en sortirà amb un desenvolupament completament nou; és a dir, el quart període del confucianisme.

La teoria de Li Zehou que el confucianisme del segle xx i posterior pertany al quart període del confucianisme, en contra de la de Mou Zongsan que diu que pertany a la tercera època del confucianisme, és cabdal per entendre dues perspectives del confucianisme contemporani. Al respecte, Sylvia Chan<sup>39</sup> és del parer que la teoria de Mou converteix el confucianisme en un sistema tancat, que va contra el principi confucianista que tothom té el mateix potencial per comprendre i practicar l’ideal de “savi per dins, rei per fora”, i que és incompatible amb l’esperit modern de llibertat i igualtat intel·lectuals. Que el fil de transmissió de l’ortodòxia confucianista, el *daotong* 道統,<sup>40</sup> sigui tan fràgil que sovint s’interrompi durant segles, tampoc no inspira gaire confiança en la seva validesa universal —diu Chan—. Li també rebutja el concepte de *daotong* amb l’argument que distorsiona la història.

Cal assenyalar que el ressorgiment del confucianisme com a força intel·lectual rellevant rep un impuls determinant, precisament, amb l’article seminal del mateix Li Zehou, *Kongzi zai pingjia* 孔子再評價 (Una nova valoració de Confuci), de 1978. En aquest article, Li afirma que Confuci va situar la benevolència (*ren* 仁) al nucli del seu pensament, el qual constitueix un tot orgànic —capaç d’assimilar i de repel·lir influències exteriors que allarguen la seva vida— que és un model ideològic i una “estructura psicocultural” (*wen-hua xinli jiegou* 文化心理結構) enormement influent sobre la nació xinesa i el caràcter del seu poble. Aquesta estructura la componen quatre factors que es desenvolupen independentment, però que són relativament estables, interdependents i s’equilibren mútuament: la base de la consanguinitat, el principi

38. L’ideal de la praxi confucianista es resumeix en la màxima “savi per dins, rei per fora” —o “saviesa interior, reialesa exterior”— (*neisheng waiwang* 內聖外王), on *neisheng* fa referència a l’esforç per millorar progressivament el jo moral, i *waiwang*, al compromís social i polític per millorar la societat. V. *neisheng waiwang* al glossari ideològic.

39. Chan, “Li Zehou”, 117.

40. V. *daotong* al glossari ideològic.



psicològic, l'humanisme i la individualitat. El model ideològic que formen tots quatre factors es caracteritza, globalment, pel racionalisme pràctic.<sup>41</sup>

En el confucianisme hi ha una actitud activa i positiva davant la vida, adequació al racionalisme, sentit pràctic abans que polèmica i predomini dels assumptes humans per damunt de referències a déus i esperits. El confucianisme harmonitza els grups humans, preveu la satisfacció moderada i raonable dels desitjos i les passions, i defuig el fanatisme i la submissió cega; tot plegat crea el prototip inconscient d'una estructura psicocultural nacional. No és estrany, per tant, que el confucianisme sigui sinònim de cultura xinesa. (...) La longevitat de la nació xinesa és inseparable de la naturalesa de la seva cultura. I el confucianisme conté el que és la seva quinta essència: humanisme, ideal de personalitat, aplicació racional de la teoria a la realitat de la vida humana, optimisme i el coratge d'assumir dures responsabilitats personals.<sup>42</sup>

Perquè considera que el confucianisme és encara ben viu, Li Zehou afirma que la tasca dels pensadors i acadèmics d'avui en dia és examinar críticament els elements confucianistes que hi ha en l'esmentada estructura psicocultural de la gent i determinar de quina manera alguns d'aquests elements es poden transformar creativament per incorporar-los a la vida intel·lectual i social de la Xina present.<sup>43</sup>

En el període immediatament posterior a la mort de Mao, el problema més apressant de la Xina era buscar un nou camí per construir una nació moderna i pròspera. Per fer-ho, calia una revisió acurada de les teories ideològiques, polítiques i socials, i dels valors culturals, que sustentaven el maoisme. Aquesta revisió va alimentar els eternals debats “saber occidental versus saber xinès” i “modernitat versus tradició”. Al respecte, Li Zehou<sup>44</sup> argumen-

41. Li Zehou, “Re-evaluation of Confucius”, 99, 105–6, 120.

42. *Ibid.*, 119, 125.

43. La “transformació creativa” (*chuangzaoxing de zhuanhua* 創造性的轉化) de la tradició és un concepte de Lin Yusheng que Li Zehou manlleva per convertir-lo en “creació transformativa” (*zhuanhuaxing de chuangzao* 轉化性的創造), ja que considera que el primer terme podria donar la impressió equivocada que la tradició xinesa s'ha de transformar per adequar-se a l'occidental (Chan, “Li Zehou”, 108n10, 111).

44. *Ibid.*, 110.

ta que, com que l'estructura tecnologicomaterial és bàsica per a qualsevol societat humana, la modernització material de la Xina s'ha d'aconseguir adoptant la tecnologia, els mètodes de gestió i les institucions occidentals. Tanmateix, aquests elements, perquè funcionin, s'han d'adaptar a les necessitats de la Xina i harmonitzar-los amb les seves normes socials i culturals. Ara bé, quan aquestes normes siguin incompatibles amb la modernització, caldrà reformar-les. Així, Li inverteix la famosa màxima del confucianista reformista Zhang Zhidong, “el saber xinès, com a fonament; el saber occidental, com a funció” (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體, 西學為用), i proposa “el saber occidental, com a fonament, però adaptat a la funció xinesa” (*xi ti, Zhong yong* 西體, 中用), amb una actitud més confucianista que occidentalitzadora. Per a Li, una societat sana es construeix amb quatre elements: desenvolupament econòmic, llibertat individual, justícia social i democràcia política. Pel que fa a la política, diu que la veritablement important consistirà en l'art de compassar aquests elements per canviar el sistema, sense posar l'èmfasi en cap d'ells, ja que això suposaria el caos.<sup>45</sup>

El ressorgiment contemporani del discurs confucianista, tanmateix, té els seus antecedents moderns en el ressorgiment que, paradoxalment, s'inicia després que les idees provinents d'Occident enfonsessin la reputació del confucianisme. Els intents, a principis del segle xx, de desplegar un sistema ètic xinès per a una Xina moderna a partir del confucianisme clàssic no van reeixir; eren majoria els intel·lectuals que consideraven el confucianisme responsable de les humiliacions que patia el país, de la rigidesa de la seva societat, de la manca d'especialització i, en general, d'obstaculitzar la via de la modernitat en concentrar-se exclusivament en l'estudi dels clàssics en detriment de l'estudi científic. Certament, molts dels escriptors capdavanters del segle xx, com Lu Xun, van atiar la crítica a Confuci —alguns, per exemple Hu Shi i Wu Zhihui, el titllaven d'estafador i entabanador.

---

45. En una conversa amb Jane Cauvel (Li Zehou i Cauvel, *Four Essays on Aesthetics*, 182).

També hi va haver qui veia Confuci com un progressista i no com un reaccionari. És el cas de Kang Youwei, un reformista radical en el marc del confucianisme, partidari de la monarquia constitucional i l'establiment de la religió confucianista (*Kongjiao* 孔教) i, alhora, de la supressió de la propietat privada i l'estructura familiar tradicional;<sup>46</sup> així mateix, va liderar el que es podria considerar el primer moviment polític modern a la Xina.<sup>47</sup> Els fracassos per restaurar la monarquia després de 1912, però, van fer que els reformistes endurissin les seves posicions i que molts concebessin les vies revolucionàries que Kang rebutjava: els moviments per la Nova Cultura i del Quatre de Maig encarnaren la revolta contra la cultura i la política tradicionals.

Les posicions envers el pensament tradicional xinès dels intel·lectuals de la generació del moviment del Quatre de Maig mostren, segons Jean François Billeter,<sup>48</sup> dues tendències, les quals defineixen quatre grups d'intel·lectuals. D'una banda, hi havia les “posicions crítiques”, representades pels (1) *iconoclastes*, que rebutjaven de ple la civilització xinesa per considerar-la

---

46. Kang Youwei és l'autor de *Datong shu* 大同書, l'obra en què exposa la utopia “un sol món”, en sintonia amb la utopia comunista. Mao Zedong, que l'havia llegit de molt jove, en un discurs del 28.è aniversari del PCX —només tres mesos abans de la proclamació de la RPX— parla de la “dura tasca [del PCX] de crear les condicions perquè les classes, el poder estatal i els partits polítics desapareguin de manera natural i la humanitat entri en el regne de la Gran Harmonia” —i aclareix que el regne de la Gran Harmonia, “un noble ideal acariciat llargament pel poble xinès”, aquí vol dir la societat comunista, “una societat basada en la propietat pública, lliure de l'opressió i l'explotació de classe” (Mao Tse-tung, “Democratic Dictatorship”, 412, 412n1); “(...) assolir el socialisme i el comunisme a través de la república popular, abolir les classes i entrar en un món de Gran Harmonia” (ibíd., 414); “la Xina, sota el lideratge de la classe obrera i el Partit Comunista, pot desenvolupar-se per passar de país agrícola a país industrial, i de nova democràcia a societat socialista i comunista, pot abolir les classes i realitzar la Gran Harmonia” (ibíd., 418). Mao esmenta Kang Youwei —que “va escriure el *Datong shu*, però no va trobar, ni podia fer-ho, el camí que duu a la Gran Harmonia”—, Hong Xiuquan —líder de la Rebel·lió Taiping (1850–64)—, Yan Fu —traductor d'obres del pensament occidental modern— i Sun Yat-sen com a progressistes xinesos “representatius dels que miraren cap a Occident per trobar la veritat, abans de la creació del Partit Comunista de la Xina” (ibíd., 412). Durant el Gran Salt Endavant (1958–60), Mao ordena als quadres del PCX que prenguin el *Llibre de la Gran Harmonia* com a guia.

47. El *Gongche shangshu* 公車上書 (petició de vehicle públic) va ser un moviment integrat per aspirants a funcionari que el 22 d'abril de 1895, cinc dies després de la signatura del Tractat de Shimonoseki —que posava fi a la Primera Guerra Sinojaponesa (agost 1894 – abril 1895)—, va enviar un escrit —el “Memorial de les deu mil paraules”— a l'emperador Guangxu en què demanava, entre altres coses, la suspensió del Tractat, la modernització de l'exèrcit i reformes legislatives generals.

48. Billeter, *Contre François Jullien*, 20–23.

congènitement lligada al poder imperial i patriarcal —per exemple, Chen Duxiu, primer secretari general del PCX—, i els (2) *crítics*, per als quals el pensament tradicional només deixaria d'exercir la seva influència quan se'n compreguessin amb exactitud la gènesi i els mecanismes —per exemple, Gu Jiegang, historiador que critica els mites fundacionals de l'imperi—. D'altra banda, hi havia les “posicions apologistes”, preocupades de redefinir la identitat xinesa i representades pels (3) *comparatistes*, que volien fixar aquesta identitat per oposició a una suposada identitat occidental —per exemple, Feng Youlan, autor de la primera història de la filosofia xinesa—, i els (4) *puristes*, partidaris del retorn als orígens, els quals defensaven una forma idealitzada de la tradició que redueix la cultura xinesa a una essència incomparable i incomunicable —Qian Mu en seria un exemple.<sup>49</sup>

Les implicacions polítiques d'aquelles posicions —afegeix Billeter— es reflecteixen encara en el debat ideològic a la Xina postmaoista: els *crítics* són favorables a les llibertats polítiques i la democràcia; els *comparatistes* s'acomoden més fàcilment al règim actual, i els *puristes*, tot i que tenen posicions ambigües perquè les seves visions del passat són molt diverses, s'alineen amb les forces conservadores.

Amb l'establiment de la República Popular, el 1949, i malgrat que hi va haver una actitud inicial de cert reconeixement del paper històric progressista de Confuci, el marxisme esdevindrà la ideologia oficial, i les preses per eradicar el conservadorisme de la societat xinesa van fer prevaler l'anticonfucianisme —exacerbat durant la Revolució Cultural.

La percepció que el confucianisme era un recurs filosòfic esgotat i inviable com a cultura, majoritària durant la major part del segle XX,<sup>50</sup> va canviar a partir de la dècada de 1980. Així, el discurs sobre el confucianisme elaborat per molts intel·lectuals de la RPX defensa, cada cop més, la tradició

---

49. En l'actualitat, aquesta postura purista l'expressa, encara de manera més radical, Jiang Qing (v. infra III.2.2).

50. A principis de segle XX, l'ètica confucianista va tenir encara alguns suports en l'àmbit polític. Sun Yat-sen, per exemple, defensava “les quatre normes i les vuit virtuts” (*siwei bade* 四維八德) per desenvolupar l'esperit nacional. V. *si wei ba de* al glossari ideològic.

confucianista i s'identifica amb algunes de les seves idees; en definitiva, es deixa de considerar el confucianisme com un mer objecte d'estudi.

El ressorgiment del confucianisme a la Xina, però, va rebre l'impuls definitiu el 1986 —en plena era reformista de Deng Xiaoping— amb l'inici del projecte de recerca, patrocinat pel Govern xinès i dirigit pel marxista Fang Keli,<sup>51</sup> que té per objectiu presentar un estudi crític del nou confucianisme com a força intel·lectual aliena al marxisme. En el món intel·lectual xinès va impactar la declaració de Fang que el nou confucianisme, el marxisme i el liberalisme occidental eren els tres corrents de pensament principals a la Xina d'ençà del moviment del Quatre de Maig, els quals formarien un patró triàdic de sistemes de valors en competència i interacció.<sup>52</sup>

Paral·lel al de Fang Keli és el projecte que Liu Shuxian inicia el 1993, el qual, a l'empara de la taiwanesa Acadèmia Sínica, té l'objectiu d'evitar el monopoli continental del discurs confucianista contemporani, o de la interpretació de la seva importància filosòfica.<sup>53</sup> Per a John Makeham, aquest és un fet molt important en el ressorgiment contemporani del confucianisme; fins al punt que considera que “des de mitjan dècada de 1980, l'impuls clau que ha mantingut l'interès acadèmic pel confucianisme ha estat la rivalitat i la mútua incentivació entre els acadèmics de la Xina i els de l'exterior —particularment, els radicats a Taiwan—”.<sup>54</sup> Makeham assenyala Guo Qiyong i Zheng Jiadong com a exemples de pensadors responsables que el discurs elaborat a la RPX tingui cada vegada més pes en el conjunt del pensament confucianista con-

---

51. V. supra n. 10.

52. Lin Tongqi, Rosemont i Ames, “Chinese Philosophy”, 735–37.

53. Entre 1993 i 2003, Liu Shuxian i Li Minghui van dirigir tres projectes triennals sobre confucianisme, subvencionats pel Govern de Taiwan, amb el títol general de “Dangdai ruxue zhuti yanjiu jihua” 當代儒學主題研究計劃 (Estudis sobre confucianisme contemporani). Els títols dels tres projectes són: “Respostes del nou confucianisme a les qüestions del nostre temps” (1993–96), “Estat i evolució del pensament confucianista a l'Àsia Oriental moderna” (1996–99) i “Comparació i interacció entre el confucianisme contemporani i la cultura occidental (1999–2003) (Makeham, *Lost Soul*, 80–86).

54. *Ibíd.*, 331.

temporani —recordem que Lin-Rosemont-Ames els classificaven en el corrent de revitalització del discurs confucianista.<sup>55</sup>

En termes d'hermenèutica, Liu Shuxian, John Berthrong i Leonard Swidler descriuen el ressorgiment contemporani dels estudis confucianistes com un procés en quatre etapes.<sup>56</sup> (a) Etapa de descripció acurada i exhaustiva del material de recerca, com el fonament de tota comprensió genuïna del paper i les fonts del confucianisme. Fruit d'això, per exemple, ja no es veu el confucianisme —com hagués fet Hegel— com un breu moment de gran creativitat seguit de segles de feixuc treball escolàstic. (b) Etapa d'explicació i anàlisi del material de recerca, en què sorgeixen les qüestions de metodologia i sobre les idees acadèmiques preconcebudes. (c) Etapa d'interpretació, en què es planteja, per exemple, si cal interpretar un text de manera individualitzada o bé recórrer a teories generals, si cal fer un estudi comparatiu quan es tracta de cultures diferents a la de l'investigador, etc. (d) Etapa de comentari del valor de la filosofia tradicional, que és quan l'investigador o bé es pot erigir en defensor de la tradició que ha descrit, analitzat i interpretat, o bé es pot situar fora de la tradició, però —abraçant el *pluralisme de valors* d'Isaiah Berlin— reconèixer els valors que han perdurat en la ment de la gent de qualsevol època i indret. En aquesta etapa d'elogi, el paper del confucianisme coincideix amb el que a Occident s'atorga a la religió, a la teologia filosòfica o, fins i tot, a la ideologia. El nou confucianisme no té sacerdots —diuen Liu, Berthrong i Swidler—, però sí intel·lectuals que defensen la vàlua dels seus principis com a discurs filosòfic i religions per al món modern.

A banda de les motivacions acadèmiques per a l'estudi del confucianisme, hi ha raons que justificarien el fet que, al segle XXI, cada vegada hi hagi més pensadors que aborden el tema de la importància contemporània del confucianisme. Tang Yijie en dóna dues de principals.<sup>57</sup> (a) Amb el nou mil·lenni i l'inici del renaixement de la nació xinesa, el món intel·lectual ha

---

55. Com a noves veus per al nou confucianisme del segle XXI, v. les propostes de Guo Qiyong i Zheng Jiadong a infra III.2.2.

56. Liu Shu-hsien, Berthrong i Swidler, "Contemporary Confucianism", 5-8.

57. Tang Yijie, "Contemporary significance of Confucianism", 477-79.

començat a apel·lar a l'arribada d'una "nova era axial".<sup>58</sup> Així, s'ha fet important revisar i investigar la saviesa i el pensament antics i recordar l'origen de la cultura xinesa per respondre a la nova i diversa cultura mundial. (b) La Xina ha presentat un projecte per construir una "societat harmònica"; per fer-ho, però, cal conèixer la pròpia cultura, la qual cosa vol dir posicionar-se i tenir "capacitat independent" en la globalització i en la diversitat cultural. Per a Tang, posicionar-se en la cultura no vol dir ni "el retorn total a l'antiguitat" ni "l'occidentalització total", sinó fer per manera que la cultura xinesa arrelhi profundament en la societat; així, defensa la necessitat de conèixer la cultura pròpia i, alhora, alimentar-la assimilant les cultures d'altres nacions.

Aquesta darrera idea de Tang Yijie que cal conèixer la cultura pròpia per dotar-se d'independència en la diversitat del món globalitzat, a banda de l'abast filosòfic que té, serveix de mostra per posar en relleu l'estreta vinculació intel·lectual del ressorgiment del confucianisme amb el nou context, i les noves perspectives, de la filosofia xinesa contemporània.

A l'apartat següent, i darrer d'aquest capítol, tractarem de la categorització del confucianisme contemporani, en la qual mirarem de palesar la correlació d'aquest amb la diversitat de la filosofia xinesa contemporània i també amb la de l'espectre ideològic de la Xina postmaoista.

### 3. La categorització del confucianisme contemporani

La diversitat o fragmentació de les concepcions filosòfiques i ideològiques que presenta el món intel·lectual xinès contemporani es reflecteix també en una notable pluralitat de discursos dins el confucianisme, el qual, per altra

---

<sup>58</sup>. En referència al concepte d'*era axial* (*Achsenzeit*) que Karl Jaspers va crear a *Origen i objectiu de la història* (1949) per descriure el període entre els anys 800 i 200 aC en què apareixen pensaments que considera crucials i semblants a la Xina, l'Índia, Grècia i l'Orient Mitjà.

banda, en el decurs de la seva història mai no ha estat unitari malgrat la transmissió de l'ortodòxia que encarna el *daotong*.

En els cercles acadèmics i culturals xinesos del segle XXI, Tang Yijie distingeix les perspectives següents sobre el confucianisme:<sup>59</sup>

(a) Les dels que proposen la reconstrucció del confucianisme xinès, cosa que vol dir restablir-lo omnidireccionalment per lluitar contra l'amenaça, considerada també omnidireccional, de la civilització occidental. Els defensors d'aquest punt de vista consideren urgent revifar el confucianisme per fer renéixer la civilització de la cultura xinesa, establir-lo com a religió nacional i vincular-lo novament a la política.

(b) Les dels pensadors liberals i dels marxistes, molt crítics amb els punts de vista anteriors. Els primers creuen que la teoria que el confucianisme pot salvar la nació és contrària a la política democràtica contemporània i a la idea d'igualtat; temen la instrumentalització ideològica de la religió confucianista a favor d'un règim dictatorial. Els segons diuen que l'essència salvadora en el confucianisme és una exageració de la funció moral i que aplicar l'ontologia del “camí del cel” per assolir “el camí de la reialesa” en la política només porta a la dictadura feudal.

(c) Les dels que defensen plenament el confucianisme per tal de conservar i desenvolupar les seves idees. És el cas dels neoconfucianistes moderns, els quals afirmen que el *dao* de “la reialesa exterior” (*waiwang*), adaptat a la política democràtica moderna, es pot desenvolupar a partir de l'aprenentatge de “la saviesa interior” (*neisheng*); que el sistema epistemològic pot evolucionar a partir de “la doctrina de la ment i la naturalesa humana” (*xinxing zhi xue* 心性之學),<sup>60</sup> i que encara són vàlids “els tres vincles i les cinc virtuts constants” (*san gang wu chang* 三綱五常) de les relacions humanes.<sup>61</sup>

59. Tang Yijie, “Contemporary significance of Confucianism”, 479–80.

60. La doctrina de la ment i la naturalesa humana és el fonament de la moral confucianista. V. *xinxing zhi xue* al glossari ideològic.

61. Els “tres vincles” estableixen que el sobirà guia el súbdit, el pare guia el fill i el marit guia l'esposa; les “cinc virtuts constants” són la humanitat, la rectitud moral, l'observança dels cànons socials, la saviesa i la sinceritat. V. *san gang wu chang* al glossari ideològic.



(d) També hi ha, naturalment, les dels que consideren que el moviment del Quatre de Maig ja va refutar el confucianisme i que tornar-lo a col·locar en una posició preeminent seria una regressió històrica.

D'acord amb els debats que deriven de les seves pròpies opinions sobre la cultura,<sup>62</sup> Tang Yijie considera que el confucianisme es pot analitzar des de tres concepcions —en realitat, aquestes concepcions delimiten tres possibles categories en què dividir el confucianisme—. Amb els arguments corresponents de Tang, són les següents:

(1) *El confucianisme polític*. Entrellaçat amb la política durant les passades dinasties, el confucianisme va tenir un paper molt important en el govern imperial autoritari. L'èmfasi que el confucianisme posa en el conreu moral té un aspecte negatiu, i és que porta al govern absolut: va fer de la xinesa una societat governada sota "l'imperi de l'home" i no sota "l'imperi de la llei". Els confucianistes sovint van moralitzar la política i glorificar el poder polític, i també, polititzar la moral i fer-la un instrument de la política. Certament, una part de la filosofia política del confucianisme posava límits a l'autoritarisme —era comú apel·lar al cel per restringir el poder de l'emperador—, però, en general, és més obvi l'aspecte negatiu del confucianisme polític. Aquesta categoria es relaciona amb la perspectiva acadèmica (a).

(2) *El confucianisme ortodox*. Els confucianistes es fan responsables de les tradicions culturals que arrenquen de les primeres dinasties, les quals cal heretar conscientment. Ara bé, si avui el confucianisme posa un èmfasi excessiu en la seva "tradició ortodoxa", pot eliminar l'heterodòxia, és a dir, altres corrents de pensament. En general, el confucianisme és força inclusiu, però a vegades també pot tenir un fort sentit de l'exclusivitat. Aquesta categoria es relaciona amb la perspectiva acadèmica (c).

---

62. Sintèticament, són les següents: (a) hi ha aspectes del confucianisme que tenen limitacions històriques i no es poden adaptar a les necessitats de la societat moderna; (b) alguns temes de la filosofia, com ara "la relació entre l'home i la natura", són perdurables, i (c) tota cultura que aspiri a tenir continuïtat, sobretot a l'era de la globalització, n'ha d'assimilar d'altres —la xinesa ha d'assimilar la cultura occidental per poder-se adaptar a les demandes de la societat contemporània (Tang Yijie, "Contemporary significance of Confucianism", 481).

(3) *El confucianisme acadèmic*. La història del saber confucianista i dels seus ideals acadèmics formen la tradició acadèmica del confucianisme. En aquest aspecte, el confucianisme pot oferir recursos importants a la societat. Cal practicar “la dissensió de cent escoles de pensament” per descobrir recursos que ajudin a rejuenir la nació xinesa i perquè el confucianisme sigui important en el desenvolupament racional i general de la societat humana universal.<sup>63</sup>

Les perspectives acadèmiques sobre el confucianisme i les concepcions des de les quals es pot analitzar que teoritza Tang Yijie són presents en els diferents corrents identificables del confucianisme contemporani, si bé és cert que s’expressen sota denominacions diferents. Les que considerem més rellevants en l’actualitat són: el *nou confucianisme*, el *nou nou confucianisme*, el *postnou confucianisme* i el *confucianisme de Boston*.

Aquests corrents, certament, abasten la major part del confucianisme contemporani; ara bé, la seva categorització no és pas unívoca, més aviat es tracta d’un grup taxonòmic *incertae sedis*. Raonablement s’ha de considerar el nou confucianisme com el corrent principal del confucianisme contemporani —sovint assimilat a ortodòxia— i, fins i tot, en una accepció àmplia del terme —que aquesta investigació metodològicament subscriu—, sinònim d’aquest. És més, en el seu sentit més ampli acceptable, s’ha denominat nou confucianista a tot intel·lectual xinès contemporani —i no xinès, com veurem en parlar del confucianisme de Boston— que hagi estat vinculat al confucianisme o que l’hagi estudiat des de l’afecció.<sup>64</sup> En conseqüència, és més que raonable considerar el nou nou confucianisme, el postnou confucianisme i el confucianisme de Boston com a variants o evolucions del nou confucianisme.

---

63. *Ibid.*, 481–83.

64. V. a *infra* III.1 les definicions de nou confucianisme en detall.

## El nou confucianisme

Atès que l'anàlisi en detall del nou confucianisme i els elements del seu discurs es farà al capítol III, apuntem aquí, sintèticament, algunes de les seves circumstàncies principals en el marc del postmaoisme.

L'ambient d'excitació intel·lectual extraordinària que es va generar durant el període de “la febre per la cultura” va ser determinant en l'interès renovat pel nou confucianisme a la Xina de la segona meitat de la dècada de 1980.<sup>65</sup> Immergits en aquest ambient, el 1986, els acadèmics xinesos es van sentir sobtadament atrets pel confucianisme arran de l'esmentat projecte de recerca sobre el nou confucianisme dirigit per Fang Keli i Li Jinquan. Fang sostenia que, juntament amb el marxisme i el liberalisme, el nou confucianisme —representant de posicions conservadores— era un dels tres corrents de pensament principals a la Xina, al qual només superava el marxisme pel que fa a qualitats teòriques creatives i influència.

Va ser també en aquest període que el nou confucianisme va traspasar fronteres geogràfiques i polítiques i va oferir un discurs intel·lectual comú dins i fora de la RPX. Segons Makeham:

El nou confucianisme ha demostrat ser la forma més reeixida d'apropiació filosòfica, reinvençió i “transformació creativa” del “confucianisme” a la Xina continental, Hong Kong i Taiwan. I malgrat que la “febre nova confucianista” havia baixat a mitjan dècada de 1990, es va obrir un espai discursiu impressionant per a un debat acadèmic més ampli i continuat sobre la naturalesa del confucianisme i la seva rellevància en la societat moderna.<sup>66</sup>

---

65. V. Wang Jing, *High Culture Fever*, 37–117. L'autora examina diferents corrents de pensament que intervingueren en “la febre per la cultura”: la reconstrucció marxista del confucianisme —Li Zehou—, el nou confucianisme —Du Weiming—, l'escola de la Il·lustració o Qimeng 启蒙 —Xiao Shafu— i l'escola hermenèutica —Gan Yang.

66. Makeham, *Lost Soul*, 48.

Aquest autor assenyala 1986, amb la creació de la revista *Kongzi yanjiu* 孔子研究,<sup>67</sup> com l'any que tanca el període anticonfucianista i l'inici formal de la recerca acadèmica sobre el confucianisme a la RPX, on, des d'aleshores, la posició oficial serà que, com a component clau de la cultura tradicional, s'havia d'acceptar, si bé críticament, el llegat confucianista.

En l'àmbit estrictament polític de la RPX, el confucianisme es percep com una ideologia susceptible d'aportar arguments a la idea d'una *civilització psicoespiritual socialista*. Així, Wang Jing veu en la revifalla del nou confucianisme una resposta del PCX i els conservadors culturals a les exigències de la Xina de Deng Xiaoping de trobar una visió utòpica substitutòria davant la desintegració ideològica marxista; “aquesta perspectiva historicista de la raó substantiva encarnada en l'ètica tradicional es presenta, ufanosament, com rivalitzant amb la noció tecnocràtica de racionalitat”.<sup>68</sup> Tot i que Wang parla del patrocini oficial del PCX al nou confucianisme —“el que està en joc és l'eventual fracàs dels neoconfucianistes i el seu patrocinador oficial, el PCX, per entendre realment les ambigüitats del procés de racionalització i modernització que la Xina duu a terme en aquest moment històric”<sup>69</sup>—, l'objectiu de Fang Keli i Li Jinquan no és donar suport al confucianisme, sinó, en línia amb la posició oficial, heretar-lo críticament. Els investigadors marxistes consideren que el nou confucianisme és una ideologia de la burgesia xinesa que representa una fase intel·lectual en què el país

67. La revista *Kongzi yanjiu* 孔子研究 l'edita la Fundació Confuci (Zhongguo Kongzi jijinhui 中國孔子基金會). Aquesta i l'Acadèmia de Cultura Xinesa (Zhongguo wenhua shuyuan 中國文化書院), ambdues fundades el 1984, són les dues organitzacions confucianistes més importants a la RPX. Dues altres revistes destacades en la vivificació del confucianisme són *Zhishifenzi* 知識分子—el 1985 i el 1986 s'hi publiquen, respectivament, dos articles importants sobre el nou confucianisme: “Rujia chuantong de xiandai zhuanhua” 儒家傳統的現代轉化 (La transformació moderna de la tradició confucianista), de Du Weiming, i “Dangdai xin rujia de tansuo” 當代新儒家的探索 (Exploració dels nous confucianistes), de Liu Shuxian— i *Ehu yuekan* 鵝湖月刊—el 1989 publica el “manifest” del moviment nou confucianista a la RPX, “Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti” 中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題 (La importància pràctica del ressorgiment del confucianisme a la Xina continental i els problemes que afronta), de Jiang Qing. V. *ibíd.*, 49, 51–53.

68. Wang Jing, *High Culture Fever*, 64–65.

69. *Ibíd.*, 78.

evoluciona del feudalisme a la modernització, i que estudiar-lo servirà per aclarir aquesta fase i també per combatre la presumpta utilització del pensament nou confucianista contra el marxisme leninisme.

La tendència principal del discurs acadèmic sobre el confucianisme durant la dècada de 1990 va ser l'augment dels estudis nous confucianistes a la RPX i la influència creixent dels seus acadèmics, els quals, com ja hem assenyalat a l'apartat anterior, rivalitzaven amb els de l'exterior pels drets de propietat —i, per tant, per l'autoritat interpretativa— sobre els representants del nou confucianisme.

Segons Makeham,<sup>70</sup> una sèrie d'esdeveniments fan de 1994 un any decisiu per als estudis confucianistes a la RPX. (a) Es crea a Pequín, en el marc de la conferència commemorativa del 2545.<sup>è</sup> aniversari del naixement de Confuci, l'Associació Confucianista Internacional (Guoji ruxue lianhehui 國際儒學聯合會). A la conferència inaugural de l'ACI, Tang Yijie suggereix que el confucianisme podria arribar a tenir un paper ideològic important en alguns països asiàtics; pel que fa a la RPX, diu que “actualment, el confucianisme a la Xina continental és com jugar a la borsa; el moviment més petit dispararà el valor de les seves accions”.<sup>71</sup> Tang destaca la gran importància que el Govern xinès ha donat a la conferència, la qual cosa és crucial per entendre el creixement del nou confucianisme a la RPX.<sup>72</sup> (b) El Comitè Central del PCX, com a culminació d'una campanya patriòtica dirigida a la joventut —una de les campanyes llançades després de la repressió de les protestes de Tian'anmen—, l'objectiu principal de la qual era vincular les tradicions culturals de la Xina amb el nacionalisme promogut per l'estat, va

---

70. Makeham, *Lost Soul*, 63–67.

71. Tang Yijie, “Reflections on New Confucianism”, 124.

72. En aquesta conferència de l'ACI van parlar el viceprimer ministre Li Lanqing —el qual, explícitament, va dir que calia seleccionar l'essència del confucianisme perquè en les condicions històriques modernes contribuís a la construcció del “socialisme amb característiques xineses”— i el president de la CCPX, Li Ruihuan; fins i tot, el president Jiang Zemin es va reunir amb alguns participants destacats (ibíd.).

publicar les *Directrius per implementar l'educació patriòtica*.<sup>73</sup> Malgrat que les *Directrius* només fan referència a unes inespecífiques “virtuts tradicionals” i que no esmenten enlloc el confucianisme —el marxisme solament hi apareix una vegada, però—, amb la seva promulgació, la “cultura tradicional” ocuparà un lloc central en la política educativa xinesa. (c) Fundada per Chen Ming, investigador de l'Institut de les Religions del Món, neix la revista *Yuandao* 原道, vinculada al moviment dels estudis nacionals.<sup>74</sup> En opinió de Tang Yijie,<sup>75</sup> els estudis nacionals poden tenir, almenys, tres importants i culturalment complexes conseqüències: servir els interessos del govern, esdevenir la base de l'oposició a l'occidentalització i, en nom del patriotisme, retornar al nacionalisme per la quinta essència de la cultura xinesa.

També 1994 és històricament important per al nou confucianisme perquè aquest any, en la tercera edició de la Conferència Internacional sobre Nou Confucianisme, que va tenir lloc a Hong Kong,<sup>76</sup> acadèmics de la RPX van participar per primera vegada en un acte d'aquestes característiques —la cinquena edició, el 1998 a Ji'nan, va ser la primera organitzada a la RPX.

73. *Zhonggong zhongyang guanyu yinfa “Aiguo zhuyi jiaoyu shishi gangyao” de tongzhi* 中共中央關於印發《愛國主義教育實施綱要》的通知.

74. Els “estudis nacionals” (*guoxue* 國學) —els quals, segons Zhang Dainian, inclouen filosofia, estudis clàssics, literatura, història, política, estudis militars, ciències naturals, veterinària, religió i art (citats a Makeham, *Lost Soul*, 67)— van rebre un gran impuls arran de la creació, el 1992, del Centre de Recerca de la Cultura Tradicional Xinesa a la Universitat de Pequín i de la publicació, el 1993, de la revista *Guoxue yanjiu* 國學研究.

75. Tang Yijie, “Reflections on New Confucianism”, 128.

76. La Conferència Internacional sobre Nou Confucianisme (Dangdai xin ruxue guoji xueshu huiyi 當代新儒學國際學術會議) és el fòrum més antic sobre confucianisme organitzat per universitats i altres institucions de Taiwan, Hong Kong i la Xina continental —la principal institució organitzadora és la Legein Monthly Society (Ehu Yuekan She 鵝湖月刊社), editora de la revista *Ehu yuekan*, creada el 1975—. La primera edició de la CINC va tenir lloc a Taipei el 1990; la darrera —la vuitena, el 2009— també es va organitzar a Taiwan, amb el títol “Cent anys de confucianisme i el pensament contemporani a l'Àsia Oriental: Conferència internacional commemorativa del centenari del naixement de Tang Junyi i Mou Zongsan” (Bai nian ruxue yu dangdai Dongya sichao: jinian Tang Junyi, Mou Zongsan xiansheng bai nian danchen guoji xueshu huiyi 百年儒學與當代東亞思潮: 紀念唐君毅、牟宗三先生百年誕辰國際學術會議).

## El nou nou confucianisme

Cheng Zhongying és qui, a la primera meitat de la dècada de 1990, desenvolupa el concepte de *nou nou confucianisme* com un intent d'avançar en l'evolució del confucianisme, o d'inaugurar un nou període del pensament confucianista contemporani que podríem denominar “post Mou Zongsan”. També té el propòsit de proporcionar al confucianisme un punt de vista prospectiu que l'habiliti per fer front tant als reptes *post* —postmodernitat, postcolonialisme, postmarxisme, postestructuralisme— del pensament occidental com a les evolucions socials contemporànies.

Tot i que se'l classifica com a representant prominent de la tercera generació nova confucianista, Cheng Zhongying planteja el nou nou confucianisme com una resposta de retorn al punt de partida a la presumpta inflexibilitat del nou confucianisme.

Cheng esquematitza en deu principis els fonaments del nou nou confucianisme:

(1) Establir una ontocoscologia i una teoria de la vida humana basades en el confucianisme clàssic i en el confucianisme Song-Ming. (2) Establir una epistemologia que admeti la separabilitat i la unitat del subjecte i l'objecte, i també un sistema dinàmic de coneixement basat en el confucianisme clàssic, la filosofia racional moderna i la ciència. (3) Establir un sistema de valors fruit de la interacció entre la raó i la naturalesa humana, l'individu i el grup, basat en el confucianisme clàssic, el confucianisme Song-Ming i la ciència moderna. (4) Desenvolupar la metodologia derivada de la vinculació entre substància i funció, sobre la base del confucianisme clàssic i la comparació de les cultures oriental i occidental. (5) Integrar les funcions i la interconnectivitat del principi, el *qi*, la ment i la natura per elaborar una estratègia intel·lectual que combini el coneixement i l'acció, basada en una síntesi de les escoles Song-Ming del principi i de la ment.<sup>77</sup> (6) Establir una ètica de la humanitat que emfasitzi la combinació de drets i responsabilitats, moralitat i utilitat, basada en el confucianisme clàssic i l'ètica moderna. (7) Establir una estructura i un sistema de

---

77. V. *lixue* i *xinxue* al glossari ideològic.

gestió aplicables a l'administració pública i a l'activitat empresarial, basats en (i) una síntesi de l'experiència de les quatre etapes anteriors del confucianisme<sup>78</sup> i les necessitats modernes, i en (ii) l'experiència d'èxits i fracassos de la modernització occidental. (8) Crear riquesa econòmica i distribuir-la amb equitat segons el model de l'esperit del saber Gongyang de finals de la dinastia Qing<sup>79</sup> i la metodologia nou nou confucianista resumida en el punt 4, i sobre la base d'una síntesi de les experiències en l'evolució del capitalisme i el socialisme. (9) Desenvolupar i prioritzar la democràcia, l'imperi de la llei i un entorn de progrés social i de desenvolupament cultural, sobre la base de l'humanisme confucianista clàssic i la voluntat de comprendre els recursos de la raó, l'experiència històrica, l'esperit de la cultura i les necessitats socials. (10) Promoure l'educació en la raó i les humanitats, de tal manera que els valors, l'ètica i la metodologia del confucianisme siguin capaços de crear prosperitat i pau duradora per a la humanitat, sobre la base dels ideals confucianistes de “la unitat del món” i “la gran estabilitat arreu del món”.<sup>80</sup>

Wei E,<sup>81</sup> l'altre defensor destacat del nou nou confucianisme, defineix l'ethos d'aquest corrent dient que al segle XXI l'evolució del confucianisme s'ha d'unir a les humanitats, les ciències socials, naturals i empresarials, i a la ciència i la tecnologia modernes; ha de ser un confucianisme aferrat al món real, lluny de l'especulació metafísica. Segons Wei, al nou nou confucianisme també se'l pot anomenar “protestantisme confucianista” (*rujia xinjiao* 儒家新教), ja que la seva importància pel que fa a la modernització és comparable a la de la Reforma Protestant inspirada per Martí Luter a l'Europa del segle XVI.

78. Cheng Zhongying diferencia cinc etapes (*jieduan* 階段) en l'evolució del confucianisme: (1) el confucianisme original (VI–IV aC); (2) el confucianisme clàssic Han (II aC – III); (3) el neoconfucianisme Song-Ming (X–XVII); (4) el confucianisme Qing (XVII–XX), i (5) el nou confucianisme o neoconfucianisme contemporani (citat a Makeham, *Lost Soul*, 127n85). Cf. aquesta periodització del confucianisme amb la de les tres èpoques de Mou Zongsan i la dels quatre períodes de Li Zehou (v. supra I.2 i *rujia san shidai* al glossari ideològic).

79. Quan la dinastia Qing era ja a punt del col·lapse, la nova escola Gongyang de Kang Youwei, Tan Sitong, Chen Qianqiu i Liang Qichao va intentar la transformació cultural i el desenvolupament nacional a partir del pensament tradicional i el coneixement modern. V. *Gongyang xuepai* al glossari ideològic.

80. Citat a Makeham, *Lost Soul*, 127.

81. *Ibid.*, 128–30.



Des del punt de vista nou nou confucianista de Wei, el nou confucianisme es divideix en tres períodes: (1) el primer període comença a la dècada de 1910, amb acadèmics propers a la revista *Qingnian zazhi* 青年雜誌, i s'estén fins a 1949 —inclou figures com ara Chen Duxiu, Hu Shi, Li Dazhao, Liang Shuming, Guo Moruo, Lu Xun, Liang Shiqiu i Qian Mu—; (2) el segon període, de 1949 a 1997, està representat per intel·lectuals vinculats a la Xin Ya Shuyuan 新亞書院 (Acadèmia Nova Àsia o New Asia College) de Hong Kong —com ara Tang Junyi, Xu Fuguan i Mou Zongsan—, i (3) el tercer període comença el 1997, amb la devolució de Hong Kong a la Xina, i inclou pensadors continentals i de l'exterior que defensen que l'estudi del confucianisme no s'ha de limitar a la teoria, sinó que s'ha de centrar principalment en l'aplicació del confucianisme en àmbits com per exemple la modernització de la nació i la internacionalització. Wei diu que aquest període recorda el de reconstrucció cultural europea a partir del Renaixement, i d'importància semblant al de la modernització associada amb el sistema democràtic i l'economia de mercat fruit de la Il·lustració als països de l'Europa occidental.

Així mateix, Wei identifica els aspectes del confucianisme tradicional sobre els quals es pot construir el nou nou confucianisme: (a) l'evolució política, sobre el principi de “la gent com a prioritat” (*minben* 民本); (b) el desenvolupament econòmic, sobre el concepte de socialisme de Sun Yat-sen (*minsheng* 民生),<sup>82</sup> i (c) el progrés social, sobre “l'essència del pensament confucianista i la cultura xinesa”, és a dir, pluralitat en un marc únic —o “sistema de valors comú”, del qual, segons Wei, “les quatre normes i les vuit virtuts” (*si wei ba de* 四維八德)<sup>83</sup> són representatives.

Pel que fa a la política sobre les nacionalitats, Wei suggereix basar-la en el principi confucianista de buscar “l'harmonia sense conformitat”.<sup>84</sup> Finalment, les relacions internacionals es construirien sobre les contribucions del

82. V. *san min zhuyi* al glossari ideològic.

83. V. *si wei ba de* al glossari ideològic.

84. D'*Analectes*, 13:23; on llegim: “Els homes de virtut viuen en harmonia, però no amb conformitat; els homes comuns viuen plegats, però no en harmonia” (君子而不同, 小人同而不和).

confucianisme al desenvolupament econòmic de l'Àsia Oriental, bo i recomanant els models confucianistes a la comunitat mundial i així millorar l'harmonia cultural.

### **El postnou confucianisme**

També anomenat *nou confucianisme crític*, el *postnou confucianisme* és una de les versions de la idea d'un nou període del confucianisme que es van formular a la dècada de 1990. Lin Anwu va encunyar el terme *postnou confucianisme* el 1994 per referir-se a una àmplia reorientació filosòfica que promou un allunyament del conreu ètic interior a favor de la praxi ètica, la qual cosa dóna més importància a la justícia social. Lin és molt crític, sense oposar-s'hi, amb la dominant filosofia nova confucianista —o el *nou confucianisme apologetic*— perquè se centra, precisament, en la metafísica moral i el conreu personal en detriment de la praxi social.<sup>85</sup>

L'objectiu de Lin és construir un confucianisme que es diferenciï del nou confucianisme apologetic el qual, segons Lin, no desenvolupa sistemes propis, sinó que continua defensant el paradigma de l'apriorisme moral<sup>86</sup> —en concret, la metafísica moral de Mou— i la filosofia de Kant com a font que cal integrar en el marc nou confucianista. El postnou confucianisme, contràriament, se centra en Wang Fuzhi i s'inspira en les teories occidentals sobre la filosofia de la història, la filosofia social, la fenomenologia i l'hermenèutica amb l'objectiu de reinterpretar Xiong Shili i de transmetre de forma crítica la filosofia de Mou Zongsan. El postnou confucianisme, en lloc de la subjectivitat moral, dóna el màxim relleu al món quotidià o *Lebenswelt* (*shenghuo shi-*

---

85. El grup més cohesionat de nous confucianistes que podríem anomenar de “la quarta generació” el componen seguidors de Mou Zongsan, els quals es divideixen en dues tendències: el *nou confucianisme apologetic* i el *nou confucianisme crític* (v. infra III.2.2).

86. L'apriorisme és una doctrina gnoseològica que afirma la preeminència del coneixement a priori sobre l'experiència.

*jie* 生活世界), és a dir, la consciència de la pròpia existència i de la seva connexió amb el món real.

John Makeham, en la descripció que fa del pensament postnou confucianista,<sup>87</sup> assenyala que, sobre la base dels valors bàsics confucianistes, Lin defensa l'adaptació del confucianisme a la postmodernitat a través d'un compromís profund amb un ampli ventall de pensadors confucianistes i marxistes, amb els principis de Sun Yat-sen i amb el liberalisme.

Alhora, Lin posa en relleu el que considera la influència perniciosa i continuada del *confucianisme d'estil imperial*,<sup>88</sup> endèmica en la ideologia política tradicional, en la filosofia confucianista Song-Ming i en la filosofia nova confucianista. Explica que, històricament, l'evolució interna del confucianisme fou modelada pels “vincles naturals de la consanguinitat” (*xueyuanxing de ziran lianjie* 血緣性的自然連結) —sintetitzats en la pietat filial i el respecte als homes d'edat—, mentre que el seu desenvolupament extern és producte dels “vincles morals de la condició humana” (*ren'gexing de daode lianjie* 人格性的道德連結) —resumits en la humanitat i la justícia—. Aquests vincles, des de la dinastia Qin, han estat sotmesos als “vincles polítics de dominació” (*zaizhixing de zhengzhi lianjie* 宰制性的政治連結) de l'autocràcia imperial. Com que l'evolució del confucianisme original estava íntimament vinculada al govern autocràtic, el nucli del confucianisme ha estat sempre “els vincles polítics de dominació”; amb els “vincles naturals de la consanguinitat” com a rerefons i els “vincles morals de la condició humana” com a instrument.

87. Makeham, *Lost Soul*, 171–87.

88. Lin Anwu diferencia tres tipus principals de confucianisme a la Xina imperial: (a) el confucianisme de la vida real (*shenghuohua de ruxue* 生活化的儒學), originat en les tradicions populars; (b) el confucianisme crític (*pipanxing de ruxue* 批判性的儒學), vinculat amb un sistema ètic basat en determinades qualitats humanes i amb el *daotong* manifestat a través de la cultura (*wenhua daotong* 文化道統), i (c) el confucianisme d'estil imperial (*dizhishi de ruxue* 帝制式的儒學), el de la monarquia autocràtica, el qual, històricament i a diferència dels altres dos, ha donat suport a formes de dominació política i social. En el context contemporani, Lin reconeix el confucianisme d'estil imperial en el confucianisme promogut pel Guomindang i en el nou confucianisme —particularment, en la filosofia de Mou Zongsan— (ibíd., 172).

Lin critica que els nous confucianistes, a part de limitar la praxi al conreu personal, no reflexionin gaire sobre elements del confucianisme tradicional, com ara la dinàmica dels vincles esmentats. Proposa reinterpretar alguns conceptes originals del confucianisme; per exemple, el de “la unitat del cel i l’home” (*tianrenheyi* 天人合一) com a fruit del compromís participatiu dels humans amb el cel i la terra, en comptes de la unió mística de l’home amb la realitat ontològica del camí (*daoti* 道體).

Pel que fa al concepte de *daotong*, al qual el nou confucianisme es refereix com el “contingut” del *dao* transmès en la cultura tradicional xinesa, experimentat personalment i recollit en ensenyances específiques pels antics savis i filòsofs —és a dir, el *daotong* és el “saber de caire moral” (*dexing zhi xue* 德性之學) de la tradició xinesa—, Lin assenyala que aquest és un sistema de dominació monística. Aquest sistema es manifesta en dos aspectes: (a) sintetitza en una totalitat la tradició cultural de la Xina amb l’essència del confucianisme, el budisme i el taoisme, i (b) empra aquesta totalitat per fer desaparèixer el sistema imperial dient que l’avanç cap a la democràcia és una exigència d’aquesta totalitat. Lin també critica que no es digui que la democràcia i la ciència es poden desenvolupar fora del confucianisme.

Lin sosté que a la Xina tradicional hi havia un *daotong* cultural que es caracteritzava per una “racionalitat contínua” (*lianxuxing de lixing* 連續性的理性), la qual, quan s’expressava en matrius històriques i socials concretes, mostrava una “racionalitat pràctica” (*shijian de lixing* 實踐的理性) molt diferent de l’especulació metafísica abstracta. Així, s’oposa a una formulació massa metafísica de *daotong* i a la distorsió de la racionalitat contínua per part de les formes de pensament patriarcal del confucianisme. Observa la relació històrica entre el confucianisme com a sistema ètic basat en qualitats humanes i el sistema imperial de govern basat en l’autoritat absoluta de l’emperador: en fer-se més absolut el poder polític del sobirà, va créixer, en conseqüència, la necessitat del paper compensatori de la moral confucianista per tal de mantenir un equilibri. Per fer de contrapès al monopoli del poder de la

monarquia autocràtica, els confucianistes varen exercir el monopoli sobre “el significat” (*yiyi* 意義) i “l’ètica original” (*genyuan lunli* 根源倫理) en forma de constructe de *daotong* de caire màgic i monístic, oposat a l’autocràcia i autocràtic alhora.

Quant a la resposta del postnou confucianisme als canvis històrics —diu Makeham—, Lin esbossa una versió revisionista de la teoria de Hegel de l’evolució de la història del món per explicar com Taiwan pot fer d’intermediari perquè la civilització xinesa (*Hua-Xia* 華夏) entri en l’escena mundial. Si Hegel conclouïa que la destinació última de l’esperit del temps era Occident, per a Lin, després de creuar l’Atlàntic rumb a Amèrica, ara ha creuat de nou el Pacífic i ha tornat a Orient. Lin descriu el moviment de la història del món —el moviment o la destinació del *qi*,<sup>89</sup> el *qi yun* 氣運— com un periple, ja que ha retornat al lloc que Hegel va identificar com el punt de partida de la història.

En definitiva, veiem que el postnou confucianisme seria el contrapunt de connexió amb la realitat a la subjectivitat moral que impera en el nou confucianisme.

## El confucianisme de Boston

L’escola filosòfica anomenada *confucianisme de Boston* —denominació en què *Boston* fa de sinèctoc del món occidental o, fins i tot, del món no asiàtic— és, sobretot, fruit de l’èxit de l’activitat intel·lectual desenvolupada pels nous confucianistes a Occident —sobretot als EUA—; activitat que és també, sens dubte, la responsable més important que el confucianisme s’hagi incorporat al corrent principal de la filosofia contemporània. És remarcable d’aquests pensadors —els nous confucianistes de la tercera generació— el fet

---

89. Mentre que l’escola *lixue* s’interessa sobretot pel principi (*li* 理), i l’escola *xinxue* i el nou confucianisme apologetic, per la ment (*xin* 心), el postnou confucianisme o nou confucianisme crític se centra en el *qi* 氣, la força material superior. V. *qi*, *lixue* i *xinxue* al glossari ideològic.

que s'hagin format tant en el món acadèmic oriental com en l'occidental, que escriguin en xinès i en anglès, i que tots ells tinguin col·legues no asiàtics.<sup>90</sup> Uns i altres, orientals i occidentals, s'han introduït en la filosofia mundial com a *confucianistes*, *nous confucianistes* o *confucianistes de Boston*.

A banda d'alguns trets estructurals i principals que veurem a continuació, per comprendre la gènesi del confucianisme de Boston és especialment rellevant entendre que la seva existència és del tot coherent tant amb la teoria abans esmentada de Lin Anwu del periple mundial del *qi* que ha de finalitzar a Orient, com amb l'estratègia de Du Weiming per revifar el confucianisme a la Xina, “exportar primer per importar després”,<sup>91</sup> segons la qual aquest revifament difícilment es produirà sense un viatge cap a Occident del discurs confucianista que li doni credibilitat —una mena d'habilitació internacional.

El nom *confucianistes de Boston* apareix ben definit per primera vegada a l'article de Robert Neville “A Short Happy Life of Boston Confucians”.<sup>92</sup> Però, com diu Du Weiming,<sup>93</sup> seria inexacte suposar que Neville va “fabricar” el confucianisme de Boston; en realitat, és la participació d'aquest filòsof en el discurs confucianista el que preconditiona que pugui reconèixer el fenomen i donar-li nom propi.

En aquest article, Neville diu que el confucianisme de Boston significa dues coses.<sup>94</sup> (a) Un projecte general d'engranar la tradició confucianista en les altres grans tradicions culturals, a fi i efecte de crear una civilització mundial. El projecte inclou el nucli del confucianisme de Boston, que no és

---

90. Robert C. Neville (*Boston Confucianism*, xxviii) destaca entre els col·legues occidentals dels nous confucianistes de la tercera generació, sinòlegs professionals com ara Roger T. Ames, William Theodore de Bary, Judith Berling, John H. Berthrong, Anne Birdwhistell, Irene Bloom, P. J. Ivanhoe, Rodney Taylor i Mary Evelyn Tucker, i filòsofs professionals per als quals les tradicions filosòfiques xineses són les seves fonts principals, com ara Herbert Fingarette, David L. Hall, Lee Yearley i ell mateix. A aquests noms, Bresciani (*Reinventing Confucianism*, 32n43) afegeix els dels sinòlegs David S. Nivison, Donald Munro, Hoyt Tillmann i Bryan Van Norden.

91. V. infra II.3, i *chukou zhuan neixiao* al glossari ideològic.

92. Aquest article, publicat originalment el 1994 a la revista *Daedalus*, s'inclou a Neville, *Boston Confucianism*, 1–23.

93. Tu Weiming, “Foreword”, xi.

94. V. Neville, *Boston Confucianism*, 1–2.

altre que incorporar el confucianisme al discurs filosòfic mundial. Per fer-ho, caldrà mostrar que l'aplicació del confucianisme no es limita a l'Àsia Oriental —cosa que requereix abordar problemes filosòfics cabdals sobre la relació d'una filosofia amb el seu context i sobre la naturalesa de la continuïtat d'una filosofia quan es desplaça d'un context a un altre—, i que el confucianisme pot aportar quelcom genuí i útil als debats filosòfics contemporanis. (b) El treball del grup de pensadors confucianistes aplegats a Boston sota el lideratge de Du Weiming. En aquest sentit, el confucianisme de Boston és un microcosmos del significat anterior que es preocupa dels temes del moviment confucianista més ampli. El discurs de Boston va molt més enllà de Boston.<sup>95</sup>

L'article també examina les condicions sota les quals el confucianisme es podria trasplantar a cultures no est-asiàtiques, entenent que aquesta transició en el confucianisme la pot dur a terme, en part, l'escola de Boston. En aquest sentit, advoca per la recuperació i el desenvolupament nord-americà de l'antic èmfasi en el *li*, amb l'argument que el pragmatisme nord-americà ofereix un llenguatge filosòfic occidental per expressar la rellevància de la teoria ritual confucianista per al món modern.<sup>96</sup>

Neville divideix en dues tendències —o “èmfasi”— l'estructura interna que el confucianisme de Boston ha desenvolupat en la seva breu existència:<sup>97</sup> (a) la que, a la Universitat de Harvard i representada per Du Weiming, posa l'èmfasi en la tradició de Menci del *ren* (humanitat), i (b) la que, a la Universitat de Boston i representada pel mateix Neville, el posa en la idea del *li* (cà-

---

95. Al respecte, Neville (ibíd., 21n15) assenyala que, per exemple, el desenvolupament dels estudis confucianistes dut a terme per William Theodore de Bary a la Universitat de Colúmbia, a Nova York, ha estat més extens i productiu que el de qualsevol confucianista de Boston, i que Liu Shuxian i Cheng Zhongying, amb poca relació amb Boston, comparteixen el programa general del confucianisme de Boston.

96. Neville (ibíd., 8–9) explica que el món filosòfic nord-americà va conèixer el confucianisme, en sentit ampli, gràcies al llibre de Herbert Fingarette, publicat el 1972, *Confucius: The Secular as Sacred*. Per a aquest autor, la filosofia de Confuci va elaborar dos principis essencials, que són el *li* i el *ren*. “*Li* i *ren* són dues cares de la mateixa moneda; cadascuna assenyala un aspecte diferent de l'acció humana. El *li* dirigeix la nostra atenció cap al model social tradicional de conducta i de relacions, i el *ren* la dirigeix cap a l'individu que segueix aquest model de conducta per mantenir aquestes relacions” (Fingarette, *Confucius*, 42).

97. Neville, *Boston Confucianism*, xxv.

nons rituals) de Xunzi i en les seves potencials connexions amb la semiòtica pragmàtica.

En consonància amb les coherències que hem assenyalat abans —el moviment del *qi* de Lin Anwu i l'exportació-importació del discurs confucianista de Du Weiming—, i d'acord amb l'opinió de Du,<sup>98</sup> aquesta escola considera el confucianisme una perspectiva important a afegir al diàleg global de la filosofia; per tant, no s'ha de confinar al context de l'Àsia Oriental —no cal ser est-asiàtic per ser confucianista, de la mateixa manera que no cal ser grec per ser platònic, diu Du—. La filosofia multicultural que defensa el confucianisme de Boston rebutja la teoria que, avui en dia, les relacions entre les grans civilitzacions del món siguin de “xoc”; per contra, les veu un laberint en què val la pena destriar les arrels de cada civilització i promoure allò que tenen en comú les seves evolucions contemporànies.<sup>99</sup>

Un altre confinament que, a parer de Du, el confucianisme com a tradició viva no es pot permetre és el de la llengua; sobretot considerant que, a diferència de la relació entre l'islam i l'àrab, mai no hi ha hagut ni cap argument teològic que obligués el confucianisme a expressar les seves idees únicament en xinès clàssic, ni el rebuig dels confucianistes a mitjans alternatius de comunicació.

Parlant de Neville, Du afirma que aquest, en intentar que el discurs confucianista sigui rellevant als EUA, ofereix molt més que una manera de filosofar en anglès amb arrels xineses, suggereix un mètode de fer filosofia comparativa amb profundes implicacions per reconfigurar el confucianisme com una filosofia contemporània de la cultura. Neville, impressionat per la rellevància dels clàssics confucianistes, la pràctica ritual i la idea del jo confucianista per a l'educació contemporània, recomana incorporar als plans

98. Tu Weiming, “Foreword”, xii–xvi.

99. En aquest sentit, Neville (*Boston Confucianism*, xxvi) afirma que, en l'actualitat, és impossible distingir “nosaltres” dels “altres”; és per això que considera també que Samuel Huntington està equivocat quan diu que vivim temps de “xoc de civilitzacions”, ja que, contràriament, vivim temps “d'engranatge de civilitzacions”. Pel que fa al confucianisme, la manera adequada de tractar-lo, diu Neville, és integrar-lo a la cultura occidental de manera “sofisticada i crítica”.



d'estudis de les universitats americanes els Quatre Llibres, Xunzi i algunes obres neoconfucianistes; considera que els valors essencials en l'autoconreu moral confucianista són cabdals per a l'educació de les generacions futures de líders americans. Neville filosofa com un pensador confucianista, però, com a teòleg cristià i comparatista que és, emmarca les seves idees en el context de la filosofia de la cultura mundial. Així, amb el rerefons de l'ecumenisme i la seva profunda simpatia pel nou confucianisme, Neville reflexiona amb esperit crític sobre el projecte confucianista. Considera que la reinterpretació dels textos confucianistes essencials i la reconstrucció de la seva praxi en el món de la cultura global demanen que els principis bàsics i els factors socials es facin molt més explícits del que era tradicional. Consegüentment, segons Neville, els nous confucianistes han d'estar disposats a prendre part en un tipus de pensament inèdit en el recer de l'univers simbòlic confucianista.

Quan reflexiona sobre la seva experiència vital confucianista en un context extern a l'Àsia Oriental, Neville diu que l'objectiu del seu confucianisme no és respondre a les influències occidentals, sinó viure filosòficament en el context occidental o, més ben dit, en el context d'un món híbrid de llegats culturals diferents.<sup>100</sup> El seu confucianisme li permet pensar filosòficament la seva cultura i les altres cultures del món bo i entenent les perspectives del confucianisme en el context de la cultura de l'Àsia Oriental. “Què hi pot haver més important per entendre les fràgils i engranades iniciatives de poder en el món que comprendre els pressupòsits filosòfics que defineixen les perspectives de cadascuna d'aquestes iniciatives?”,<sup>101</sup> diu Neville en reflexionar sobre l'interès que suscita el confucianisme més enllà de l'àmbit de la filosofia —un altre confinament del confucianisme, el de la filosofia, mai no gaire durador.

Neville, amb l'objectiu de desenvolupar una crítica confucianista “bostoniana”, defineix tres grans temes del confucianisme que impliquen tant el *li* com el *ren*, i després comenta com es podrien aplicar a la situació social

---

100. *Ibíd.*, xxii–xxiii.

101. *Ibíd.*, xxv.

de “Boston i anàlegs”.<sup>102</sup> Els temes en qüestió són: (a) les formes de relació de l’individu amb la seva comunitat i els papers oficials i semioficials que hi té — és el tema de la *civilitat*—; (b) el sentit de l’amistat en les societats contemporànies, i (c) l’organització de la família en aquestes societats. Aquests temes traslladen alguns elements importants de “les cinc relacions” al context occidental modern.<sup>103</sup>

Pel que fa a la civilitat, Neville diu que un enfocament confucianista bostonià ha de reconèixer i acceptar els hàbits socials i culturals bàsics que les convencions civilitzadores han de modificar. Admès el fet social —el primer i més important— que la majoria de les cultures modernes són diverses ètnicament i religiosa, els confucianistes de Boston han d’assenyalar que el compromís amb la diversitat cultural requereix hàbits socials concrets de respecte; han d’inventar rituals per al govern i la vida quotidiana que promouguin la inclusió, ja que sense això no es pot exercir el respecte que exigeix la humanitat. Un altre fet social amb què ha de tractar el confucianisme —diu Neville— és l’igualitarisme de la tradició de la Il·lustració, el qual inclou la igualtat d’oportunitats, la igualtat davant la llei i els drets d’expressió i de participació política. Adverteix, però, que la igualtat en abstracte deshumanitza, que si els hàbits socials d’igualtat no s’emmarquen en els rituals que reconeixen les qualitats singulars de l’individu, les persones són simples fitxes que ocupen una posició dins un sistema. Per a Neville, la tasca del confucianista en una societat igualitària és desenvolupar hàbits socials que reconeguin i reforcin la igualtat, i alhora fer que l’individu tingui rols igualitaris. Una societat igualitària, però, necessita també una jerarquia de rols en l’administració, l’empresa o l’educació; ara bé, la jerarquia de la Il·lustració és funcional en l’estructura i meritocràtica en la qualificació de càrrecs.

Quant a les condicions de l’amistat a Boston, reflecteixen —diu Neville— les condicions socials esmentades —diversitat cultural inclusiva, igualitarisme i un sistema social amb jerarquies funcionals i meritocràcia—. Mentre que

---

102. *Ibid.*, 15–20.

103. *V. wu lun* al glossari ideològic.

tant el confucianisme xinès com l'aristotelisme occidental han emfasitzat la igualtat com a requisit per a l'autèntica amistat, a Boston, gairebé sempre, aquesta s'haurà d'establir entre "desiguals". Els confucianistes de Boston, aleshores, han d'assenyalar que al cor de l'autèntica amistat hi ha els hàbits socials o els rituals per fer-la duradora i superar els canvis en les desigualtats a través del temps.

Tocant a les convencions o els rituals en la família nord-americana, Neville diu que s'han d'adaptar a cada individu segons els seus rols canviants. Les convencions de la família confucianista no es poden aplicar a una persona principalment d'acord amb el seu rol familiar —com és típic en la família tradicional xinesa—, sinó integrant els seus rols familiar i públic, i també reconeixent les identifications que pugui tenir amb comunitats religioses que exerceixen algunes funcions de caire familiar.

Neville, a tall de resum, assenyala quatre novetats o modificacions bostonianes a introduir en la tradició confucianista.<sup>104</sup>(1) El desenvolupament d'una forma de confucianisme fora de l'Àsia Oriental requereix interioritzar una consciència històrica sense precedents en la tradició confucianista. La importació dels escrits primaris del confucianisme a una tradició viva a Occident exigeix que el context interpretatiu sigui no només el *Yijing*, sinó també *La República* de Plató. De la mateixa manera que el neoconfucianisme Song-Ming va aprendre dels budistes i els taoistes, el confucianisme de Boston aprèn dels pragmatistes i ha d'interpretar els kantians, els fenomenòlegs i els lògics. (2) En la mesura que el confucianisme arrela a Occident, hi haurà persones que s'hi identificaran i parlaran en nom seu sense que siguin acadèmics rigorosos; el preu de l'èxit és la popularització. Així, el confucianisme el representaran moltes vegades persones que no són sinòlegs i que llegeixen els textos traduïts —el mateix Neville es posa d'exemple—. (3) L'èxit a Occident farà que la identitat religiosa múltiple sigui una opció necessària per als confucianistes. Es plantejarà la qüestió de si el confucianisme és compatible

---

104. Neville, *Boston Confucianism*, 21–22.

amb el cristianisme, el judaisme o l'islam. (4) L'èmfasi dels confucianistes de Boston en la recuperació de les convencions rituals ha fet més evident la importància de les virtuts a la vida pública. La via confucianista és ajudar a millorar totes aquelles formes socials significatives que modelen els hàbits individuals i socials, ja que és a través d'aquests hàbits i dels signes que els donen forma que transcorren totes les relacions humanes.

En definitiva, el que anecdòticament s'anomena "de Boston", però que es podria anomenar amb més propietat geogràfica "de l'OCDE",<sup>105</sup> és un nou confucianisme que està forjant una consciència històrica de si mateix que ultrapassa tots els llindars precedents de la cultura confucianista; que els seus representants s'expressen en llengües altres que el xinès, i que compatibilitzen identitats religioses. I el seu objectiu és influir en les societats occidentals, on va arrelant, per millorar les relacions que els seus membres hi estableixen. Aquests arguments també permetrien veure en el confucianisme de Boston la culminació de la productiva diversitat discursiva del món intel·lectual xinès contemporani.

Aquest capítol primer ha volgut situar el ressorgiment de la versió contemporània del confucianisme en el seu context intel·lectual general, és a dir, la filosofia xinesa del segle XX i el marc ideològic de la Xina postmaoista; així com mostrar la correlació que hi ha hagut i hi ha entre aquest context i la categorització actual del discurs confucianista. En el capítol segon veurem la voluntat del confucianisme de participar i influir en tots els àmbits intel·lectuals, i concretarem en quatre espais discursius la seva presència; els que conformen la creença religiosa i el pensament filosòfic, la política i el poder polític, els valors del desenvolupament econòmic, i el nou nacionalisme i el nacionalisme cultural.

---

105. Els trenta-tres països que componen l'Organització per a la Cooperació i el Desenvolupament Econòmic (OCDE) representen el 80% del PNB mundial.

## CAPÍTOL II

# Els espais discursius del confucianisme contemporani

L'objectiu d'aquest capítol és el que persegueix: (d) identificar i delimitar els principals espais discursius en què s'expressa, amb la voluntat d'influir-hi, el confucianisme contemporani. Naturalment, aquest objectiu es relaciona amb la validació de la hipòtesi específica inicial següent: (h4) la presència del confucianisme contemporani en espais discursius significatius com la filosofia, la religió, la política, l'economia i el nacionalisme mostra la seva voluntat d'influència global.

De principis del segle xx, el confucianisme està indefectiblement vinculat a un procés de reconstrucció —comunament empram les paraules *ressorgiment*, *recuperació*, *renaixença*, *revifada*, etc. per referir-nos-hi—. <sup>1</sup>Aquest procés troba el seu període àlgid a partir de mitjan dècada de 1980, quan el confucianisme contemporani és concebut i representat, sobretot, pel discurs acadèmic elaborat a la Xina i a Taiwan. És d'aleshores ençà que, vist des d'òptiques filosòfiques i ideològiques ben diverses, el tema del ressorgiment del confucianisme suscita debats que van reelaborant aquest discurs, el qual ja gairebé ningú, per adhesió o per oposició, pot ignorar. El discurs recognos-

---

1. Recordem dos fets històrics clau per entendre per què d'ençà del segle xx es parla sempre del confucianisme en termes de "recuperació". (a) El 1905, tretze segles després d'instaurar-se, s'aboleix el sistema d'exàmens imperial; a partir de llavors, el confucianisme perd el seu estatus oficial i ja no hi haurà més funcionaris de formació confucianista. (b) El 1911, dotze segles després de crear-se, tanca les portes l'Acadèmia Hanlin, la institució encarregada d'interpretar els clàssics confucianistes; tampoc, a partir de llavors, ja no ha hi cap persona ni institució oficialment autoritzades a parlar en nom del confucianisme.

cible en la fragmentació, consegüentment, no és únic ni unívoc, ben al contrari; han proliferat les concepcions sobre el contingut i les funcions del pensament i la cultura confucianistes, i també les propostes per actualitzar el confucianisme de cara a convertir-lo en referent ideològic i cultural del segle XXI.

Segons Makeham,<sup>2</sup> un dels trets més destacats del discurs acadèmic contemporani sobre el confucianisme és que ha produït concepcions fonamentalment discrepants sobre què és el que constitueix el confucianisme, tant en les seves expressions històriques com en les contemporànies. I posa per exemples contraposats les perspectives de Yu Yingshi i de Zheng Jiadong.

Yu Yingshi diu —dolent-se'n— que el discurs sobre el confucianisme és poc més que buit, ja que està mancat de praxi (*shijian* 實踐). Considera que la diferència fonamental entre els debats xinesos contemporànies i els que es produïren entre principis del segle XX i el període del moviment del Quatre de Maig és precisament la manca d'experiència personal de cultura confucianista en els debats actuals, els quals posen l'èmfasi a determinar quin tipus de religió o filosofia se suposa que és el confucianisme, o a reconstruir-ne la dimensió axiològica. Lamenta, per tant, que el confucianisme hagi esdevingut un mer discurs. Yu il·lustra aquesta situació amb la imatge d'un esperit errant (*you hun* 遊魂) com a metàfora del destí modern del confucianisme, el qual, desvinculat de les institucions, no té un cos —identitat— propi.<sup>3</sup> Aquesta circumstància —diu Yu— situa el confucianisme en el trilema de (a) continuar existint com a esperit errant incorpori, de (b) manllevar un cos inanimat perquè l'esperit pugui retornar, o de (c) trobar gent íntegra que s'ofereixi a hostatjar-lo en el seu retorn. Considera, a més a més, que el mer discurs intel·ligent, sense pràctica individual, és incapaç de convocar l'esperit.

2. Makeham, *Lost Soul*, 2–4.

3. Yu Yingshi (“O Soul, Come Back”) manlleua l'expressió “o ànima, torna!” d'unes cançons del segle III aC incloses a les *Elegies de Chu* (*Chuci* 楚辭) que descriuen els rituals xamànics en què es convocaven els esperits (*zhao hun* 招魂).

Zheng Jiadong, per la seva banda, sosté que, per als confucianistes de la major part del segle xx, el fet d'escriure sobre confucianisme en les circumstàncies difícils en què ho feren ja és una forma de conrear-lo, una pràctica estètica i un mètode fonamental de lluita pels seus ideals. Atesos els canvis històrics esdevinguts —diu Zheng—, la transmissió cultural ha estat la nova encarnació del confucianisme; és a dir, el compromís amb la preservació de la cultura i no la cerca del sentit profund de la vida és el que determinaria que fossin confucianistes.

Sigui esperit errant incorpori o sigui encarnat en un compromís cultural, el confucianisme contemporani ha trobat els espais discursius on manifestar-se i, a través d'aquests, mirar influir amb el seu discurs en gairebé tots els àmbits intel·lectuals de la societat xinesa.

Aquest poder d'influència deriva de les característiques pròpies dels espais discursius en què s'expressa el confucianisme contemporani, o que li donen veu. Bàsicament, dues: (a) bona part dels elements de què es componen i de les relacions que s'hi estableixen són comuns a tots els espais discursius o hi serien intercanviables; (b) aquests espais són exemples reveladors de com, en contacte, propicien sinergies intel·lectuals que desemboquen en la formació de nous espais més complexos.

Els quatre espais discursius que proposem analitzar a continuació tenen com a discursos vertebradors, respectivament, (1) els dels sistemes filosòfics i de les creences religioses, (2) els de l'àmbit de la política i el poder polític, (3) els de l'economia i els seus valors intrínsecs, i (4) els dels nacionalismes i les identitats.

Els espais discursius escollits abasten àmbits molts importants de la realitat intel·lectual; aixó no obstant, podrien haver estat uns altres, i en part diferents, els estudiats. En qualsevol cas, i d'acord amb les dues característiques abans assenyalades, la delimitació inicial dels espais discursius és relativament poc important, ja que les interrelacions existents entre discursos i les dinàmiques que generen permeten abordar, en un moment determinat, qualsevol àmbit intel·lectual o disciplina acadèmica que interessi.

## 1. Creença religiosa i pensament filosòfic: *rujiao*, *rujia* i *ruxue*, l'espiritualitat i la racionalitat

Examinem, en primer lloc, un espai discursiu especialment complex per la seva amplitud històrica, per la seva riquesa conceptual i per les dificultats que comporta transposar d'una cultura a una altra, via traducció, els elements essencials que el defineixen o el delimitarien; i més encara, quan no hi ha consens entre els pensadors xinesos en la definició d'aquests elements, tot i haver-los investigat en profunditat bo i resseguint-los històricament.

Els elements en qüestió són els conceptes *rujiao* 儒教, *ruxue* 儒學 i *rujia* 儒家, les distincions dels quals gairebé sempre s'escamotegem rere la traducció genèrica de *confucianisme*, i l'espai discursiu que conformen les seves interrelacions confon el pensament filosòfic i la creença religiosa —d'aquí ve que tractem en un mateix espai discursiu dels dos àmbits; cosa que considerariem poc prudent si parléssim de la cultura occidental.

En aquest espai discursiu destaquen dos debats: el de si el confucianisme és o no una religió i el de la legitimitat de la filosofia xinesa. En ambdós debats sorgeix la qüestió de la divergència entre l'holisme de l'esquema tradicional xinès i la compartimentació del coneixement de l'esquema occidental modern.<sup>4</sup>

Makeham ha analitzat els punts de vista dels pensadors xinesos contemporanis sobre el *rujiao* i la seva relació amb el *ruxue* i la tradició *rujia* per identificar quins “confucianismes” ha generat aquest discurs.

Repassem breument el resultat de la seva investigació.<sup>5</sup>

Des de principis del segle XX, els termes *rujiao* —aquest a la Xina tradicional s'emprava principalment per diferenciar les ensenyances dels *ru* de les dels budistes (*fojiao* 佛教) i els taoistes (*daojiao* 道教)— i *rujia* han estat àm-

4. Amb referència a les religions “no abrahàmiques”, v. Golden i Pujol, “Sistemes de pensament”.

5. Makeham, *Lost Soul*, 277–309.



pliament usats en les publicacions i en el discurs acadèmic en xinès, però el seu camp semàntic continua sent controvertit. Ara bé, tot i que hi ha qui identifica religió amb la “tradicció *rujia*” —tradicció descrita com una religió humanista, una religió moral, o una filosofia i una religió alhora que expressa la religiositat del pensament *rujia*—, és *rujiao* el terme majoritàriament emprat per referir-se a la religió. S’entén per *rujiao* una forma autòctona de religió anterior al budisme i al taoisme que expressava la consciència transcendent del poble xinès, una religió i una filosofia alhora, una teologia i una filosofia, i també la religió de l’Estat xinès —Dong Zhongshu és en gran part responsable d’aquesta concepció.

Kang Youwei —com ja hem comentat abans— va fomentar la idea que calia reformar el *rujiao* per transformar-lo en una religió a l’estil occidental. El 1912 va presentar la seva concepció d’una Església confucianista (*Kongjiaohui* 孔教會) per fer front al cristianisme i també perquè considerava que un país sense religió pròpia era un país bàrbar.

Ren Jiyu, amb la seva *Història de la filosofia xinesa* —adoptat com a manual universitari a la RPX a partir de la dècada de 1970—, va revifar el debat sobre si el confucianisme era o no una religió. En contra de la tesi acceptada des del període del Quatre de Maig, Ren afirma que, efectivament, és una religió, ja que el nucli de la ideologia feudal de la societat xinesa tradicional era confucianista: Confuci va esdevenir una icona; els clàssics confucianistes, escriptures sagrades, i el confucianisme, una teologia en incorporar elements dels pensaments budista i taoista. Segons Ren, les arrels de la deïficació d’alguns personatges i el deliri de les masses durant la Revolució Cultural s’han de buscar en l’espectre del *rujiao* xinès, el qual, segons ell, continua vagarejant disfressat d’ateisme.<sup>6</sup>

---

6. La imatge de “l’espectre del *rujiao*” de Ren Jiyu ens remet a la de “l’esperit errant” (*you hun*) que utilitza Yu Yingshi per il·lustrar el destí modern del confucianisme que hem esmentat a l’inici del capítol. Segons Ren, davant el trilema que planteja Yu, el confucianisme hauria optat, per ara, per romandre en la incorporeïtat.

Per a He Guanghu, *rujiao* fa referència a la religió primitiva que va existir a la Xina durant tres mil anys entre les dinasties Shang i Song, a partir de la qual es va desenvolupar el *ruxue*; el *rujiao* existia en la subconsciència i en la vida de la gent, i el *ruxue*, en la consciència dels erudits i els escrits dels literats. Perquè el *ruxue* retorni a les arrels —diu He— cal defugir el saber Song-Ming centrat en la ment (*xinxue* 心學)<sup>7</sup> —i, en conseqüència, el nou confucianisme— a favor del retorn a la idea pre Qin del *tiandi* 天帝 —contracció de *tian* 天 (cel) i *shangdi* 上帝 (déu)—; és a dir, el retorn a la base transcendent d'una naturalesa humana comuna. He proposa que el confucianisme estableixi vincles més estrets amb la teologia cristiana per les semblances que observa entre l'antiga concepció xinesa de *tiandi* i el concepte cristià de déu —recordem Matteo Ricci, en aquest sentit.

Xie Qian distingeix *rujiao*, com a concepte ampli amb què es denomina la religió de l'estat imperial, de *rujia*, com a concepte restringit que es refereix a l'escola creada per Confuci i que és inclòs en el primer. Així, l'essència de la cultura tradicional de la Xina no seria la cultura *rujia* sinó la cultura *rujiao*.

Segons Chen Lai, la cultura Zhou occidental (s. XI–VIII aC) va proporcionar als primers *rujia* —entre els quals, a Confuci— les concepcions de la vida, la filosofia política i el caràcter ètic. El sistema de pensament racionalitzat *rujia* rebutjava les arts xamàniques (*wushu* 巫術) i posava l'èmfasi en la cultura, l'educació, els costums i el control de les emocions. De forma general, la racionalització de la cultura xinesa es caracteritzà per la substitució gradual de la màgia per la religió, i dels xamans pels funcionaris sacrificials (*jisi* 祭司). Els sacrificis, de tota manera, no van desaparèixer del tot; juntament amb el culte als avantpassats, es van incorporar a les activitats associades a la “religió nacional”. Tot i que la cultura *rujia* es va humanitzar i racionalitzar, sempre va conservar un sentit d'espiritualitat.

---

7. V. *xinxue* al glossari ideològic.

Li Zehou, igual que Du Weiming, considera el *ruxue* una combinació de religió i filosofia. L'ètica i el govern es fusionaren quan els xamans van esdevenir governants; aquesta fou la unitat xinesa entre religió i govern, la qual, des d'una perspectiva teòrica, tenia l'origen en els conceptes de *saviesa interior* i *reialesa exterior*. Du, això no obstant, proposa centrar-se en la idea de civilització i cultura, sense entrar en la de religió. Així, s'inspira en la jaspersiana *era axial* per proposar un diàleg entre civilitzacions.

Li Shen, igual que Ren Jiyu, sosté la tesi que el *rujiao* és una religió. Diu que, històricament, l'Estat xinès funcionava com una organització religiosa estructurada a l'entorn d'un sistema tripartit de culte: un sistema espiritual centrat en el *haotian shangdi* 昊天上帝 (el déu del cel immens), un sistema espiritual centrat en els avantpassats reials i un sistema espiritual centrat en Confuci. Segons Li, el *rujiao* és el producte de la combinació del *ruxue* i de les creences religioses tradicionals. Són crítics amb la idea de Li de considerar el *rujiao* una religió, per exemple, Chen Yongming, Wang Jian, Ju Xi i Han Xing.

Yu Dunkang creu que el punt de vista que el confucianisme és una religió incomoda per motius més ideològics que acadèmics, ja que implica associar-lo a "l'opi del poble".

Huang Jinxing diu que l'estat va començar a donar importància al culte a Confuci durant el regnat de Wang Mang (s. I), si bé el moment decisiu d'aquest culte es produeix durant la dinastia Tang (s. VII–X), quan els temples confucianistes es van establir al costat de les escoles oficials —sistema *miaoxue* 廟學 (temple-escola)—, de tal manera que les doctrines confucianistes es van convertir en guia principal de l'educació. Això no obstant, el culte a Confuci no era una religió pública, sinó un sistema ritual per a la classe governant, al marge de les masses. Segons Huang, això explicaria en part per què els intel·lectuals xinesos moderns, condicionats per la idea de les religions privades —com ara el cristianisme—, els costa conceptualitzar el confucianisme com una religió.

Huang Junjie defensa la idea que el confucianisme no és una religió en el sentit convencional occidental del terme, però sí que té una forta càrrega de religiositat que té el caràcter de vivència personal —idea que acostava Huang a la perspectiva del nou confucianisme.

El nou confucianista Liu Shuxian —un dels intel·lectuals de més relleu en el diàleg interconfessional i en la promoció de l'ètica global— defensa que el confucianisme és una tradició filosòfica amb significat religiós.

Com bé sabem, a l'Occident modern la fe religiosa i la raó filosòfica han seguit camins diferents. En la tradició xinesa, no existeixen els equivalents a religió i filosofia en el sentit occidental. (...) Per tant, seria molt enganyós etiquetar el confucianisme com a filosofia o com a religió. D'una banda, seria perillós prendre'l com a filosofia, ja que el confucianisme ni ha desenvolupat una lògica formal ni ha mostrat gaire interès en raonaments o especulacions a l'estil de la filosofia grega. D'altra banda, tampoc seria apropiat prendre'l com una religió, ja que ni ha mostrat mai sensibilitat pel més enllà, com sí que ho ha fet el cristianisme, ni tampoc és en absolut una religió organitzada, ja que no té una església estructurada. (...) Per als confucianistes hi ha quelcom en la tradició capaç de tranquil·litzar la ment i de traçar el propi destí (*an xin li ming* [安心立命]); així, quan un ha contret el compromís últim, s'adona que el nostre Camí és autosuficient i que ja no cal buscar enlloc més. És aquí on trobem que el confucianisme té connotacions inequívocament filosòfiques i religioses. En la mesura que ofereix conscientment reflexions profundes sobre el món i la vida a través de la realització personal, només entenent la filosofia en un sentit restringit negaríem que el confucianisme és una gran tradició filosòfica. I perquè aquesta filosofia ajuda l'individu a establir el compromís últim, té també, sens dubte, transcendència religiosa.<sup>8</sup>

Tang Enjia, president de l'Acadèmia Confucianista de Hong Kong,<sup>9</sup> va presentar, l'any 1999, un informe al Govern xinès i a l'Assemblea Popular Nacio-

8. Liu Shu-hsien, "Philosophical Analysis", 140.

9. L'Acadèmia Confucianista (Kongjiao Xueyuan 孔教學院) va ser creada a Hong Kong el 1930 per Chen Huanzhang, deixeble de Kang Youwei. Tang Enjia és el cap de la religió confucianista a Hong Kong, on, a diferència de la Xina continental, és una religió reconeguda oficialment.

nal en què resumia el paper que hauria de tenir el confucianisme en la realització d'una "Xina socialista amb característiques nacionals xineses".<sup>10</sup> L'informe emfasitza la importància d'instil·lar confiança en la cultura tradicional xinesa, sota el guiatge del pensament de Confuci com a representant genuí de l'eix espiritual i cultural de tota la nació xinesa. Entre altres propostes, hi ha la d'establir el pensament confucianista a tots els nivells socials bo i recuperant el *rujiao*, les ensenyances del qual s'introduirien a totes les etapes educatives. El 2007, en un acte per celebrar el desè aniversari del retorn de Hong Kong a la Xina i el natalici de Confuci, Tang Enjia, després d'expressar l'èxit de la política "un país, dos sistemes", diu que l'objectiu de l'acte és que tot el món conegui Confuci, "sant de la nació xinesa i un dels deu pensadors més brillants del món". Així mateix, destaca la importància de l'acte "per fer conèixer la cultura tradicional de la Xina, enfortir la cohesió dels descendents dels emperadors Yan Di i Huang Di, promoure la regeneració de la nació xinesa en tots els àmbits i construir una societat harmònica".<sup>11</sup>

A més de fer un repàs dels punts de vista dels pensadors xinesos contemporanis sobre el *rujiao* i la seva relació amb el *ruxue* i el *rujia*, Makeham sintetitza els diferents discursos que han suscitat aquestes relacions. Vegem-los també.<sup>12</sup>

Quant a la relació entre *rujiao* i *rujia*, s'han articulat diferents versions alternatives. Són les següents: (a) el *rujiao* es refereix a la "cultura *rujia*"; (b) quan el *rujia* es va transformar en una teologia, va esdevenir *rujiao*; (c) *rujia* és "l'escola" que va crear Confuci, mentre que *rujiao* és "la religió tradicional de la nació *Hua-Xia*", i (d) la relació entre *rujiao* i *rujia* és anàloga a la que s'estableix entre la teologia cristiana i el cristianisme.

---

10. El títol de l'informe és *Zhonghua minzu de weida fuxing ji rujiao hui fu yu chuanbo de shenyuan zhanlüe yiyi* 中華民族的偉大復興及儒教恢復與傳播的深遠戰略意義 (La importància estratègica transcendental del rejuveniment profund de la nació xinesa i el renaixement i la difusió del *rujiao*).

11. "Hong Kong en memoria de Confucio".

12. Makeham, *Lost Soul*, 308–9.

Pel que fa a la relació entre *rujiao* i *ruxue*, s'han proposat també diferents versions; les següents: (a) el *rujiao* va ser l'origen del *ruxue*; (b) el *rujiao* és un sistema en què s'han expressat aspectes rellevants de la teoria *ruxue*; (c) el *rujiao* és el producte de la combinació del *ruxue* i les creences religioses tradicionals, i (d) l'interès del *rujiao* era la dimensió religiosa del *ruxue*, mentre que el del *ruxue* era la dimensió teòrica del *rujiao*.

Finalment, del seu estudi, Makeham n'extreu tres observacions. (1) Hi ha poc consens en el discurs acadèmic xinès contemporani sobre com distingir el *rujiao* del *ruxue* i de la tradició *rujia*, la qual cosa indica que són termes molt susceptibles d'interpretació subjectiva. (2) L'actitud acrítica amb què molts autors contemporanis utilitzen els termes *rujia* i *rujiao* com a categories analítiques sovint impedeix tenir agafalls fiables sobre les realitats històriques; els seus discursos tendeixen a ser inconscientment prescriptius i especulatius en lloc de descriptius i verificables. (3) A la Xina del segle xx, en la mesura que s'intensificava el procés de compartimentació del coneixement i la reordenació epistemològica, s'incrementava la pressió per diferenciar “allò filosòfic” i “allò religiós”, tot i que molts pensadors veuen inapropiada tal distinció en el cas de la tradició *rujia*. La manca de consens sobre si s'ha d'atribuir una dimensió religiosa al *rujiao* i/o al *ruxue*, posa en relleu una tensió creada, d'una banda, per la necessitat acadèmica d'usar aquests termes congruentment —posem per cas, *ruxue* = filosofia; *rujiao* = religió— i, d'altra banda, perquè hi ha molts dubtes que es pugui distingir amb claredat filosofia i religió aplicades a *ruxue/rujiao/rujia*. Les reconstruccions narratives dels orígens del *ruxue* o la “cultura *rujia*” que han fet Chen Lai i Li Zehou intenten evitar aquest dilema bo i reconeixent que, malgrat que comparteix característiques amb la religió i la filosofia, el *ruxue* fou el producte fonamental d'una evolució cultural: un sistema racionalitzat de pensament i de praxi en què l'espiritualitat s'expressava en la cultura, la civilització, l'educació, els cànons rituals i els costums.

Umberto Bresciani,<sup>13</sup> per la seva banda, diu que el debat sobre la dimensió religiosa del confucianisme està molt influït pels escrits de nous confucianistes com ara Mou Zongsan, Tang Junyi, Liu Shuxian i Du Weiming, els quals consideren que temes com, per exemple, les dimensions immanent i transcendent del *dao* són la màxima preocupació del confucianisme.

Ara bé, Bresciani posa en relleu també la influència dels confucianistes de Boston —grup que, com ja hem vist, forma part de la categorització del confucianisme contemporani—,<sup>14</sup> el confucianisme dels quals es fonamenta en la premissa que la majoria de les idees filosòfiques i religioses no tenen fronteres nacionals. Assenyala el fet que alguns destacats confucianistes de Boston són teòlegs cristians i que la seva activitat intel·lectual en l'àmbit del confucianisme porta, naturalment, a un treball de diàleg no només cultural sinó també religiós i teològic; és a dir, fan una lectura confucianista del missatge cristià o, a l'inrevés, una lectura cristiana del missatge confucianista. L'activitat dels teòlegs confucianistes de Boston ha anat, però, més enllà de la fase de diàleg, i ha assolit —diu Bresciani— la fase de la doble pertinença, cristiana i confucianista.

Aquest primer espai discursiu que hem plantejat —religió i pensament filosòfic— ocupa, en tota la seva amplitud, l'àmbit del pensament confucianista. Ara bé, també posa en evidència que el “confucianisme” no deixa de ser un espai discursiu de perímetre variable. I no només perquè la traducció dels diferents conceptes xinesos propis d'aquest àmbit a les llengües occidentals l'ha convertit en un concepte resum; dins el mateix món del pensament xinès, conceptes històrics com ara *rujiao*, *rujia* i *ruxue* no troben definicions unívokes que n'evitin la fragmentació contemporània; tots els “confucianismes” que en resulten són oscil·lants entre la creença religiosa i el pensament filosòfic, entre l'espiritualització i la racionalització, entre la religió confucianista i la racionalització de l'humanisme confucianista.

---

13. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 443–47.

14. *Ibid.*, 32–33.

Més endavant veurem —en el tercer espai discursiu que hem definit— que l'element religiós del confucianisme sorgeix inesperadament com a determinant del discurs sobre el desenvolupament econòmic; un exemple clar de la plurivalència i intercanviabilitat dels components dels espais discursius de què tractem, com també, del seu potencial generador de nous discursos.

## 2. Política i poder polític: el confucianisme socialista i etcèteres

En aquest apartat definirem, a través d'algunes de les seves característiques més importants, l'espai discursiu centrat en la política i el poder polític com un exemple més en què s'expressa el confucianisme contemporani. No cal dir, però, que en l'actualitat aquest és un espai especialment atractiu per a especialistes —i, fins i tot, no especialistes— del procés de transició política a la RPX.<sup>15</sup>

Hem vist —remetent-nos a les propostes de classificació i anàlisi del panorama intel·lectual postmaoista exposades per Lin-Rosemont-Ames i Meissner— que és palesa la participació directa del règim polític de la RPX en la recuperació de la filosofia tradicional xinesa i del confucianisme; per tant,

---

15. La mateixa l'Escola Superior del Partit —el *think tank* del PCX— va publicar el 2007 una espècie de llibre blanc sobre el procés de democratització de la Xina (Zhou Tianyong, Wang Changjiang i Wang Anling, *Gong jian*), el qual abasta el període de 1979 a 2040. En realitat, aquest llibre aplega un conjunt de deu informes sobre la reforma del sistema polític. Els informes, precedits d'una introducció titulada "Construir un país modern, democràtic i de dret", són els següents: 1. Reforma i millora de la capacitat de govern del PCX. 2. Reforma i millora de l'Assemblea Popular Nacional. 3. Reforma del sistema de negociació política i democràcia en la negociació regional. 4. Democratització de la legislació i supervisió de les lleis. 5. La clau de la reforma del sistema polític: la reforma del sistema administratiu. 6. La reforma del sistema polític ha de fer-se des de la base. 7. Regular i conciliar la relació entre els governs central i locals. 8. Construir un sistema judicial just i honest. 9. Religió i organitzacions no governamentals en una societat harmònica. 10. Reflexió sobre el procés de reforma política a la Xina d'ençà de 1978.



sembla clar que la política que inspira el PCX s'involucra intencionadament en la construcció general del discurs confucianista contemporani a la Xina.<sup>16</sup>

També hem vist —Lin-Galikowski— que s'assenyala la racionalitat instrumental com un dels elements filosòfics essencials que caracteritzen el neoconservadorisme xinès actual —que Meissner associa a la renaixença de la filosofia xinesa tradicional—, amb la qual aquest corrent de pensament conservador pretén transformar gradualment, per integrar-los en la modernitat, els elements essencials de la ideologia confucianista. De fet, i a excepció del grup *radical iconoclasta*, tots els corrents de pensament que distingeixen Lin i Galikowski en el mapa intel·lectual de la Xina contemporània consideren obligat, amb enunciats diferents, reconstruir el llegat tradicional. Fins i tot, una “hibridació de diferents corrents intel·lectuals” observada a la RPX —resultant d'elements conservadors, liberals, nacionalistes, socialistes i postmodernistes— concep una modernitat alternativa composta, entre altres elements, d'una nova identitat nacional basada en la interacció entre la tradició cultural xinesa i la civilització global.

Veiem, per tant, que l'espai discursiu centrat en el pensament filosòfic contacta fàcilment amb un espai discursiu centrat en la política, i en aquest cas en concret, amb l'espai que generen el poder polític i els seus cercles afins a la RPX. És oportú subratllar aquí un element clau de la interrelació entre aquests espais discursius —que deriva de les afirmacions de Lin-Galikowski i de Meissner—: la racionalitat és un dels principals nexes —si no, el principal— entre la filosofia i la política; i en el cas de la Xina, entre el confucianisme i el marxisme.

Significativament, el nou confucianista Cheng Zhongying considera que els pensadors “d'orientació marxista xinesa” —Zhang Dainian, Feng Qi, Li Zehou—, segons la seva quàdruple divisió dels filòsofs xinesos contemporanis,<sup>17</sup> foren culturalment molt representatius del segle xx. I la consideració ve precisament del fet que aquests pensadors es vincularen al confucianisme des

---

16. V. supra I.1.

17. V. supra I.2.

de la seva adscripció marxista. De les característiques que Cheng identifica com a pròpies de la filosofia xinesa contemporània, cal destacar-ne dues molt a propòsit per a aquesta investigació: (a) la presència del paradigma del canvi —originat en el *Yijing*— en l’obra dels filòsofs esmentats, i (b) el fet que, d’ençà del moviment del Quatre de Maig, la democràcia sigui un valor admès en la filosofia xinesa, el qual, atesa la perspectiva holística de la realitat d’aquesta filosofia, els nous confucianistes situen, després de la ineludible integració orgànica en el seu sistema de valors, en el marc del confucianisme.

Ja hem dit que el postmarxista Li Zehou, en consonància amb la seva doble adscripció ideològica, situa el moment actual del confucianisme en un “quart període” de la seva evolució, en el qual esdevé un sistema obert que assimila les idees occidentals modernes —marxisme, liberalisme, existencialisme, postmodernisme, etc.— per substituir les del confucianisme que han quedat desfasades. Traslladada aquesta perspectiva a l’àmbit polític, per a Li, la política veritablement important serà la que sàpiga harmonitzar el desenvolupament econòmic, la llibertat individual, la justícia social i la democràcia política.

Tots els elements comentats fins ara, i les seves interrelacions, posen en relleu la dinàmica que alimenta aquest espai discursiu centrat en la política.

A la Xina, el confucianisme contemporani reivindica un paper destacat del seu pensament en la societat, però, en general, no una vinculació directa amb el poder polític. De fet, bona part del confucianisme actual sol expressar rebuig envers el marxisme polític, però gairebé tot li reconeix valor com a teoria històrica i ciència social.

Tal i com assenyala Makeham,<sup>18</sup> els punts de vista contemporanis sobre quina ha de ser l’adequada relació entre confucianisme i poder polític reflecteixen una qüestió que en els escrits clàssics s’expressava en termes de connexió entre *daotong* 道統 i *zhengtong* 政統. A la Xina antiga es defensava —amb el debat sobre la legitimitat del sobirà o de la dinastia que això suscitava—

---

18. Makeham, *Lost Soul*, 192–98.

l'existència d'una línia ortodoxa del poder polític, la transmissió de la qual s'anomenava *zhengtong*. Per al nou confucianisme, l'autèntic *zhengtong* és la democràcia i no el sistema imperial, d'origen legalista.<sup>19</sup>

Chen Ming, fundador de la revista neotradicionalista *Yuandao*, defensa que, en una societat moderna, el *daotong* i el *zhengtong* s'haurien de combinar harmònicament, i expressa el seu suport a la racionalitat del *neoautoritarisme*,<sup>20</sup> amb l'esperança que el patrocini del PCX al ressorgiment del confucianisme a la Xina permetrà que aquest assoleixi un cert grau de legitimitat institucional. Tot i formar part de la tradició confucianista aconsellar els governants en afers d'estat, durant molts segles el *zhengtong* va anul·lar el *daotong*. Segons Makeham, quan Chen diu que la principal lliçó que es pot extreure —i que el Guomindang (GMD) va aprendre— del moviment per la Renaixença de la Cultura Xinesa a Taiwan<sup>21</sup> és que “els que posseeixen el Camí prosperen i els que s'hi oposen desapareixen”, el missatge que vol enviar a les autoritats continentals és obvi, i coherent amb una de les tres arrellades assumpcions que Zhang Xudong atribueix als intel·lectuals xinesos contemporanis: “que els intel·lectuals i l'estat burocràtic són socis naturals i inseparables per guiar el poble cap al canvi social absolut mantenint l'ordre”.<sup>22</sup>

Pel que fa a l'objectiu de desenvolupar “el socialisme amb característiques xineses”,<sup>23</sup> el missatge de Chen al Govern xinès és que ha de valdre's

19. *V. san tong kaichu shuo* al glossari ideològic.

20. Recordem que el neoautoritarisme es va reformular com a neoconservadorisme a principis de la dècada de 1990 per emfasitzar el control de l'estat i els valors morals basats en el confucianisme.

21. El moviment per la Renaixença de la Cultura Xinesa (*Zhonghua wenhua fuxing yundong* 中華文化復興運動), iniciat el novembre de 1966 amb l'objectiu principal de recuperar els valors confucianistes a Taiwan, és la resposta del GMD a la Revolució Cultural (*Wuchanjieji wenhua dageming* 無產階級文化大革命) aprovada tres mesos abans pel PCX a la República Popular.

22. Les altres dues assumpcions dels intel·lectuals xinesos contemporanis —totes tres, cada vegada més problemàtiques a la Xina actual— són, segons Zhang Xudong (“Intellectual Politics”, 3), “que els intel·lectuals són la consciència moral del poble i que sempre tenen la capacitat, i fins i tot el dret, d'articular els desitjos del poble” i “que l'actualització de la modernitat xinesa és fonamentalment una etapa econòmica, libidinal o, fins i tot, 'estètica' que un pot imaginar sense grans diferències socials i de classe, ni conflictes ideològics, ni lluites polítiques”.

23. L'origen del discurs de construir un “socialisme amb característiques xineses” (*jiuyou Zhongguo tese de shehuizhuyi* 具有中國特色的社會主義) és a la declaració següent de Deng Xiaoping (“Opening Speech”, 3), el 1982, en el XII Congrés Nacional del PCX: “En portar a terme

dels trets propis i singulars de la cultura xinesa i dels ideals socials i els principis de la vida humana (*rensheng yuanze* 人生原則) xinesos per desenvolupar un model oriental de modernització diferent de l'occidental. Makeham diu que, per fer més digerible el seu punt de vista, Chen afirma que durant el procés de desenvolupament del socialisme amb característiques xineses la democràcia s'ha de considerar una arma de doble tall, la qual és molt probable que destrueixi el mateix desenvolupament; per això, l'autoritarisme no només és inevitable, sinó que té una certa racionalitat.

El postnou confucianista —i, recordem, teòric del *qi yun*— Lin Anwu apel·la a la Xina cultural<sup>24</sup> en tractar de la que creu que hauria de ser l'adequada relació entre el *daotong* —entès com a sistema cultural unificat— i el *zhengtong* —entès com a sistema unificat de govern—; així, “la Xina cultural” pertanyeria al nivell del *daotong*, i “la Xina política”, al nivell del *zhengtong*, de manera que aquest últim estaria supeditat a les normes del primer. Lin veu inacceptable un control del *zhengtong* sobre el *daotong* com el que ha exercit el GMD.

En la definició d'aquest espai que ens ocupa cal remarcar dues idees confucianistes diferents de la política —de fet, del seu poder— perfectament exemplificades amb els punts de vista de Chen Ming i de Lin Anwu. Com bé assenyala Makeham, mentre que Chen promou una visió en què *daotong* i *zhengtong* es relacionen harmònicament —cosa que també permet als confucianistes exercir de consellers del poder polític—, Lin defensa una relació, no

---

el nostre programa de modernització, ho hem de fer a partir de les realitats xineses. Tant en la revolució com en la construcció hem d'aprendre també dels països estrangers i basar-nos en la seva experiència, però sense copiar i aplicar mecànicament els seus models i experiència, ja que això no ens portaria enlloc. Nosaltres hem d'integrar la veritat universal del marxisme a les realitats concretes de la Xina, obrir una via pròpia i construir un socialisme amb característiques xineses —aquesta és la conclusió bàsica a què hem arribat després d'analitzar la nostra llarga experiència històrica—.” Aquest discurs fou la base de la reforma a la Xina, la importància del qual es reflecteix en el fet que es considera una “formulació”; és a dir, el nivell més alt de les declaracions oficials del PCX —en la terminologia del PCX, les *formulacions*, o *tifa* 提法, es relacionen amb Mao Zedong i Lin Biao, i impliquen els seus successors polítics (Schoenhals, *Doing Things*, 6).

24. El concepte de *Xina cultural* que apareix aquí és un element clau del nou confucianisme, i essencial en l'espai discursiu centrat en el nacionalisme xinès contemporani o nou nacionalisme (v. infra II.4).

compromesa per la conveniència política, en què el *daotong* exerceix l'autoritat absoluta.

Cal dir que en la idea que la política hauria d'estar totalment subordinada al *dao* confucianista, actualment coincideixen la majoria de pensadors nous confucianistes. També hi ha molts *ressorgimentistes* que anhelan posar el confucianisme al servei de l'estat, o que voldrien —com ara Chen Ming— que almenys tingués un cert grau de legitimitat institucional.

A la RPX, de la mateixa manera que hi ha qui defensa que el futur de la cultura xinesa ha de passar per un confucianisme que hagi incorporat el marxisme —és a dir, un *confucianisme socialista*—, hi ha qui, des d'una òptica marxista, defensa la necessitat d'incorporar al socialisme tots els elements del llegat confucianista que encara es considerin de vàlua —és a dir, un *socialisme confucianista*<sup>25</sup>—. No sempre és fàcil diferenciar clarament ambdues perspectives.

És el cas de Li Zehou —exemple de doble adscripció que ja hem comentat abans—, el qual advoca pel diàleg amb el marxisme, ja que considera que aquesta tradició pot connectar amb la de la filosofia xinesa i tenir un paper important en la construcció d'una nova filosofia a partir de l'èmfasi que el marxisme posa en el concepte de praxi —en les relacions humanes, en la relació home-natura i en la relació home-societat—. Ara bé, aquest cop queda clar quin és per a Li el pilar d'aquesta relació.

---

25. Aquesta tendència té sòlids antecedents. Cal recordar que ja a la primera meitat de la dècada de 1960 va ser molt influent el llibre de Liu Shaoqi (v. Liu Shao-Chi, *Be a Good Communist*) titulat *Sobre l'autoconreu dels membres del Partit Comunista (Lun Gongchandangyuan de xiuyang 論共產黨員的修養)*, notablement inspirat en la cultura confucianista. Lucian W. Pye ("China Erratic State", 60–61) arriba a denominar el maoisme "leninisme confucianista" en considerar-lo un sistema singular que resulta de la cerca frenètica de Mao Zedong per trobar un nou ordre moral que substituís el confucianista. En aquest nou ordre, els governants també s'atorguen el monopoli de la virtut, una ideologia moralista guia la societat i la jerarquia burocràtica és composta, suposadament, de gent exemplar. Aquest èmfasi continuat en l'ordre moral explicaria, segons Pye, la importància exagerada que va tenir la ideologia en els anys del maoisme, així com la tendència actual a tornar a l'ortodòxia a cada signe de dificultat política i, en general, el comportament erràtic de l'estat.

Agradi o no, el confucianisme ha vingut per quedar-se. Els temps, els corrents polítics, les classes i les dinasties passen, però les paraules de Confuci conserven l'estabilitat d'una estructura que encarna les característiques d'una cultura i una psicologia nacionals.<sup>26</sup>

A propòsit d'exemples de teoritzacions del socialisme confucianista, el marxista Ouyang Kang detalla els següents elements del confucianisme que considera susceptibles de ser incorporats al socialisme: (a) la idea de la unitat de l'home i el cel —és a dir, la natura—; (b) la filosofia i el mètode del *camí del mig*, el qual, en el context de la vida social, afirma que cada ésser humà ha de tenir judici propi i independent, i (c) l'harmonia entre els pobles, en la mesura que les relacions harmòniques entre els homes es basaran en la comprensió mútua de les virtuts respectives.<sup>27</sup>

Xin Guanjie i Zhao Jihui, en aquesta línia, defensen que la cultura tradicional xinesa no només és compatible amb el marxisme, sinó que és un aspecte important del *socialisme amb característiques xineses*, i que, en contra del que sostenen els marxistes doctrinaris, només combinant el marxisme i la cultura tradicional serà possible desenvolupar la nova cultura socialista de manera adequada a les condicions nacionals de la Xina. Un marxisme no dogmàtic que es combini amb el pensament dels “estudis nacionals” tindrà —diuen— capacitat per trobar solucions als innombrables problemes que la Xina encara té per resoldre.<sup>28</sup>

Pel que fa al confucianisme socialista, una mostra d'aquesta perspectiva l'ofereix el confucianista Lin Anwu, el qual teoritza que l'arrel de la praxi revolucionària i de la crítica social marxistes s'ha de buscar en la reflexió ètica que es basa en el caràcter moral innat de la naturalesa humana. Així, a parer de Lin, el confucianisme a la Xina no ha de defugir inspirar-se en la teoria marxista si vol augmentar la seva rellevància social i participar en la crítica social. Per exemple, en el cas del concepte d'*alienació* —l'interès pel qual

26. Li Zehou, “Re-evaluation of Confucius”, 121.

27. Ouyang Kang, “Development of Marxist Philosophy”.

28. Makeham, *Lost Soul*, 70n37.

comparteixen el marxisme i el confucianisme—, Lin critica la concepció que en té el confucianisme, ja que la limita a la qüestió de si l'individu ha realitzat la seva ment moral innata i passa per alt les seves causes històriques.<sup>29</sup>

Naturalment, també hi ha intel·lectuals que no participen o recelen d'aquestes cooperacions i que, com és el cas de Fang Keli, viuen més aviat com una amenaça al marxisme la tendència del nou confucianisme a fer-se un espai en el món intel·lectual de la RPX.

Tang Yijie, però, afirma que l'eventual amenaça que suposa per al marxisme el nou confucianisme configura un context cultural i ideològic important per al desenvolupament del confucianisme a la RPX.<sup>30</sup> També està convençut —a diferència de Makeham— que el nou confucianisme té el suport del Govern xinès, i en posa com a prova l'increment important a la dècada de 1990 de l'edició de llibres de text destinats a l'educació moral, els materials dels quals, majoritàriament, es basaven en el confucianisme.<sup>31</sup> Tang, però, assenyala també que hi ha diferències significatives entre els principis que informen el marxisme i els que informen el confucianisme, les quals es poden explorar en l'anàlisi d'aspectes essencials oposats. Esmenta tres versus: (a) l'enfrontament (*douzheng* 鬥爭) versus l'harmonia (*hexie* 和諧), (b) el

29. *Ibid.*, 185–86.

30. Tang Yijie, “Reflections on New Confucianism”, 126–27.

31. Tot i això, i també a la predisposició de figures importants del PCX com Li Lanqing i Gu Mu a defensar el paper dels valors confucianistes en l'educació moral, el confucianisme mai no apareix explícitament en documents polítics oficials, si bé es recolza genèricament la tradició cultural xinesa i les virtuts tradicionals. Per exemple, al *Programa de reformes i desplegaments educatius a la República Popular de la Xina* (*Zhonghua renmin gongheguo jiaoyu gaige he fazhan gangling* 中華人民共和國教育改革和發展綱領), de 1993, a les *Directrius per implementar la millora de la moral cívica* (*Gongmin daode jianshe shishi gangyao* 公民道德建設實施綱要), de 2001, o a l'*Esborrany de les normes per al programa ideològic i moral en l'educació obligatòria de dedicació plena* (*Quanrizhi yiwu jiaoyu sixiang pinde kecheng biao zhun: shiyan gao* 全日制義務教育思想品德課程標準: 試驗稿), de 2003. Segurament, el dirigent de més rang en el PCX que ha opinat explícitament a favor del confucianisme és Jiang Zemin, quan va dir que “Confuci va ser uns dels grans pensadors de la Xina”, “hem d'estudiar en profunditat el seus excel·lents ideals i portar-los al futur”, si bé “hem de descartar els superflus i escollir els essencials”, “d'aquesta manera educarem millor el nostre poble per continuar la nostra magnífica tradició nacional” (citat a Chan, “Confucianism and Deng's China”, 20).

cientisme versus l'humanisme, i (c) la lluita de classes versus la humanitat universal.<sup>32</sup>

En definitiva, podem dir que, en l'actualitat, el perímetre de l'espai discursiu centrat en la política abasta a la RPX els diferents corrents de pensament que tenen continuïtat en l'àmbit polític. Així, pràcticament totes les ideologies donen veu al discurs confucianista contemporani —com es desprèn de l'anàlisi de les taxonomies del capítol I—; per bé que, certament, per les característiques polítiques de la Xina actual, el confucianisme socialista —sovint, l'*alter ego* del socialisme confucianista— domina la discussió política dins l'àmbit acadèmic.

En els dos espais discursius que examinarem a continuació, si bé centrats en l'economia i el nacionalisme, respectivament, la política hi és també un component fonamental.

### **3. Els valors del desenvolupament econòmic: capitalisme confucianista per al capitalisme global**

Al voltant dels elements de què parlarem tot seguit es va generar, força sobtadament, un espai discursiu en què el confucianisme va prendre un protagonisme inusitat en els temps moderns. Enunciat sota l'etiqueta de “valors asiàtics”, i altres conceptes afins, trobem un exemple molt estudiat i conegut de la rellevància del discurs confucianista en un àmbit tradicionalment tan aliè al confucianisme com és el de l'economia.<sup>33</sup> Aquest espai discursiu se centra en el desenvolupament econòmic.

---

32. Tang Yijie, “Reflections on New Confucianism”, 130–31.

33. Naturalment, a la Xina contemporània les relacions entre el confucianisme i l'economia són molt més estretes. Tang Yijie (ibíd., 128) —per posar un exemple— assenyala la importància que va tenir el sector comercial en el desenvolupament del nou confucianisme i del conservadorisme cultural a la dècada de 1990 en impulsar els estudis confucianistes concedint beques per a la recerca i subvencionant conferències i publicacions. Un altre exemple d'aquesta relació en el món



És a la dècada de 1980 que el discurs que van generant les reinterpretacions modernes del confucianisme —en evolució poc visible però constant en el decurs del segle XX— conflueix amb el discurs d'un capitalisme que aprofita el desenvolupament econòmic “miraculós” a l'Àsia de substrat confucianista —el qual, de fet, comença a la dècada de 1950 amb el “miracle japonès” i continua durant les quatre dècades següents amb els “miracles” de Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong i Singapur<sup>34</sup>— per assimilar la part dels postulats tradicionals del confucianisme que preveu que l'ajudaran a consolidar-se localment sense trair la seva voluntat globalitzadora —tinguem en compte que una de les característiques principals del confucianisme contemporani és la seva voluntat d'internacionalitzar-se.

Així, per primera vegada, es vinculen el confucianisme i el creixement econòmic, bo i capgirant la tesi weberiana de la inviabilitat del capitalisme en societats d'ètica confucianista. Sorgeix amb força l'anomenat *capitalisme confucianista*,<sup>35</sup> el qual converteix Confuci, detractor del benefici personal com a motor del comportament humà, en el nou model d'empresari: l'empresari confucianista o *rushang* 儒商, caracteritzat, a grans trets, per conduir les seves activitats empresarials pel camí d'uns valors de caràcter confucianista.

---

de l'empresa —que per anecdòtic no és menys significatiu— el tenim en el Chao Shun Group, on s'invoquen els valors confucianistes amb l'eslògan que diuen que sintetitza la seva filosofia empresarial: “l'harmonia és el valor suprem” (*he wei gui* 和為貴).

34. Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong i Singapur són els països coneguts inicialment com “els quatre petits tigres asiàtics” (*Yazhou si xiao hu* 亞洲四小虎). Posteriorment, però, els tigres van convertir-se en dracs, i aquestes països passaren a denominar-se “els quatre petits dracs asiàtics” (*Yazhou si xiao long* 亞洲四小龍), mentre que el primer terme es va atribuir a Indonèsia, Malàisia, Filipines i Tailàndia. Així, “tigre” s'associa a l'estadi industrial i “drac” al postindustrial —recordem que en la simbologia xinesa el drac és jeràrquicament superior al tigre.

35. Es considera que aquesta primera vinculació entre el confucianisme i el creixement econòmic és obra de Herman Khan a *World Economic Development: 1979 and Beyond*, de (1979), text que inicia el debat sobre el capitalisme confucianista. Segons Ambrose Y. C. King (“Transformation of Confucianism”, 265–66), la tesi de Kahn s'ha de considerar antiweberiana i weberiana alhora, ja que, si bé contradiu la responsabilitat de l'ethos confucianista en la manca de desenvolupament capitalista a la Xina tradicional, atorga també un paper decisiu en el creixement econòmic als factors culturals. King conclou que el debat sobre la tesi de Weber és estèril perquè la tesi de Khan —que King anomena “postconfucianista”— no rebutja l'original, ja que el que realment es preguntava Weber era per què el desenvolupament occidental dels segles XVII i XVIII va portar al capitalisme i el desenvolupament xinès no.



Explica Makeham que a la Xina de la segona meitat de la dècada de 1990 el concepte de *rushang* protagonitza un procés de racionalització del tipus que defineix Yu Yingshi quan estableix l'equivalència entre el concepte de *camí del mercader* (*gudao* 賈道) i el concepte weberian de *procés de racionalització*, ja que un dels aspectes clau del primer és la cerca dels mitjans més eficaços per assolir els objectius en el món dels negocis.<sup>36</sup> Makeham creu que l'interès del Govern xinès en temes com ara la personalitat i l'esperit dels *rushang* prové del seu convenciment que hi ha un nombre ingent d'empresaris sense escrúpols ètics. Alguns intel·lectuals miren d'identificar les característiques que definirien un *rushang*. Zhang Desheng, per exemple, en consonància amb els trets generals de l'home de caràcter noble o *junzi* 君子 confucianista, relaciona les següents: (a) la creença que tothom pot esdevenir savi a través del conreu moral; (b) el convenciment que la motivació i la capacitat per assolir la saviesa són exclusivament a l'interior de l'individu; (c) una gran capacitat per reflexionar sobre si mateix; (d) un sentiment molt profund de solidaritat, i (e) la convicció que la justícia (*yi* 義) està per damunt del benefici personal (*li* 利).<sup>37</sup>

Inesperadament, doncs, el confucianisme troba en l'àmbit econòmic un espai que li dona veu per, en part, reelaborar i, en part, legitimar el seu discurs.<sup>38</sup>

Du Weiming, l'activista més influent en la causa de relacionar el confucianisme i la modernitat a les societats *huaren*,<sup>39</sup> sosté la tesi que el confucianisme ha demostrat haver-se modernitzat amb èxit; primer, a l'Àsia Oriental industrial —Japó, Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong i Singapur—,

---

36. Makeham, *Lost Soul*, 323–24. L'assaig en qüestió de Yu Yingshi es titula *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen* 中國近世宗教倫理與商人精神 (L'inici de l'ètica religiosa xinesa moderna i l'esperit mercantil), de 1985.

37. Citat a Makeham, *Lost Soul*, 325.

38. Seán Golden ("Valores asiáticos", 114) parla del *capitalisme confucianista* com a motor ideològic del capitalisme a la RPX en el marc de la pugna entre el confucianisme tradicional i el comunisme xinès, i que reinterpreta tant el comunisme com el capitalisme.

39. *Huaren* 華人 vol dir "xinès", ja que *hua* 華 és una abreviació de *Huaxia* 華夏, sinònim arcaic de *Zhongguo* 中國 (Xina) —*Xia* 夏 és la dinastia fundacional de la Xina.

on ha esdevingut una tradició viable per a la modernitat, i a partir de 1980, a l'Àsia Oriental socialista —Xina, Vietnam i Corea del Nord—, on hi ha hagut una actitud favorable a les seves arrels confucianistes.

Com ja hem assenyalat abans, a la Xina, aquesta actitud es manifestaria en una certa promoció de l'ètica confucianista per part del règim. Això no obstant, Du Weiming assenyala alguns aspectes que considera negatius de la “via confucianista” del Govern xinès:<sup>40</sup> (a) corrobora la mentalitat de la Il·lustració; (b) pren la racionalitat instrumental com a *modus operandi*; (c) fàcilment pot convertir-se en mecanisme de control social; (d) el cientisme és l'orientació bàsica per a la vida, cosa que fa que s'equipari religió amb endarreriment, i (e) les solucions tecnològiques i els problemes ben definits tenen preferència absoluta, i sovint s'ignoren o es gestionen inadequadament els temes no quantificables.

Ara bé, el patrocini clar i decidit de l'ètica confucianista és el que, amb el suport del primer ministre Lee Kuan Yew i l'assessorament de Du Weiming i Yu Yingshi, va tenir lloc a Singapur de 1982 a 1989. De sobte, el confucianisme fou vist com una força de la modernitat.<sup>41</sup>

Per entendre la complexitat de la formació del discurs en què conflueixen capitalisme i confucianisme, cal tenir en compte un parell de fets rellevants en el moviment confucianista singapurès. D'una banda, el confucianisme no va ser tema de debat fins al 1979, any en què, en el marc d'un creixement econòmic sostingut, el Govern va endegar una estratègia —que va qualificar de “segona revolució industrial”— amb l'objectiu d'accelerar el creixement a base d'augmentar la productivitat. La dificultat d'assolir aquest objectiu va fer reflexionar el Govern sobre el retrocés dels valors tradicionals entre la joventut —la qual, majoritàriament, identificava modernització amb occidentalització—, i va concloure que calia revifar-los, tant per complir l'ob-

---

40. Tu Weiming, “Ecological Turn”, 488–89.

41. Segons Makeham (*Lost Soul*, 25–26), però, el moviment confucianista a Singapur va ser avortat pel mateix Govern davant la necessitat d'apaivagar les veus crítiques que deien que l'objectiu era reforçar l'autoritarisme i contrarestar la tendència creixent a favor de la democratització del país.

jectiu econòmic com per contrarestar l'escomesa de la cultura occidental. Així, el “moviment confucianista” es va fixar com a objectiu inicial introduir l'ètica confucianista en el programa escolar.<sup>42</sup> D'altra banda, i dins l'àmbit eminentment polític, el Govern de Singapur va preparar l'anomenat *Llibre blanc de valors compartits* —aprovat pel Parlament el 1991, però sense un estatus legal formal, la qual cosa donava a aquests valors la força ambigua d'una mera declaració ideològica— amb la finalitat de formular una ideologia nacional que fixés la identitat singapuresa. Els “valors compartits” en qüestió eren cinc: (a) la prioritat de la nació sobre la comunitat, i de la societat sobre l'individu; (b) la consideració de la família com la unitat bàsica de la societat; (c) el respecte i el suport de la comunitat envers l'individu; (d) el consens en lloc del conflicte, i (e) l'harmonia racial i religiosa.<sup>43</sup>

Du Weiming, tot i que no vol passar per defensor d'una relació causal entre ètica confucianista i èxit econòmic, sovint ha posat en relleu la importància d'aquesta ètica en el desenvolupament econòmic de l'Àsia Oriental industrial.<sup>44</sup> És cert, però, que moltes vegades assenyala també altres motivacions; per exemple, donar una resposta creativa a l'impacte d'Occident bo i integrant alguns dels suposadament valors occidentals —drets individuals, competitivitat, etc.—, als qual no s'oposa, dins l'estructura ètica confucianista.

---

42. A partir de 1984 es va introduir en l'ensenyament secundari una assignatura de coneixement religiós, amb sis opcions: islam, cristianisme, budisme, hinduisme, sikhisme i confucianisme. Quan el 1989 es van fer públiques les primeres estadístiques sobre aquest programa, els resultats van ser força decebedors per al confucianisme: el 44,4% dels estudiants optaren pels estudis budistes; el 21,4%, pel coneixement de la Bíblia; el 17,8%, per l'ètica confucianista; el 13,4%, per l'islam; el 2,7%, per l'hinduisme, i el 0,4%, pel sikhisme (Wong, “Promoting Confucianism”, 286–88, 289taula).

43. Kuo, “Confucianism as Political Discourse”, 295n4.

44. Sobre això, Arif Dirlik (“Confucius in the Borderlands”, 259) diu que Du Weiming, “òbviament, s'ha beneficiat, en el seu activisme, del prestigi que el confucianisme ha adquirit per la seva presumpta rellevància en el desenvolupament capitalista”. També observa que en l'obra de Du, tot i que s'hi afirma que la humanitat se'n va de dret al suïcidi si no controla el darwinista capitalisme, no hi ha cap crítica seriosa del capitalisme, “com si la crisi material del capitalisme es pogués apaivagar amb algun tipus d'espiritualitat abstracta”, i que moltes vegades elogia les contribucions dels valors confucianistes al desenvolupament capitalista de l'Àsia Oriental, en referència a la utilitat de l'ètica confucianista com “una forma alternativa de formació de capital”.

Funcionalment equivalent a l'ètica puritana, però d'estructura i orientació espiritual diferents, "l'ètica confucianista reemergent" de què parla Du —i que Makeham anomena "confucianisme multicultural amb característiques xineses" perquè destaca el fet que Du no considera aquesta nova ètica "ni exclusivament xinesa ni exclusivament confucianista"<sup>45</sup>— tindria les característiques següents: (a) posa el jo al centre de totes les relacions; (b) en lloc de l'individualisme, promou el compromís amb una entitat més gran — família, empresa, grup, estat—; (c) posa la consciència dels deures per davant de la consciència dels drets; (d) destaca la solidaritat de grup; (e) proposa un model més harmonitzador que competitiu; (f) busca el consens i dóna molta importància a l'educació; (g) emfasitza la importància del lideratge governamental i el sentit de la història, la cultura i la tradició, i (h) situa el valor de la saviesa adquirida i transmesa per l'experiència per damunt de l'acumulació d'informació.<sup>46</sup>

Du Weiming sintetitza la base teòrica del capitalisme confucianista, alhora que contradiu la tesi weberiana de l'esperit capitalista, amb el plantejament següent:

El capital social i cultural que ha sostingut el dinamisme econòmic del Japó i els Quatre Petits Dracs ha estat, si no totalment de caràcter confucianista, sí almenys d'acord amb la seva ètica. Fins i tot en el cas que Weber hagués tingut raó que el confucianisme havia obstaculitzat el desenvolupament del capitalisme industrial modern a l'Àsia Oriental tradicional, la tesi que ètica confucianista és incompatible amb l'esperit del capitalisme és insostenible. Ben al contrari, s'ha vist que l'ètica confucianista no només era compatible amb l'esperit capitalista, sinó que podia ajudar efectivament l'Àsia Oriental industrial a desenvolupar una forma diferent de capitalisme industrial modern. De fet, hi ha qui ha anat més enllà i ha plantejat la hipòtesi que el capitalisme originat en l'ètica confucianista podia ser, al segle XXI, més important que el capitalisme clàssic forjat per l'ascetisme mundà de l'ètica puritana.<sup>47</sup>

---

45. Makeham, *Lost Soul*, 34.

46. *Ibid.*, 35.

47. Tu Wei-ming, *Confucian Traditions*, 10.

Per entendre bé l'abast de l'impacte del capitalisme confucianista a l'espai discursiu centrat en l'economia —i en la influència dels valors en el seu desenvolupament— ens haurem d'aturar breument en la famosa tesi de Max Weber —de formulació molt més matisada, com veurem, del que es deduiria dels comentaris que sovint se'n fan—, ja que aquesta ha estat l'eix intel·lectual sobre el qual ha pivotat el canvi de paradigma elaborat des del confucianisme.

Weber, en les conclusions del seu treball comparatiu,<sup>48</sup> diu que tant l'ètica confucianista com l'ètica puritana tenien ancoratges irracionals: l'una, en la màgia; l'altra, en les inescrutables decisions d'un déu supraterranal. De la màgia prové la inviolabilitat de la tradició com a conducta inalterable que evita la ira dels esperits; de la relació entre déu i el món deriva el “progrés”, és a dir, la interminable tasca de dominar, èticament i racionalment, el món —observem que aquesta activitat transformadora del puritanisme contraria l'activitat confucianista d'adaptació al món—. Pel que fa a les relacions personals, l'ètica confucianista les determina a través de relacions de subordinació social; l'ètica puritana, per contra, considera que pertanyen a l'àmbit natural, si bé les controla èticament perquè no siguin hostils a déu. Segons Weber, als xinesos els va mancar el mètode de vida racional determinat per la religió, propi dels puritans, per als quals l'èxit econòmic no és una finalitat, sinó un mitjà perquè l'individu es posi a prova.<sup>49</sup> El purità estava educat per reprimir la cobdícia —“pròpia del botiguer xinès”, diu Weber— que destrueix tota activitat racional. La repressió de l'impuls natural a què porta la racionalització estrictament ètica, tant arrelada en el purità, és aliena al confucianista. Per a aquest, la riquesa és el mitjà més important per assolir una vida digna i virtuosa, i poder-se dedicar a l'autoperfecció; per al purità, és una conseqüència involuntària, un símptoma de la virtut. La idea nuclear de l'ètica confucia-

48. Weber, *Religion of China*, 240–46.

49. Per veure la vigència d'aquesta idea, reproduïm les declaracions d'Arthur Brooks, economista i president de l'American Enterprise Institute —el *think tank* conservador més influent dels EUA—: “Les meves opinions sobre l'economia no són pecuniàries, no són financeres. El sistema econòmic hauria de ser un reflex fidel del nostre jo espiritual”. Per a Brooks, la clau de la felicitat no són els diners, sinó “l'èxit merescut” (*earned success*) (Bassets, “Contra Obama”).

nista segons la qual l'adaptació al món i l'autoperfecció són fins en si mateixos i no mitjans funcionals, rebutjava l'especialització professional; sobretot, la formació econòmica amb finalitats lucratives.<sup>50</sup> Tanmateix, l'educació literària i filosòfica —l'ornament més distingit del confucianista— és per al purità una pèrdua de temps i un perill per a la religió; els únics camins per conèixer la glòria de déu són el coneixement empíric que permet dominar racionalment el món i la caritat sòbria d'una ment realista.

Les qualitats ètiques que Weber veu indispensables en l'emprenedor capitalista modern són: (a) la concentració absoluta en les disposicions de Déu; (b) el racionalisme pràctic de la moral ascètica; (c) una concepció metòdica de la realitat en la gestió empresarial; (d) pànic al capitalisme de caràcter il·legal, polític, colonial, d'espoliació i monopolista, i (e) el càlcul racional de l'opció tècnicament millor, la solidesa i l'oportunitat, en comptes del gaudi, característic de l'artesà tradicional, de l'habilitat apresada o de la bellesa del producte.<sup>51</sup>

A pesar que el racionalisme s'expressava en l'esperit d'ambdues ètiques, per a Weber,<sup>52</sup> només la dimensió supraterrenal de la puritana va portar el racionalisme econòmic a la coherència; i això va succeir perquè, per al puritanisme, el treball —i aquí rau la diferència bàsica entre els dos tipus de racionalisme— era només l'expressió de l'esforç per assolir un objectiu transcendent. També puritans i confucianistes tenien la sobrietat en comú, però la sobrietat racional dels puritans es fundava en un enorme entusiasme que no tenien els confucianistes.

D'altra banda, Weber no tenia cap dubte que els xinesos eren capaços —“probablement més que els japonesos”, diu— d'assimilar el capitalisme mo-

---

50. Weber (*Protestant Ethic*, 17) defineix “l'activitat econòmica capitalista com aquella que es basa en l'expectativa de beneficis en aprofitar les ocasions d'intercanvi, és a dir, en les —formalment— oportunitats de benefici pacífiques”.

51. Si comparem aquestes qualitats ètiques de l'emprenedor capitalista que assenyala Weber (*Religion of China*, 247) amb les de l'empresari confucianista (*rushang*) que assenyala Zhang Desheng (v. supra en aquest mateix apartat), veurem que, en síntesi, en el purità destaca la submissió a les disposicions divines, el racionalisme pràctic i el càlcul; i en el confucianista, l'autoconreu moral, el menyspreu pel benefici personal i el gaudi.

52. *Ibid.*, 247–49.

dern, però les condicions externes que van afavorir l'origen del capitalisme a Occident no foren suficients per afavorir-lo a la Xina. Tanmateix, moltes de les circumstàncies que podien obstaculitzar la via al capitalisme a la Xina també existien a Occident durant el període del capitalisme modern —per exemple, el patrimonialisme dels governants, la burocràcia i una economia monetària inestable i poc desenvolupada—, i circumstàncies que habitualment s'han considerat obstacles per al desenvolupament capitalista a Occident no existiren durant milers d'anys a la Xina —per exemple, el feudalisme, el latifundisme, el sistema gremial i un gran nombre de monopolis—. Totes aquestes consideracions no obstant, la famosa conclusió de Weber és la següent:

El capitalisme polític fou comú a Occident fins a l'època dels emperadors romans, a l'edat mitjana i a Orient. La pacificació de l'Imperi explica, almenys indirectament, la inexistència de capitalisme polític, però no la inexistència de capitalisme modern a la Xina. És cert que els trets bàsics de la “mentalitat”, en aquest cas les actituds pràctiques envers el món, estaven profundament codeterminats pels destins de la política i l'economia. Tanmateix, veient les seves lleis autòctones, difícilment es pot deixar d'atribuir a aquestes actituds conseqüències extraordinàriament contràries al desenvolupament capitalista.<sup>53</sup>

En aquest espai discursiu centrat en l'economia, i després d'haver vist que l'anomenat capitalisme confucianista s'hi expressa amb protagonisme, considerarem ara un altre element que, igualment a partir de la dècada de 1980, genera un discurs propi, el qual, per extensió, també dóna veu al confucianisme: es tracta de l'anomenat *capitalisme global*.

Quan parlem de globalització i confucianisme —i fent un incís—, no hem d'oblidar que l'estratègia de Du Weiming per acomplir l'objectiu de fer revifar el confucianisme a la Xina —l'hem esmentat abans— és “exportar-lo primer

---

53. *Ibíd.*, 249.



per importar-lo després” —*chukou zhuan neixiao* 出口轉內銷—,<sup>54</sup> revitalitzat, de nou a la Xina amb més possibilitats d’acceptació, ja que en el periple s’haurà batut intel·lectualment amb les cultures americana, europea i de l’Àsia Oriental industrialitzada, i fins i tot haurà arrelat en els seus territoris. Segons Du, sense aquest trajecte discursiu, molt probablement no hi hauria retorn a la Xina, ja que la validació del confucianisme per part del *jo* —la Xina— passa pel reconeixement de l’*altre*.<sup>55</sup>

Arif Dirlik descriu el capitalisme global a través de les que considera les seves característiques més rellevants. (a) Es tracta d’una estructura que globalitza, a través de la subcontractació, el procés de producció. (b) Hi ha una “descentralització” nacional del capitalisme que fa cada vegada més difícil assenyalar cap nació com el centre del capitalisme. (c) L’empresa multinacional substitueix els mercats nacionals com a locus de l’activitat econòmica, la qual cosa restringeix molt el poder de l’estat nació per regular l’economia interna. La regulació global de l’ordre econòmic esdevé prioritària, d’aquí ve que hagin proliferat les organitzacions globals i regionals extranacionals per donar coherència al funcionament de l’economia. (d) La transnacionalització de la producció és l’origen d’una homogeneïtzació econòmica, social i cultural del món i, alhora, d’una fragmentació del treball sense precedents en la història del capitalisme. (e) Com a conseqüència de la transnacionalització del capital, el relat del capitalisme ja no és el de la història d’Europa. La fragmentació econòmica ocasiona la fragmentació cultural, un exemple espectacular de la qual és l’esforç durant la dècada de 1990 d’atribuir al capitalisme els anomenats valors confucianistes de les societats de l’Àsia

---

54. La idea que l’acceptació de la civilització xinesa a la Xina passava per fer una marrada global ja es va plantejar a principis del període del Quatre de Maig. Prasenjit Duara (“Discourse of Civilization”, 114) explica el complex bucle intel·lectual que va suposar la publicació, el 1919, d’un article, “L’esperit xinès i l’esperit occidental”, a la revista xinesa *Dongfang zazhi* 東方雜誌, traduït del japonès, que analitzava dos assaigs en alemany escrits originalment en anglès. Aquest article va suscitar un gran debat sobre “la civilització xinesa versus la civilització occidental” entre els principals intel·lectuals xinesos de l’època —Li Dazhao, Liang Qichao, Liang Shuming, Hu Shi, Feng Youlan, Chen Duxiu i Zhang Dongsun, entre altres. V. *chukou zhuan neixiao* al glossari ideològic.

55. Makeham, *Lost Soul*, 36.

Oriental. Subratlla Dirlik, però, que el que fa plausible el revifament del confucianisme no és l'ofertament de valors alternatius als d'origen euroamericà, sinó l'articulació de la cultura autòctona dins un relat capitalista. (f) La transnacionalització de la producció qüestiona la divisió entre Primer, Segon i Tercer Món.<sup>56</sup>

Dirlik teoritza la vinculació del capitalisme global amb el confucianisme contemporani quan tracta del significat ideològic del ressorgiment del pensament confucianista.<sup>57</sup> En aquesta vinculació veurem que sorgeixen altres elements —postcolonialisme, eurocentrisme, crítica cultural, orientalisme— que s'incorporen al discurs resultant, dins l'espai discursiu de què tractem.

Segons Dirlik, el ressorgiment confucianista és una manifestació a l'Àsia Oriental d'un discurs postcolonial global i, en la mesura en què el que es recupera és el llegat ideològic de societats protagonistes del capitalisme global —les societats *huaren*—, també és una mostra explícita de la vinculació del pensament confucianista amb les estructures de poder.<sup>58</sup> Aquest ressorgiment del confucianisme —diu Dirlik— posa de manifest que les zones fronteres de la cultura —l'espai propi dels intel·lectuals del postcolonialisme— estan habitades no només per literats radicals i crítics culturals, sinó també per intel·lectuals que són mitjancers del poder en la nova configuració del capitalisme, per als quals aquestes zones no són metàfores culturals, sinó que són espais reals de negociació entre ideologies de poder diverses en un món on l'eurocentrisme ha perdut credibilitat —les poderoses economies de l'Àsia Oriental minarien la teleologia eurocèntrica del capitalisme, diu Dirlik—. Així doncs, el ressorgiment del confucianisme mostra també que el discurs orientalista pot emergir —ara, de bracet dels mateixos orientals— a l'era del capitalisme global. Es tractaria de la difusió d'un confucianisme incorpori —recorrem de nou la metàfora de Yu Yingshi de l'*esperit errant* com a imatge del

56. Dirlik, *Postcolonial Aura*, 70–72.

57. Dirlik, "Confucius in the Borderlands", 230–31, 237.

58. Per a Dirlik (*Postcolonial Aura*, 77), la "postcolonialitat" és la condició dels intel·lectuals del capitalisme global, i qüestiona que la intel·lectualitat global sigui capaç de generar cap crítica en profunditat de la seva pròpia ideologia.

destí modern del confucianisme—, sense context social o històric, que reprodueix els procediments essencialitzadors de l'orientalisme. L'articulació d'aquest confucianisme amb un discurs global del capitalisme situaria l'orientalisme al centre del poder. Així —rebla Dirlik—, el capitalisme global, en la cerca d'una ideologia que correspongui a l'aparentment nova estructura descentralitzada, trobaria en l'opció confucianista una alternativa a les seves necessitats actuals.

Dirlik també veu en la “modernització confucianista”,<sup>59</sup> amb les seves apel·lacions a la igualtat i a l'harmonia social, un dels factors que van impedir que, a la dècada de 1980, sorgissin interpretacions marxistes del desenvolupament de l'Àsia Oriental: “A la RPX, en aquests últims anys, Confuci ha estat traslladat del museu al parc temàtic, la seva ubicació històrica més recent sota el capitalisme global”.<sup>60</sup> En definitiva, Dirlik considera que un confucianisme weberitzat apareix com a indicador, amb independència temporal i espacial, del caràcter xinès; un confucianisme

reduït a uns quants principis conduents a l'ordre social i econòmic que ha esdevingut en el procés una ideologia del desenvolupament capitalista, superior, amb el seu èmfasi en l'harmonia i la cohesió social, a la ideologia individualista del capitalisme euroamericà.<sup>61</sup>

Des d'una perspectiva semblant, i tornant de ple al capitalisme confucianista, Wang Hui afirma que aquest concepte amaga tres fets bàsics: (a) les diferències històriques i culturals dins l'àmbit cultural confucianista i la total divergència en les seves vies de desenvolupament; (b) que pren el capitalisme com l'única forma de modernitat i que, en la seva articulació amb el capitalisme, el confucianisme ja no es considera un obstacle per a la modernització, sinó un factor motivador clau, i (c) la vinculació inseparable entre el procés general de modernització i la història del colonialisme, ja que si es pren el

---

59. Dirlik, “Confucius in the Borderlands”, 267.

60. *Ibid.*, 273.

61. Dirlik, *Postcolonial Aura*, 226.

capitalisme confucianista com a exemple destacat d'una norma s'amaga el factor més important de la formació de la història moderna, que és l'estandardització de les relacions econòmiques dels estats nació imposada pel mercat global.<sup>62</sup>

Per a Wang, el capitalisme confucianista és clarament una ideologia de la modernització, i el seu rebuig dels valors occidentals permet als seus partidaris acceptar el mode de producció capitalista i el sistema capitalista global —fenòmens nascuts de l'especificitat històrica occidental—, alhora que hi afegeix una pàtina de nacionalisme cultural —concepte central de l'espai discursiu que veurem tot seguit—. En aquest context, el capitalisme confucianista i les reformes socialistes xineses contemporànies serien, segons Wang, dues cares de la mateixa moneda.

Naturalment, des de perspectives confucianistes, aquestes anàlisis han estat contestades. Per exemple, Liu Dong diu que la crítica de Dirlik no tracta de la substància de l'atracció contemporània del confucianisme o de la seva importància intel·lectual,<sup>63</sup> ni analitza amb cura les circumstàncies del declivi del confucianisme anterior a la dècada de 1980, ni s'adona que sempre hi ha hagut un corrent confucianista profund que ha alimentat aquesta tradició espiritual i cultural en el decurs del seu relatiu aïllament modern.

Segons que explica Makeham,<sup>64</sup> una de les poques opinions crítiques amb la tesi del capitalisme confucianista a la dècada de 1980 fou la de Gan Yang, el qual, des de l'humanisme negava que la importància del pensament confucianista contemporani hagués de raure necessàriament en la seva capacitat per promoure elements de la modernitat, i sostenia que l'intent de transformar el confucianisme segons idees utilitaristes era contrari al principi fonamental confucianista “aprendre per si mateix” (*wei ji zhi xue* 為己之學) i

---

62. Wang Hui, “Contemporary Chinese Thought” 2006, 162 —es tracta de la primera versió de l'article, publicada el 1997 a la revista *Tianya*, traduïda a l'anglès—. En una versió posterior d'aquest mateix article (cf. íd., “Contemporary Chinese Thought” 1998, 21–22), Wang Hui omet el tercer dels tres fets —“la vinculació inseparable entre el procés general de modernització i la història del colonialisme”— que amagaria el concepte de *capitalisme confucianista*.

63. Liu Dong, “Weberian View”, 208–9.

64. Makeham, *Lost Soul*, 37–38.

el privava de tenir una veu crítica i independent. En qualsevol cas, segons Gan, ni que fos incapaç d'afavorir la modernitat, de cap de les maneres això no devaluava el confucianisme. També, en el mateix període, altres veus — Wei Zhengtong, Gu Zhonghua— criticaven que el debat sobre la relació del confucianisme amb el desenvolupament econòmic hagués provocat un “excés de confucianització” (*guodu rujiahua* 過度儒家化) de la cultura xinesa i que “confucianista” hagués esdevingut sinònim dels valors culturals de la Xina.

A la dècada de 1990, però, també d'acord amb Makeham, el discurs sobre el confucianisme ja no dependria predominantment del relat de la tesi sobre el capitalisme confucianista, ja que aquest no explicaria en absolut la recerca massiva sobre el nou confucianisme que es duia a terme, ni les evolucions d'un discurs més ampli a la Xina cultural, incloses les que es justifiquen per oposar-se “a la dominació ideològica euroamericana del món” o que cerquen “una actitud de valors alternatius a partir de la qual reflexionar sobre la modernitat occidental”.<sup>65</sup>

En ple segle XXI, el discurs sobre el capitalisme confucianista i els valors que l'acompanyen ja pràcticament es pot dir que pertany a la història del confucianisme, però no la presència ideològicament activa del confucianisme en l'espai discursiu centrat en l'economia. És una evidència que, en la mesura que aspiri a tenir un paper rellevant en la societat, el confucianisme no pot defugir, com sovint havia fet fins ara, les qüestions de caire econòmic; especialment, pel que fa a l'adequació dels seus valors als mecanismes de l'economia moderna i a la disposició d'aquests valors al servei del desenvolupament econòmic.

Un darrer exemple pel que fa a aspectes relacionats amb l'economia també estudiats des de la perspectiva dels valors confucianistes és la gestió dels recursos humans. Malcolm Warner —de l'opinió que els ideòlegs del sinomarxisme miren de donar un caire confucianista a la societat xinesa contemporània per resoldre-hi contradiccions i legitimar, com a part d'una

---

65. *Ibíd.*, 8.

llarga tradició xinesa de govern benèvol i il·lustrat, el govern de partit únic—exposa els resultats d’una investigació sobre “la gestió dels recursos humans confucianista” a la Xina cultural,<sup>66</sup> la principal conclusió de la qual és que la continuïtat dels valors tradicionals xinesos és encara empíricament observable, amb graus diferents d’èmfasi, en la pràctica contemporània de la gestió de personal. A la investigació esmentada es comparen característiques del confucianisme —per exemple, *guanxi* 關係 (relacions interpersonals), *renqing* 人情 (obligacions humanes), *bao* 報 (reciprocitat), *mianzi* 面子 (prestigi)— amb elements de la gestió dels recursos humans en el context xinès, i s’observa que els valors confucianistes tenen correlats amb aquests elements, el quals, en general, tenen una implicació positiva en termes de funcionalitat. Warner conclou, d’una banda, que la influència confucianista en les escoles de negocis actuals, les quals formen bona part dels futurs directius del sector privat a la Xina, es pot considerar altament probable, i d’altra banda que, en aparent paradoxa, la narrativa de la gestió dels recursos humans a la Xina sembla coexistir tant amb el sinomarxisme com amb els valors confucianistes.

Per acabar, hem vist també en aquest apartat la facilitat amb què diferents discursos —religió, educació, pensament polític, economia, etc.—, i els seus elements, conflueixen i s’interrelacionen en un mateix espai discursiu, i hi determinen el debat. Amb una combinatòria diferent de discursos, també s’observa això a l’espai discursiu següent, amb el nacionalisme, el culturalisme i la identitat com a protagonistes.

---

66. Warner, “Search of Confucian HRM”.

#### 4. Nou nacionalisme i nacionalisme cultural: el confucianisme, de nucli de la cultura xinesa a nucli de la identitat cultural de la nació xinesa

Parlar d'identitat cultural-nacional és parlar de l'estructura profunda d'una comunitat cultural-nacional i, a partir del segle XIX, concomitantment, de nacionalismes. En el cas concret de la cultura i la nació xineses, hi ha acord generalitzat que abordar la qüestió de la seva estructura profunda vol dir parlar de confucianisme com a nucli identitari de la sinicitat.<sup>67</sup>

En l'espai discursiu centrat en el nacionalisme —de què tractarem ara, i amb una certa extensió per les influències que acumula— conflueixen tots els elements que conformen la identitat sínica; elements amb què, a la Xina contemporània, s'han construït conceptes —*nou nacionalisme*, *Xina cultural*, *nacionalisme cultural*, *nacionalisme confucianista*, *confucianisme nacional*, etc.— que equivalen a discursos on el confucianisme és protagonista en qualitat de força motriu o, si més no, té un paper destacat.

Al llarg del capítol I, en què hem mirat de contextualitzar el confucianisme en el marc intel·lectual de la Xina contemporània, els elements identitaris i el tema de la construcció del nacionalisme xinès han sorgit en diferents ocasions. Recordem-les breument.

En parlar de les posicions envers el pensament tradicional xinès dels intel·lectuals de la generació del Quatre de Maig s'ha fet referència —Billeter— a les “posicions apologistes”,<sup>68</sup> des de les quals es volia redefinir la identitat xinesa; els *comparatistes* —Feng Youlan— pretenien fixar aquesta identitat per oposició a una suposada identitat occidental, i els *puristes* —

---

67. L'acord generalitzat implica, naturalment, que no hi ha unanimitat. Peter H. Gries (*China's New Nationalism*, 8) ens recorda que alguns acadèmics sostenen —Thomas A. Metzger, per exemple— que el confucianisme i el nacionalisme són incompatibles, ja que l'universalisme confucianista, el qual afirma que tots els pobles poden ésser xinesos si s'adapten a la civilització sinocèntrica, desactiva la idea d'un nacionalisme de confrontació amb altres nacions.

68. V. supra I.2.

Qian Mu— eren partidaris de retornar als orígens. Quant al marc intel·lectual de la Xina postmaoista,<sup>69</sup> hem vist que un dels components del “nou discurs intel·lectual” que apareix després de 1978 és “el debat sobre la construcció cultural de la Xina” —Lin-Rosemont-Ames—, i que “la cerca d’una forma moderna de nacionalisme” és un dels eixos filosòfics del neoconservadorisme —corrent ideològic que defensa, *grosso modo*, l’ideari polític del Govern xinès i, pel que fa al tema que ens ocupa, la idea de la singularitat de les condicions nacionals de la Xina—. També hem vist que entre els principis de “la hibridació intel·lectual” compartida per molts pensadors a la RPX hi ha “una nova identitat nacional basada en la interacció entre la tradició cultural xinesa i la civilització global” —Lin-Galikowski—. Finalment, en l’anàlisi de l’espai discursiu centrat en l’economia i el desenvolupament econòmic,<sup>70</sup> vèiem que, des d’una perspectiva marxista, Wang Hui considera que el rebuig dels valors occidentals, a banda de facilitar als seus partidaris l’acceptació del sistema capitalista global, dóna a l’anomenat capitalisme confucianista una pàtina de nacionalisme cultural.

Werner Meissner identifica el primer nacionalisme xinès, de caire ètnic, en el moviment antimanxú i antiimperialista occidental de finals del segle XIX.<sup>71</sup> El segon nacionalisme xinès, de caire etnicocultural, seria l’anomenat *minzuzhuyi* 民族主義 de Sun Yat-sen, segons el qual els elements constitutius de la nació són la consanguinitat (*xuetong* 血統), les condicions de vida (*shenghuo* 生活), la llengua (*yuyan* 語言) i la religió (*zongjiao* 宗教). El nacionalisme de Sun situa la cultura xinesa en una posició superior a l’occidental, però alhora defensa la necessitat d’adoptar la ciència i les institucions polítiques occidentals; ofereix una síntesi inèdita entre la tradició confucianista i els valors democràtics del liberalisme occidental. Aquest nacionalisme del GMD era molt diferent del concepte de patriotisme (*aiguozhuyi*

---

69. V. supra I.1.

70. V. supra II.3.

71. Meissner, “Cultural and National Identity”, 58–62.



愛國主義) del PCX.<sup>72</sup> En realitat, el maoisme no considerava la cultura tradicional un element important de la identitat xinesa. La perspectiva del PCX —assenyala Meissner— comença a canviar en el postmaoisme, quan, cercant una nova legitimació, formula la idea que el patriotisme i el socialisme són inseparables, manlleva conceptes tradicionals per promoure l'estabilitat social i descarta el patriotisme basat en l'estructura de classes.<sup>73</sup>

El debat sobre la creació d'una identitat xinesa moderna recorre tot el segle XX i segueix viu al XXI. És a partir de la dècada de 1980, però, que es pot sintetitzar l'espai discursiu nacionalista en dos dels discursos esmentats abans: el del *nou nacionalisme* —també, *nacionalisme polític*, *nacionalisme d'estat* o *patriotisme*— i el del *nacionalisme cultural* —o *culturalisme*.

En línia amb aquesta distinció, Guo Yingjie descriu,<sup>74</sup> d'una banda, el nacionalisme polític de la RPX com a defensor d'un estat fort i d'un govern del PCX per mantenir l'autonomia, la unitat i la identitat nacionals, i d'una modernitat a costa de les tradicions culturals —tot i que també promou la cultura tradicional en la construcció de l'estat nació, el nacionalisme d'estat entén la cultura com un mitjà per a una finalitat política—; d'altra banda, descriu el nacionalisme cultural particularment identificat amb “l'esperit nacional”. Com veurem de seguida, els dos discursos, tot i l'enfrontament que mantenen d'ençà de 1989, no s'exclouen del tot.<sup>75</sup>

---

72. Mao Zedong esmenta per primera vegada el patriotisme en el discurs de 1938 “El paper del Partit Comunista Xinès a la Guerra Nacional (Mao Tse-tung, “Role of the Chinese Communist Party”, sota “Patriotism and Internationalism”).

73. A més a més del patriotisme del PCX, Meissner (“Cultural and National Identity”, 66–67), el qual creu que s'hauria de parlar de “moviments nacionalistes a l'àrea de parla xinesa” en lloc de “nacionalisme xinès”, distingeix: (a) el nacionalisme popular, que emergeix a la dècada de 1990 i es manifesta al carrer i en publicacions com ara *La Xina pot dir que no*; (b) els nacionalismes tibetà i uigur, els quals són moviments ètnics i religiosos; (c) el nacionalisme taiwanès, un nacionalisme cívic i liberal per primer cop en l'àrea de parla xinesa, fruit de la síntesi de conceptes ètnics i democràtics, i (d) el nacionalisme democràtic, poc desenvolupat a la RPX, que promouen intel·lectuals com ara Wu Guoguang, Ding Xueliang i Zheng Yongnian.

74. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 17.

75. Ja Joseph R. Levenson (*Liang Ch'i-ch'ao*, 109, 120) adverteix que la distinció entre culturalisme tradicional i nacionalisme modern xinesos pot semblar il·lusòria perquè, de fet, s'han confós. Levenson defineix una nació com un ens corporatiu, el qual sols pot existir per la suma de les seves parts, i si aquestes ho desitgen; una cultura, per contra, pot ser completa en l'individu fins a

Atenent la relació sinicitat-confucianisme, és Li Zehou qui ha formulat la versió més influent de la tesi segons la qual el confucianisme és l'essència de la identitat xinesa. Explica Makeham que Li distingeix entre “la superestructura” (*biao de jiegou* 表的結構), o estructura exterior, i “l'estructura profunda” (*shenceng jiegou* 深層結構) del confucianisme.<sup>76</sup> Des de la perspectiva sociocultural, la superestructura del confucianisme seria fonamentalment “l'estructura de valors” (*jiazhi jiegou* 價值結構), o el sistema de poder d'una racionalitat. L'estructura profunda del confucianisme, per la seva banda, combinaria de forma harmònica la complexitat de les emocions i els desigs amb el coneixement racional per formar “l'estructura afectivoracional” (*qingli jiegou* 情理結構); és a dir, “el caràcter de la gent”, “l'esperit nacional” i “la tradició cultural”. Aquesta harmonia de la complexitat és una característica fonamental de “l'estructura psicocultural” (*wenhua xinli jiegou* 文化心理結構) xinesa. Les dues manifestacions principals de l'estructura profunda —que s'expressen, però, en la superestructura— són “la cultura de sentir-se a plaer” (*legan wenhua* 樂感文化) i “la raó pragmàtica” (*shiyong lixing* 實用理性). La combinació d'ambdues dóna lloc al concepte que Li anomena “la unitat del món” (*yige shijie* 一個世界), el qual resultarà la característica principal de l'estructura profunda del confucianisme i, per extensió, de la cultura xinesa; la que proporciona la base de l'estructura psicològica de la nació xinesa.

També Lin, Rosemont i Ames,<sup>77</sup> quan parlen de la modernització de la cultura i de la Xina com a tema determinant en el nou discurs intel·lectual per despertar “la consciència cultural nacional”, fan referència a Li Zehou;

---

l'últim detall: algú pot considerar que pertany a la cultura xinesa, sense més preocupacions; però si creu que la pertinença a la nació xinesa és el més important, se sentirà part d'un món més ampli que el que defineix la seva vida. D'aquí ve, segons Levenson, que el culturalisme exigeix profetes, els quals neguen la importància del pas del temps i determinen el futur, i el nacionalisme, herois, els quals llegenden una forma universal d'acció a les generacions següents, però els deixa triar la substància. Jonathan Unger (“Introducción”, 21), per la seva banda, també posa en relleu la confusió en incloure les crides patriòtiques de l'estat, la identificació amb l'ètnia han i l'orgull culturalista com a elements del nacionalisme xinès contemporani.

76. Makeham, *Lost Soul*, 120.

77. Lin Tongqi, Rosemont i Ames, “Chinese Philosophy”, 741–42.

concretament, a l'enorme impacte que ha tingut la seva anàlisi del procés secular de “sedimentació” —l'excavació, capa rere capa, de l'ethos moral i estètic—, el qual ha modelat l'estructura psicocultural dels xinesos com a nació.

En la reflexió sobre el sentit de la sinicitat, no podem oblidar una de les idees centrals del pensament de Du Weiming: “la Xina cultural”.<sup>78</sup> El discurs sobre la Xina cultural es construeix en termes d'interacció de tres universos simbòlics: el primer el formarien les societats poblades principalment per xinesos ètnics i culturals —la Xina continental, Taiwan, Hong Kong i Singapur—; el segon, les comunitats xineses de la diàspora, i el tercer, tothom qui hagi adquirit concepcions intel·lectuals sobre la Xina i les traslladi a les seves comunitats lingüístiques. Segons Du, aquesta identificació cultural subjectiva és la que expressaria millor la idea de culturalisme; de fet, d'ençà de la dècada de 1960, aquest tercer univers hauria estat el principal determinant del discurs internacional sobre la Xina cultural —Du assegura que els escrits en anglès i en japonès sobre el tema han tingut més impacte que els escrits en xinès.<sup>79</sup>

Segons Arif Dirlik, però, en la idea d'una “Xina cultural”, l'essència cultural substitueix la identitat política en la definició de la sinicitat; “naturalitzat com a indicador de la sinicitat, el confucianisme també serveix per esborrar records d'un passat revolucionari”.<sup>80</sup> Altres, com ara Fang Keli, mantenen que aquest concepte reflecteix la idea que la identitat del poble xinès no està vinculada a característiques físiques, sinó a una “formació

---

78. Tu Wei-ming, “Cultural China” 2005, 146–47, 154–55. “La Xina cultural” (*wenhua Zhongguo* 文化中國) és un terme que Du Weiming usa en substitució del de “la Xina d'ultramar” (*haiwai Zhonghua* 海外中華) —als membres de la qual les autoritats de Pequín anomenen *huaqiao* 華僑 (xinesos d'ultramar)— per evitar la connotació política que té aquest darrer de *commonwealth* xinesa, integrada per la RPX, Taiwan i Singapur.

79. És interessant observar l'aparent canvi d'opinió de Du Weiming al respecte. Una versió de l'any 1991 del mateix article contenia el paràgraf següent: “Hi ha, sens dubte, un cert tuf d'orientalisme, a l'Edward Said, en el tercer univers simbòlic; seria simplista, però, fer ressaltar les representacions foranes com si la Xina cultural construïda per sinòlegs no xinesos s'hagués convertit en el discurs dominant, bo i esborrant les visions autòctones. El panorama és molt més complicat, fins i tot si centrem l'atenció exclusivament en la lluita entre les representacions foranes i les autòctones” (Tu Wei-ming, “Cultural China” 1991, 14).

80. Dirlik, *Postcolonial Aura*, 226–27.

cultural i psicològica nacional” amb significació eterna: la unitat de la Xina (*Zhongguo* 中國) seria la conseqüència de la unitat de la cultura de la Xina (*Zhonghua* 中華).

En la definició de la sinicitat, així mateix, molts autors han inclòs el que Lucian W. Pye denomina “complex de Regne del Centre”, el qual Du Weiming veu com un obstacle perquè la Xina abandoni el sentiment de superioritat que provoca una tal posició. De fet, Pye s’hi refereix com un complex bipolar superioritat/inferioritat, producte de la hipersensibilitat dels xinesos al valor del que és propi i a l’eventual utilitat del que és aliè.<sup>81</sup> Bo Yang, en la seva crítica demolidora de la cultura xinesa, també s’hi refereix.<sup>82</sup> Aquest, a més a més, afirma que als xinesos els agrada justificar les seves mancances amb “pobres excuses”, com ara que “no té característiques nacionals xineses”.<sup>83</sup> Precisament, poc després, les “característiques xineses” esdevindran font legitimadora oficial de la política xinesa.<sup>84</sup> Guo Yingjie,<sup>85</sup> per la seva banda,

---

81. Lucian W. Pye (“China Erratic State”, 62) diu que l’enorme importància que la Xina ha donat a l’ordre moral per legitimar la política ha fet dels seus líders, tant confucianistes com comunistes, dogmàtics categoritzadors dels valors en: (a) els que formen el nucli de l’ordre moral, (b) els que són forans però útils, i (c) els que són execrables perquè corrompen els primers. Així, des dels reformistes de finals de la dinastia Qing, tots els dirigents xinesos haurien tingut en compte aquesta taxonomia a l’hora de modernitzar el país i preservar-ne la civilització —cosa que ha ocasionat greus problemes perquè, a la pràctica, ha estat impossible una diferenciació tan clara dels valors.

82. Bo Yang (*Ugly Chinaman*, 17) diu que “l’estretor de mires i la intolerància fan que la personalitat xinesa fluctui constantment entre la inferioritat crònica i l’arrogància despòtica” i, fins i tot, que “aquestes oscil·lacions tan radicals de l’autoestima converteixen els xinesos en criatures desequilibrades amb tendències psicòtiques”.

83. És interessant destacar que Bo Yang diu això —en el discurs “The Chinese and the soy paste vat”, el 18 d’agost de 1981, al Confucius Plaza de Nova York (ibíd., 44)— un any abans de la declaració de Deng Xiaoping de “construir un socialisme amb característiques xineses” —en el discurs inaugural del XII Congrés Nacional del PCX, l’1 de setembre de 1982. Bo Yang (ibíd., 40–41) fa servir la metàfora de “la cultura de la gerra de la pasta de soja” (*jianggang wenhua* 醬缸文化) per descriure la cultura xinesa —la qual anomena el *karma* de la sinicitat— com el producte inalterable que resulta de fer fermentar a la “gerra”, on la pasta esdevé cada cop més espessa, totes les innovacions i influències que es produeixen a la Xina al llarg dels segles.

84. Al respecte, Kelvin Chi-kin Cheung (“Modernity, History”, 165) observa que la necessitat de gestionar el concepte de sinicitat és inherent al discurs reformista de “construir el socialisme amb característiques xineses”, el qual hauria experimentat un gir narratiu des de l’àmbit discursiu del “socialisme” al de les “característiques xineses” per convertir-se en font de la legitimitat de les reformes a la RPX.

85. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 83–84, 128.

creu molt probable que la distinció en termes morals del “jo xinès” hagi fet perdurar el “complex del Regne del Mig” fins al segle XXI, i posa per exemple que encara avui els nous confucianistes defensin el paradigma “coneixement xinès com a principi, coneixement occidental com a utilitat” o —com també adverteix Yu Yingshi— l’anunci de l’arribada imminent de “l’era oriental” o de “l’era de la cultura xinesa” per part de prominents intel·lectuals —i cita Chen Lai, Ji Xianlin, Tang Yijie, Yuan Xiaoyuan i Zhang Dainian.

En qualsevol cas, el que ens interessa en la nostra investigació és veure el pes específic del confucianisme, en la seva condició de nucli de la sinicitat, en cadascun dels dos discursos; sintèticament, el nou nacionalisme i el nacionalisme cultural.

Examinem, en primer lloc, què hi cap en la definició de *nou nacionalisme* i quin paper hi té el confucianisme.

Malgrat la teoria de Makeham que el discurs contemporani del confucianisme a la Xina es caracteritza per estar circumscrit a l’àmbit acadèmic, ser filosòficament poc creatiu, encoratjat pel nacionalisme cultural i no instrumentalitzat pel poder polític,<sup>86</sup> domina l’opinió —expressada per intel·lectuals com ara Zhao Suisheng, Zheng Yongnian, Werner Meissner, Lin Min i Maria Galikowski— que l’Estat xinès ha donat i dona suport al confucianisme, convençut que aquest és compatible amb el neoconservadorisme i amb un nacionalisme d’estat. El discurs del pensament confucianista s’instal·la així en el del nou nacionalisme, el qual, en la mesura que l’adopta l’estat —independentment que l’adopció sigui tàctica o estructural—, influenciaria de manera determinant el pensament polític oficial a la RPX. Tanmateix, el nou nacionalisme ha esdevingut també un punt neuràlgic de debat en què es poden detectar els discursos sobre el projecte nacional de diferents corrents ideològics, sense produir, això no obstant, models de desenvolupament sociopolític i eticocultural clarament alternatius a l’oficial; contràriament al que ha succeït en l’àmbit del nacionalisme cultural, en què sí que s’han ela-

---

86. Makeham, *Lost Soul*, 6–7.

borat models del tot enfrontats amb el de la línia oficial del PCX —alguns d'aquests models els veurem més endavant.

En la línia dominant, Zhao Suisheng defineix aquest nacionalisme indiscutiblement pragmàtic que ha esdevingut dominant a la Xina a partir de la dècada de 1980 segons tres característiques:<sup>87</sup> (a) és instrumental, perquè el govern l'utilitza per eliminar diferències i establir uns valors polítics hegemònics —instrumentalització que arrenca de finals de la dècada de 1980, quan sorgeix el neautoritarisme que posa l'èmfasi en valors morals confucianistes—; (b) és estatista, en la mesura que el sentiment nacionalista s'expressa oficialment com a patriotisme i el Partit s'identifica amb la nació —criticar el Partit és, per tant, un acte antipatriòtic, i (c) és reactiu, ja que el punt de partida és reaccionar a les amenaces estrangeres —per exemple, les teories de la postguerra freda que el liberalisme ha triomfat definitivament —Francis Fukuyama— i que les lluites geopolítiques les definiran les civilitzacions —Samuel Huntington— han estat efectivament citades pels intel·lectuals xinesos com a amenaces.<sup>88</sup>

En la mateixa línia argumental, Zheng Yongnian explica que els defensors del nou nacionalisme, perquè la veuen com un mer procés occidentalitzador, volen desvincular la modernització de la Xina —fruit de la crisi d'identitat nacional, de valors tradicionals i de confiança en el marxisme i el

---

87. Zhao Suisheng, “Chinese Nationalism”, 16–23. El nacionalisme pragmàtic és una de les tres perspectives nacionalistes que, segons Zhao, han desenvolupat les elits polítiques xineses per recuperar “el somni d’una Xina poderosa” (*qiangguomeng* 強國夢): (a) el *nativisme*, o el retorn a la tradició confucianista i a l’autosuficiència —expressat a la Revolta dels Bòxers, a la Revolució Cultural i a principis de la dècada de 1990—; (b) l’*antitradicionalisme*, o l’adopció il·limitada de models estrangers —expressat al moviment del Quatre de Maig, a la Revolució Cultural i a la “febre per la cultura”—, i (c) el *pragmatisme*, o la modernització basada en la tecnologia, la ciència i els mecanismes de gestió moderns —expressat al moviment per l’Autoreforçament i a la reforma de Deng Xiaoping (ibíd., 5–6, taula1).

88. Pel que fa a l’impacte de l’assaig de Huntington en els intel·lectuals xinesos, Zheng Yongnian (*Discovering Chinese Nationalism*, 77) diu que és múltiple: (a) veuen en la consideració del confucianisme com una de les grans amenaces a la civilització cristiana occidental el reconeixement implícit que la civilització confucianista és, almenys, igual a l’occidental; (b) situen “el xoc de civilitzacions” en el context de les teories anti Xina —defensar la civilització confucianista esdevé, per tant, una missió intel·lectual—, i (c) consideren la confucianista la civilització que durà la pau i l’harmonia al món —la imatge que tenen de la civilització occidental dista molt de considerar-la la principal promotora de la democràcia, els drets humans i la llibertat econòmica.

maoisme— de l'occidentalització i, alhora, accentuar la sinització en el procés de reformes en marxa.<sup>89</sup> Considera, així mateix, que el nou nacionalisme és un moviment de la nova esquerra,<sup>90</sup> la qual és favorable a la política de reforma i obertura —a diferència de la vella esquerra maoista—, però no a canvis radicals en el sistema polític i econòmic, i favorable a establir un nacionalisme basat en el confucianisme que s'enfronti a les influències occidentals.

També Werner Meissner opina que el confucianisme s'ha convertit, a la RPRC, en un instrument per contrarestar la influència occidental i, alhora, resoldre els problemes d'identitat cultural associats al procés accelerat de modernització.<sup>91</sup> Els aspectes autoritaris del confucianisme encaixen bé en el projecte del PCX de construir la “civilització espiritual socialista”. Així, la rehabilitació del confucianisme tindria —diu Meissner— dos objectius: (a) promoure l'ordre i l'estabilitat socials, atès que aquest posa els interessos del grup per damunt dels de l'individu, i (b) proporcionar una identitat nacional que faci de baluard contra els impactes ideològics occidentals.<sup>92</sup>

---

89. *Ibid.*, 52–53.

90. Sobre la nova esquerra, Kelvin Chi-kin Cheung (“Modernity, History”, 163–65) diu que s'ha considerat com la força motriu del sentiment nacionalista a la Xina des de la seva emergència a la dècada de 1990 i que, a diferència dels conservadors de les generacions anteriors, els quals encara defensaven l'ortodòxia marxista leninista contra la reforma econòmica, la nova esquerra, influïda pel postmodernisme i el postcolonialisme, usa la crítica occidental de la modernitat capitalista per qüestionar la direcció de la modernització empresa a la Xina. Pel que fa a la “sinicitat”, Chi-kin Cheung afirma que la necessitat de negociar aquest concepte és inherent al discurs més ampli de la reforma de “construir el socialisme amb característiques xineses”, el qual ha experimentat un canvi narratiu del límit discursiu del “socialisme” al límit de “les característiques xineses” —la font de la legitimitat per a la reforma futura—. Cf. aquestes opinions de Zheng Yongnian i Kelvin Chi-kin Cheung sobre la nova esquerra amb les de Wang Hui (v. supra I.1).

91. Meissner, “New Intellectual Currents”, 18–19.

92. És molt aclaridora la divisió en cinc períodes que fa Meissner (“Cultural and National Identity”, 19–67) de la cerca d'una resposta xinesa a l'amenaça occidental. (1) De mitjan segle XIX a 1895, el paradigma clàssic “coneixement xinès com a substància, coneixement occidental com a aplicació” va significar una adopció selectiva de la civilització xinesa, i es van endegar, sense èxit, polítiques de modernització —“el moviment per l'autoreforçament” (*zhiqiang yundong* 自強運動), “el moviment pels afers exteriors” (*yangwu yundong* 洋務運動)—. (2) De 1895 a 1911, el model “canviar el sistema d'acord amb les ensenyances de l'antiguitat” (*tuogu gaizhi* 托古改製) dona cobertura ideològica a l'intent de Kang Youwei de legitimar el canvi polític a través d'un confucianisme reformat. El fracàs de “les reformes dels cent dies” va evidenciar que adoptar la tecnologia occidental no era suficient per salvar el sistema polític xinès i, per primer cop, els intel·lectuals xinesos reconegueren la igualtat del coneixement xinès i l'occidental. (3) De 1911 a 1949, amb una

Així mateix, Lin i Galikowski creuen que les autoritats han acudit a la tradició confucianista per construir una nova identitat nacional.<sup>93</sup> La crisi de legitimitat política del PCX, producte d'un pragmatisme que ha arraconat la ideologia, ha fet que l'ortodòxia marxista vagi cedint a favor d'una nova consciència nacional que Lin i Galikowski anomenen, precisament, "nou nacionalisme xinès". Aquest nou nacionalisme —més flexible que l'antic, ja que manlleva elements de diferents fonts intel·lectuals i culturals, tradicionals i modernes, orientals i occidentals, i descarta el conflicte ideològic entre socialisme i capitalisme— és una complexa estructura en què aquests autors distingeixen sis components bàsics: (a) una via xinesa cap a la modernitat —l'expressió oficial de la qual és "la construcció del socialisme amb característiques xineses"—; (b) la cerca pragmàtica de poder i riquesa; (c) la millora gradual de la imatge del jo col·lectiu i de la confiança en el país; (d) un sentiment d'identitat cultural panxinesa en alça —la "Gran Xina" és l'objectiu—; (e) la via de l'estabilitat estructural, els valors asiàtics i un model de desenvolupament est-asiàtic, i (f), paradoxalment, un cert sentiment d'inseguretats davant Occident, malgrat que, sobretot pel seu èxit econòmic, la Xina és ara un país molt més assertiu.

L'objectiu del nou nacionalisme que defineixen Lin i Galikowski seria assolir un equilibri entre les posicions extremes de la xenofòbia i de l'occidentalització total. Admeten, però, que encara té una estructura fràgil per les tensions internes i externes que suporta; entre altres, les que deriven de la inseguretats que subsisteix en la psique nacional de la Xina i que podrien desembocar en un nacionalisme més conservador, i les del conflicte entre la força que cerca la modernitat en el sistema econòmic global i la que, per

---

profunditat sense precedents, els intel·lectuals xinesos es van endinsar en l'estudi de les cultures occidentals i xinesa, i tot l'espectre polític expressa les seves propostes per resoldre els problemes de la Xina. (4) De 1949 a 1978, la identitat cultural i nacional es funda en el marxisme leninisme —la nova substància en el paradigma en què la funció era la ciència moderna—; és un període de rebuig tant a la cultura europea —a excepció de les ciències naturals i el marxisme— com a la xinesa. (5) A partir de 1978, amb la política de Deng Xiaoping, es produeix un renaixement del confucianisme i també del pensament occidental.

93. Lin Min i Galikowski, *Search for Modernity*, 159–82.



subratllar la singularitat de la seva identitat nacional, mira de distanciar-se'n i evitar la integració total.

A diferència de Yu Yingshi,<sup>94</sup> Lin i Galikowski són de l'opinió que, ara per ara, el nou nacionalisme és més un mecanisme defensiu d'afirmació nacional que no pas una eina d'expansió, el qual ha sigut utilitzat per l'estat, conscientment o inconscientment, com una força d'unificació nacional.

Segons Xiao Gongqin,<sup>95</sup> representant de la nova esquerra, el discurs nou nacionalista ha de combinar de forma creativa elements ja existents, com ara el confucianisme tradicional, el socialisme del PCX, el patriotisme, la ideologia revolucionària antiestrangera, l'entorn internacional de la Xina, etc.; ara bé, el seu fonament ha de ser un confucianisme reinterpretat. A la Xina d'avui —diu Xiao— li cal un nacionalisme confucianista pragmàtic que aprengui d'Occident, reformi els sistemes polític i econòmic tradicionals, i modeli l'experiència col·lectiva del poble xinès amb les institucions confucianistes i les tradicions culturals; això ara és viable perquè el confucianisme contemporani defuig el conflicte amb el nacionalisme modern, ja no és antagònic de la modernitat i, igual que aquest, uneix la gent amb els valors que promou.

Vegem, en segon lloc, què defineix el *nacionalisme cultural*; l'altre discurs en què sintetitzem en aquest treball l'espai discursiu nacionalista a la Xina d'ençà de la dècada de 1980, el qual, a parer de força pensadors, passa per haver estat la força motriu del renaixement del confucianisme contemporani.

En el nacionalisme cultural, el confucianisme hi és central —hi ha qui l'anomena també *nacionalisme cultural confucianista*—, ja que es basa en la convicció que aquest és el sistema cultural fonamental per a la consciència identitària de la nació xinesa. El nacionalisme cultural, certament, va un pas més enllà del culturalisme que postula la cultura, abans que la política o

---

94. Yu Yingshi diu que el vell nacionalisme xinès sí que era de caire defensiu perquè derivava de l'instint de supervivència, però que el nou nacionalisme, com que prové del poder i la riquesa, és agressiu; el seu objectiu és “substituir Occident com a potència dominant al món i fer que el segle XXI sigui un segle xinès” (citada a Zhao Suisheng, *Nation-State by Construction*, 15).

95. Zheng Yongnian, *Discovering Chinese Nationalism*, 72–74.

l'etnicitat, com la font principal de la consciència de la identitat comunitària; estipula que és la cultura singular associada a la nació el que constitueix la base d'aquesta identitat. Una conseqüència de la màxima rellevància és que és la cultura i no la lleialtat a l'estat el criteri essencial que defineix la nació imaginada pel nacionalisme cultural.

Però, qui són els nacionalistes culturals? Guo Yingjie n'identifica quatre grups principals: els historiadors nacionalistes, els confucianistes, els lingüistes culturals i els contraris a la reforma de la llengua, i els postcolonialistes.<sup>96</sup> Els discursos respectius d'aquests grups, malgrat les diferències, es complementarien en un discurs general comú al voltant (a) de la convicció que la Xina ha degenerat perquè s'ha apartat del seu camí natural i (b) de la cerca de les arrels i l'esperit nacional.

Limitant-nos al grup que ens interessa en aquest treball, Guo afirma que l'objectiu dels confucianistes —dels nous confucianistes—,<sup>97</sup> com a grup nacionalista cultural, és reconstruir la nació confucianista, ja que consideren que les crisis moral i d'identitat que pateix la Xina es deuen a la dissolució de les normes morals de conducta social confucianistes i a una “excessiva racionalitat científica”. La seva lluita nacionalista —diu Guo— se centra en la constitució d'una “sinicitat cultural” que qüestiona la legitimitat del PCX com a “dictadura democràtica del poble” i com a representant legítim de la nació; així mateix, rebutja el materialisme històric —que culpa de socavar la unitat i la identitat nacionals de la Xina i, per tant, el seu ordre moral i cultural— i la teoria marxista de la lluita de classes i el desenvolupament social.

És força evident, d'acord amb Guo, que els marxistes mostren una gran disposició a transigir i a buscar forces en el confucianisme —postulats del tipus “construir el socialisme amb característiques xineses” evidencien la “nacionalització” del PCX que busquen els nacionalistes culturals—, mentre

96. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 6.

97. *Ibíd.*, 72–77. Guo Yingjie dona la màxima rellevància al confucianisme en el debat identitari a la Xina, ja que considera que, un altre cop, aquest el protagonitzen el nou confucianisme, el marxisme i el liberalisme xinès; les tres ideologies predominants a la Xina des de principis del segle XX.

que els nous confucianistes estan més aviat determinats a eradicar la “contaminació” marxista de la ment xinesa. El discurs confucianista més radical el trobem en Jiang Qing,<sup>98</sup> Luo Yijun i Chen Kejian, el qual té el suport, en diferents graus, d’alguns dels filòsofs i historiadors xinesos més importants, com ara Chen Lai, Kong Xianglin, Li Zonggui, Lin Zhichun, Ma Zhenduo, Tang Yijie, Yang Xiangkui, Zhao Jihui i Zhou Guidian. Per contra, marxistes autoritzats com Fang Keli, Li Jinquan, Ren Jiyu, Zhang Dainian, Pang Pu i Kuang Yaming han proposat una major sinització del marxisme; fins i tot, alguns han suggerit que un nou tipus de socialisme —“el socialisme confucianista”—, substitueixi l’actual, conscients —diu Guo— que el confucianisme té elements que l’estat partit pot aprofitar: la preocupació pels afers d’estat i el benestar de la gent (*youhuan yishi* 憂患意識), la noció de “gran unitat” (*datong* 大同),<sup>99</sup> la lleialtat al governant i l’amor al país, la pietat filial, etc.<sup>100</sup>

Malgrat que el PCX sigui molt integrador quant als valors confucianistes —a banda de “les virtuts socialistes”, promou “els excel·lents valors xinesos tradicionals”—, Guo es pregunta si el confucianisme podrà recuperar la seva posició tradicional com a “gramàtica” de la cultura xinesa o si s’integrarà en “el vocabulari” d’una cultura híbrida, ja que el PCX està disposat a considerar-lo “vocabulari” però de cap manera “gramàtica”. Guo s’arriba a plantejar si la confiança dels confucianistes en els seus valors prové “de conviccions genuïnes” o d’una “pràctica d’hegemonia calculada per reforçar la formació discursiva dels valors confucianistes, i així reforçar-se en la lluita per la influència i el control sobre la identitat nacional i les orientacions futures de la nació”.<sup>101</sup>

---

98. Més endavant, en parlar de les noves veus per al confucianisme del segle XXI (v. infra III.2.2), s’explica breument la ideologia de Jiang Qing —per conèixer-la en detall, v. *Zhengzhi ruxue*.

99. V. *datong shehui* al glossari ideològic.

100. Ja hem assenyalat abans, parlant del nou nacionalisme, que l’opinió dominant era que l’Estat xinès dona suport al confucianisme perquè el veu compatible amb el neoconservadorisme —Xiao Gongqin, per exemple, defensa combinar el confucianisme tradicional i el socialisme del PCX— i amb un nacionalisme d’estat.

101. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 87–88.

La reconstrucció de la identitat nacional per part del nacionalisme cultural s'ha produït, segons Guo, en tres contextos.<sup>102</sup> (a) En el context internacional, marca la frontera entre l'occidentalisme i l'orientalisme; el discurs postcolonial xinès es fon amb la retòrica antiimperialista oficial i confirma una “identitat categòrica” en proporcionar-li base filosòfica justificable en el relativisme cultural i l'essencialisme. (b) En el context ètnic, rebutja l'etnocentrisme han; la pertinença a la nació xinesa la determina el coneixement i la pràctica dels principis “xinesos” —allò que es considera “la sinicitat”, però, és han—. (c) En el context ideològic, reconstrueix la identitat nacional contra la ideologia de l'estat partit bo i unint en un mateix marc la identificació amb la nació cultural, la voluntat i el principi vital de la nació, l'esperit nacional, “la veu interior” de la comunitat, el caràcter nacional, l'essència nacional, la tradició cultural, els valors tradicionals, l'harmonia, l'experiència autèntica i la comunitat genuïna.

Quant als models de desenvolupament sociopolític i eticocultural que s'han elaborat des de l'àmbit del nacionalisme cultural —clarament alternatius als de l'àmbit del nou nacionalisme, sempre relativament propers al projecte general del PCX—, Guo Yingjie n'identifica uns quants.<sup>103</sup> (a) “El model est-asiàtic”, o l'alternativa xinesa a la modernitat, dels postcolonialistes, el qual inclou tres elements: una concepció xinesa del món i una identitat nacional única, un model econòmic —el *xiaokang* 小康— que rebutja les estratègies occidentalitzadores, i un sistema polític democràtic. (b) El nou ordre defensat per Mou Zongsan i Cai Renhou; basat en l'ortodòxia confucianista, un sistema democràtic i una epistemologia científica i autonomia acadèmica. (c) El model de confucianisme polític d'un nou “camí reial” (*wangdao* 王道) de Jiang Qing complementa l'estat de dret amb “el govern de la virtut” (*dezhi* 德治), i posa èmfasi en la “no-acció” (*wuwei* 無為) per minimitzar les dimensions del govern; el propòsit és que la legitimitat derivi d'un

---

102. *Ibid.*, 134–35.

103. *Ibid.*, 138–39.

sistema democràtic i, alhora, sigui conforme a la tradició i l'ordre natural. (d) “El liberalisme confucianista” que proposa Liu Junning —un dels pocs liberals xinesos que defensa el confucianisme com a força modernitzadora— és un model que combina la democràcia representativa, l'economia de mercat i l'ètica confucianista. (e) El model de Zhou Qing i Zhuang Youming, denominat “socialisme democràtic asiàtic”; inclou un sistema polític democràtic que garanteixi el desenvolupament econòmic, una economia de mercat que doni igualtat d'oportunitats i un ordre eticocultural basat en els valors confucianistes.

El reguitzell de models de desenvolupament que ha propiciat el nacionalisme cultural acreditaria la idea que aquest és un moviment innovador, tal i com defensa John Hutchinson.<sup>104</sup> Aquest autor considera que els nacionalistes culturals són reformadors vestits de conservadors; en evocar models històrics, actuarien com a innovadors morals i socials i no com a reaccionaris, ja que miren de formular models amb base autòctona per al progrés col·lectiu. Les vies noves que ofereixen els nacionalistes culturals recorren a les tradicions pròpies per legitimar la innovació social i així sumar els modernitzadors a la seva causa. Explica també Hutchinson que el nacionalisme cultural és un moviment que cristal·litza especialment en temps de crisis socials profundes, quan el nacionalisme d'estat ha fracassat, i que l'àmbit on primer dirigeix el seu missatge sol ser el dels cercles religiosos liberals partidaris de reformar els dogmes, laïcitzar les ensenyances, desenvolupar les llengües vernacles, etc., per convertir la tradició en una força viva.

Certament, hi ha diferències considerables en la concepció del nacionalisme cultural. No tothom advoca, com ho fa Du Weiming, perquè l'element essencial de la recuperació de la nació xinesa sigui revitalitzar el pensament confucianista;<sup>105</sup> Li Zehou —com ja hem vist, l'autor de la versió més influent

104. Hutchinson, “Re-Interpreting Cultural Nationalism”, 393, 402, 404.

105. Sobre la importància i la connexió entre nacionalisme i confucianisme, Du Weiming (“Confucian Way”, 297) ha dit recentment: “Només per raons nacionalistes, la revifada del discurs confucianista sembla inevitable. En els mitjans de comunicació de parla anglesa, l'amenaça confu-

de la tesi que el confucianisme és essencial en la identitat cultural i nacional xinesa—, per exemple, argumenta que, precisament perquè ha esdevingut el principal component del caràcter del poble xinès, no és urgent promoure el confucianisme. Així mateix, malgrat que hi ha ressorgimentistes del confucianisme que busquen la regeneració moral, també n'hi ha —Chen Ming, Gan Chunsong, posem per cas— que consideren molt més urgent la regeneració institucional.

Segurament Makeham té raó,<sup>106</sup> i ara per ara el nacionalisme cultural xinès centrat en el confucianisme és un moviment més aviat restringit al món acadèmic —en concret, als departaments de Filosofia de les universitats xineses i taiwaneses—. Com diu, caldrà veure si aquest moviment obtindrà el suport d'un nombre significatiu dels intel·lectuals que podrien transformar les idees acadèmiques en formes concretes de mobilització social o política. Caldrà veure, en definitiva, fins a quin punt, més enllà d'expressar-se en un corpus discursiu, el moviment reïx a allotjar el retorn de “l'esperit errant” que deia Yu Yingshi.

En relació amb això, també té raó Guo Yingjie quan diu que un factor crucial en la política identitària a la Xina serà el joc d'aliances que estableixin els nacionalistes culturals, els nacionalistes d'estat, la nova esquerra i els liberals.<sup>107</sup> Tot i les diferències que hi ha entre ells, els nacionalistes culturals i la nova esquerra ja han trobat espais comuns —Guo assenyala, per exemple, l'oposició a l'imperialisme i als models exògens de desenvolupament, i l'hostilitat envers els liberals—, i alguns pensadors liberals miren ara de temperar el liberalisme xinès amb elements del conservadorisme cultural. Quant a aliances entre nacionalistes culturals i nacionalistes d'estat, si bé són improbables —com diu Guo— perquè els primers rebutgen de ple la ideologia del PCX, l'enfrontament es redueix en la mesura que el PCX, en desprendre's de

---

cianista a l'Occident democràtic liberal ha estat esmentat amb freqüència com un fenomen nou en la cultura política emergent del món.”

106. Makeham, *Lost Soul*, 16–17.

107. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 142–43.

l'etiqueta “de classe”, esdevé cada cop més un “partit nacional” que adopta algunes idees del nacionalisme cultural.

Dèiem al principi, que el món intel·lectual i polític de la Xina contemporània havia creat una sèrie de conceptes de caràcter identitari —nacionalistes, en definitiva— equivalents a discursos de corrents ideològics i moviments polítics en els quals el confucianisme era o bé coadjuvant o bé motriu. També que, a l'efecte de la nostra investigació, aquests discursos eren els que delimitaven l'espai discursiu centrat en el nacionalisme i que, tot i la seva varietat terminològica, examinats en detall es podien sintetitzar en dos: el nou nacionalisme —on el confucianisme és un factor coadjuvant— i el nacionalisme cultural —on el confucianisme és força motriu—. Al llarg de la descripció d'aquest espai discursiu s'ha fet evident la influència —encara que desigual— del discurs confucianista en els nacionalismes que hem considerat de referència. Igualment, una anàlisi atenta dels discursos nacionalistes descobreix un desplaçament continuat, per bé que a vegades subtil, de la funció del confucianisme: de nucli de la cultura xinesa tradicional a nucli de la identitat cultural de la nació xinesa contemporània.

Com a pas previ a abordar en profunditat, en el capítol següent, la construcció del discurs del nou confucianisme, hem mirat de delimitar en aquest capítol II uns espais discursius que considerem molt representatius dels diferents àmbits intel·lectuals de la Xina contemporània —filosofia, religió, política, economia i nacionalisme—, per tal de posar en relleu que en tots ells el confucianisme hi és present, i notablement actiu. D'aquesta presència i de l'activitat que hi desenvolupa, es deduiria la voluntat d'influència global d'un confucianisme contemporani que no vol quedar al marge de cap debat acadèmic.





## CAPÍTOL III

# La construcció del discurs del nou confucianisme

L'estudi de la construcció del discurs nou confucianista, com ja hem enunciat explícitament a la introducció, és l'objectiu principal de la nostra d'investigació. En conseqüència, aquest capítol és el nucli de la part més descriptiva del treball de tesi, i també el que justifica metodològicament els dos capítols anteriors. Després d'haver definit el marc intel·lectual general de la Xina maoista, el context de la filosofia xinesa contemporània i les categories del confucianisme contemporani —capítol I—, i d'haver identificat i delimitat els principals espais discursius en què s'expressa el confucianisme contemporani —capítol II—, tractarem ara del que en la categorització del confucianisme contemporani hem anomenat *nou confucianisme* o “la tercera època d'humanisme confucianista”.<sup>1</sup>

Aquest capítol també persegueix accomplir uns objectius específics; els següents: (e) definir el concepte de nou confucianisme, (f) analitzar la gènesi i l'evolució del nou confucianisme, des de la dècada de 1920 fins a l'actualitat, a través de les aportacions dels seus pensadors, i (g) elaborar sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions d'aquests pensadors. Com sempre, els objectius es relacionen amb la validació d'unes hipòtesis específiques; en aquest cas, les que formulàvem així a la introducció: (h5) en el terme *nou confucianisme*, entès en un sentit ampli, conflueixen els principis i els objectius generals del moviment confucianista contemporani, (h6) el nou confucianisme no es consolida fins a la dècada de

---

1. *V. rujia san shidai* al glossari ideològic.

1980, però forma part del procés de construcció del discurs del confucianisme contemporani iniciat a la Xina a la dècada de 1920, i (h7) els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme són fruit de les aportacions de pensadors d'orientacions molt diverses, però que comparteixen l'objectiu de recuperar el pensament confucianista a la Xina i oferir-lo com a alternativa cultural a tot el món.

## 1. La definició del concepte de nou confucianisme

L'existència d'una tercera època d'humanisme confucianista la teoritza Mou Zongsan —el 1962, a *Shengming de xuewen* 生命的學問 (El coneixement de la vida)— quan divideix en tres èpoques els dos mil·lennis i mig d'aquest pensament. Du Weiming,<sup>2</sup> posteriorment —el 1986, a “Towards the ‘Third Epoch’ of Confucian Humanism”—, explora la possibilitat d'una resposta positiva a la qüestió de si és possible o no el desenvolupament d'una tercera època d'humanisme confucianista en una societat moderna, i ho fa a partir de la resposta negativa de Joseph Levenson —lamentant-ho, segons Du— en el seu intent d'entendre —a l'obra *Confucian China and Its Modern Fate*— el dilema del pensador xinès que reacciona a l'impacte d'Occident. Levenson considera que l'humanisme confucianista s'esvaï amb la desintegració de la societat feudal que alimentava els confucianistes —en síntesi, “la importància del confucianisme passa de ser ‘objectiva’ a ser ‘subjectiva’”<sup>3</sup>—; interpretació que assumeix —segons Du— la tesi weberiana del triomf de la racionalitat a l'Occident modern, una implicació òbvia de la qual és que totes les formes de vida tradicionals seran destruïdes pel procés de modernització, originat en l'esperit calvinista del capitalisme, que s'estendrà per tot el món. Du, naturalment, preveu l'existència d'aquesta tercera època, però adverteix que, perquè

2. Tu Wei-ming, “Towards a Third Epoch”, 141–42, 146.

3. Levenson, *Confucian China*, x.

es desenvolupi, el confucianisme haurà de tornar a ser extremadament creatiu. Si bé creu encara possible en el simbolisme confucianista obtenir quelcom de nou de la reanimació d'allò antic, els sinòlegs per si mateixos —diu Du— no produiran una nova època del saber confucianista; això dependrà de nombrosos factors culturals, socials i polítics. A més a més, en l'eventual nova època, el missatge confucianista transcendirà les fronteres lingüístiques del xinès i es transmetrà en qualsevol llengua,<sup>4</sup> ja que “no es pot confinar a les cultures de l'Àsia Oriental” i “els confucianistes es poden beneficiar del diàleg amb els teòlegs jueus, cristians i islàmics, amb els budistes, els marxistes, i amb els psicòlegs freudians i postfreudians”.<sup>5</sup>

Acceptat el concepte de *tercera època del confucianisme*, no ens torbarem en endavant amb qüestions com ara si el nou confucianisme és una doctrina filosòfica, una religió, una experiència personal, una ideologia política, etc.; és manifest que el seu discurs està incardinat en tots els àmbits de pensament i que participa, o té la voluntat de fer-ho, en tots els debats intel·lectuals del món contemporani. Així mateix, mirarem d'obviar també la qüestió —força intranscendent a efectes pràctics, sobretot si acceptem el poder transformador d'una tercera època confucianista— de distingir “nou confucianisme” de “confucianisme dels segles xx i xxi”.<sup>6</sup> Sí que haurem d'examinar en aquest capítol, això no obstant, la identitat col·lectiva dels nous confucianistes, si s'inscriuen en una genealogia que defineix una línia ortodoxa i quins són els seus principis bàsics.

Vegem, primer de tot, algunes consideracions sobre la traducció del terme *nou confucianisme*, i la seva delimitació.

---

4. També va ser un tret distintiu de “la segona època del confucianisme” la penetració del pensament confucianista a altres països. En la perspectiva de Du (Tu Wei-ming, “Towards a Third Epoch”, 149), *neoconfucianisme* és un terme genèric que, a més dels confucianismes xinesos Song (960–1279), Jin (1115–1234), Yuan (1271–1368), Ming (1368–1644) i Qing (1644–1911), inclou els confucianismes coreà Choson (1392–1910), japonès Tokugawa (1600–1867) i vietnamita Le posterior (1428–1789).

5. *Ibíd.*, 158–59.

6. Ja hem abordat abans, a la categorització del confucianisme contemporani (v. supra I.3), aquesta qüestió: el nou confucianisme, en l'accepció àmplia del terme que metodològicament subscriuim en aquest treball, es pot considerar sinònim de confucianisme contemporani.

“Nou confucianisme” és la traducció habitual i convencional en l'àmbit acadèmic en llengües occidentals dels termes xinesos *xiandai xin ruxue* 現代新儒學, *xiandai xin rujia* 現代新儒家, *dangdai xin ruxue* 當代新儒學 i *dangdai xin rujia* 當代新儒家.

En realitat, la traducció literal dels quatre quasisinònims anteriors seria “neconfucianisme contemporani” o “nou confucianisme contemporani”, ja que *xiandai* 現代 i *dangdai* 當代 signifiquen “contemporani”,<sup>7</sup> l'adjectiu *xin* 新 que comparteixen equival a *neo* i *nou*, i l'habitual traducció tant de *ruxue* 儒學 com de *rujia* 儒家 per “confucianisme” defuig les discriminacions fines que fa la llengua xinesa.<sup>8</sup>

En xinès també es fan servir els termes *xin ruxue* 新儒學 i *xin rujia* 新儒家, per referir-se sobretot al confucianisme contemporani.<sup>9</sup> Fang Keli empra

7. Per bé que el camp semàntic dels termes xinesos *xiandai* 現代 (“modern”) i *dangdai* 當代 (“contemporani”) no és del tot coincident, sí que té una accepció de sinonímia, i aquesta és la que s'aplica en aquest cas com a adjectius de *confucianisme*, en el sentit de “l'època actual” (v. *Xiandai hanyu*, s.vv. “现代”, “当代”) —també en català, espanyol o anglès, *modern* i *contemporani* poden ser termes sinònims.

8. Per a informació detallada de les diferències entre els conceptes *ruxue* i *rujia*, v. supra II.1. En termes generals, però, i segons les definicions a les entrades respectives del *Cihai* (s.vv. “儒學”, “儒家”), *ruxue* és “la doctrina de l'escola confucianista [*rujia*]”, i *rujia*, “l'escola que, dins el pensament acadèmic de la Xina, segueix les doctrines de Confuci”.

9. A la veu *xin ruxue* del diccionari *Cihai* (s.v. “新儒學”) llegim: “1. També denominat ‘pensament nou confucianista’ [*xin rujia sixiang* 新儒家思想]. Terme filosòfic del pensador xinès He Lin que significa utilitzar de forma integrada la filosofia occidental i les filosofies de Confuci, Mencí, Zhu Xi, Lu Jiuyuan i Wang Yangming per crear i desenvolupar una filosofia nova d'esperit nacional. El 1941, a ‘Un nou desenvolupament del pensament nou confucianista’ [*Rujia sixiang de xin kaizhan* 儒家思想的新開展] proposa que el confucianisme, seguint el camí de l'art, la religió i la filosofia, a través de la cultura occidental, reinterpreti i desenvolupi els significats reals dels ‘tres vincles’ [*san gang* 三綱] i construeixi principis i models nous de comportament amb l'objectiu de recuperar la cultura nacional xinesa”.

Per referir-se als nous confucianistes, Luo Yijun (citat a Makeham, “Retrospective Creation”, 26–27) documenta les primeres aparicions del terme *xin rujia* en dos articles de la revista *Rensheng*, el 1963: “Wushi nian lai Zhongguo sixiang zhi dashi” 五十年來中國思想之大勢 (L'orientació general del pensament xinès en els darrers cinquanta anys), de Li Zhen, i “Lun rujia sixiang zhi fuxing” 論儒家思想之復興 (El ressorgiment del pensament confucianista), de Gu Yiqun. Li identifica Xiong Shili, Qian Mu, Tang Junyi i Mou Zongsan com a promotors de la filosofia “xin rujia”, i Gu assenyala Zhang Junmai, Qian Mu, Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Xie Youwei i altres, com a autors rellevants de la filosofia “xiandai xin rujia”. Això no obstant, Makeham (ibíd.) considera que en cap obra de les dècades 1950–70 d'aquests autors no hi ha evidència que reconeguessin un moviment o escola nou confucianista; el terme *nou confucianista* es va aplicar pri-

fins i tot el terme *xin Kong xue* 新孔學 per qualificar la primera reacció confucianista —la filosofia de Liang Shuming— contra el moviment del Quatre de Maig.<sup>10</sup> Tanmateix, per al neoconfucianisme que sorgeix a la dinastia Song —“la segona època del confucianisme”—, els termes habituals són *lixue* 理學 i *daoxue* 道學. Aquesta distinció terminològica fa impossible la confusió entre el neoconfucianisme Song-Ming i el neoconfucianisme contemporani o nou confucianisme.<sup>11</sup>

Convencionalment també, en el món acadèmic occidental, molt sovint se sol reservar el terme *neoconfucianisme contemporani* per designar específicament el moviment filosòfic iniciat per Xiong Shili. Així ho fa Liu Shuxian,<sup>12</sup> el qual tradueix *xiandai xin ruxue* —terme d’abast molt ampli, preferit pels acadèmics de la Xina continental— per “nou confucianisme contemporani” i *dangdai xin rujia* —terme restringit al moviment iniciat per

---

mer a Tang, Xu, Mou, Zhang i Qian, i més tard a Xiong Shili, Liang Shuming i Feng Youlan, entre altres.

No oblidem que *xin rujia* 新儒家 és també la denominació per referir-se al pensador nou confucianista, juntament amb la forma més inequívoca *xin ruxuejia* 新儒學家 —la que utilitza, per exemple, Roger T. Ames (“New Confucianism”, 71).

10. Fang Keli i Li Jinquan, *Xiandai xinrujia*, 1:6.

11. Derk Bodde, a *A History of Chinese Philosophy* —la traducció que fa el 1937 i el 1953 dels dos volums de l’obra de Feng Youlan, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, de 1931 i 1934—, és qui va crear el terme *neoconfucianista* en traduir així els conceptes *daoxue* 道學 i *xin ruxue* 新儒學 que emprava Feng a l’original xinès. Liu Shuxian (*Essentials*, 1–3) diu que les seves sospites que *neoconfucianisme* fou usat primer a Occident abans de tenir l’aprovació dels acadèmics xinesos les confirma el mateix Feng quan diu explícitament (a *A Short History of Chinese Philosophy*) que aquest terme era un equivalent occidental de nou encuny per a *daoxue*. Liu descobreix (ibíd., 1n5) que Feng va usar *neoconfucianisme* per primera vegada a la seva tesi doctoral de Colúmbia. Retornar a *daoxue* —diu Liu— no solucionaria res, ja que el confucianisme no té el monopoli de *dao* —més aviat, aquest concepte s’associa al taoisme—; de fet, el terme *daoxue* només apareix, abans que Feng el recuperi, a la història de la dinastia Song (*Song shi* 宋史). La proposta de Liu perquè el terme *neoconfucianisme* tingui un significat clar i útil és que s’apliqui només al *lixue* Song-Ming en sentit ampli —és a dir, el que inclou tant l’escola *lixue* Cheng-Zhu com l’escola *xinxue* Lu-Wang: des de Zhou Dunyi (s. XI) a Huang Zongxi (s. XVII)—. Hi ha bones raons addicionals —diu Liu— per anomenar *neoconfucianisme* al confucianisme Song-Ming; per exemple, que els seus filòsofs consideren que només ells, en obrir un nou camí, foren capaços de fer reviure el veritable esperit de les ensenyances de Confuci i Mencí. No s’ha d’aplicar, però, als intel·lectuals Qing —Yan Yuan, Dai Zhen—, com va fer Feng Youlan, el qual no es va adonar que encara que la terminologia que empraven era la mateixa —*li, qi, xin, xing, dao*—, aquests li atorgaven ja uns significats totalment diferents; en definitiva, Feng no va saber veure que s’havia produït un canvi de paradigma en el període de transició entre finals dels Ming i principis dels Qing.

12. Ibíd., xii.

Xiong, i més corrent entre els acadèmics de Hong Kong, Taiwan i d'arreu—per “neoconfucianisme contemporani”. Tanmateix, Liu deixa clar que, malgrat que ocasionalment es valgui del terme *neoconfucianisme contemporani* amb l'objectiu de subratllar la contemporaneïtat, prefereix usar *neoconfucianista* a seques per referir-se a tots els pensadors confucianistes, tant els del període Song-Qing com els dels segles XX i XXI, que han assumit la responsabilitat de modernitzar el confucianisme, i així posar en relleu la seva idea que els contemporanis són continuadors de la línia principal Song-Ming del neoconfucianisme.<sup>13</sup>

En aquest treball emprem els termes *neoconfucianisme* i *nou confucianisme* segons que es tracti de designar, respectivament, el neoconfucianisme Song-Ming o el neoconfucianisme contemporani —seguint el criteri generalitzat en el món acadèmic anglosaxó, on aquesta distinció es fa amb el terme *Neo-Confucianism* per al primer i el terme *New Confucianism* per al segon.<sup>14</sup>

Un cop delimitat l'ús del terme *nou confucianisme* pel període temporal que comprèn dins el pensament confucianista —sorgeix del moviment del Quatre de Maig de 1919 i, per tant, és posterior a l'intent de restauració de la ideologia confucianista liderada per Kang Youwei a principis de l'era republicana—, vegem-ne a continuació la definició general i el seu abast intel·lectual i filosòfic a partir de diferents classificacions dels pensadors considerats nous confucianistes.

Fang Keli és l'autor d'una de les definicions del moviment nou confucianista més utilitzades, per concisa i acadèmica.

El moviment nou confucianista va néixer a la dècada de 1920. El seu programa ha estat reclamar per al pensament confucianista un paper principal en la societat xinesa, reconstruir el sistema de valors confucianista i, sobre la seva base, assimilar i

13. Liu Shu-hsien, “Confucianism as World Philosophy”, 59n2.

14. Deixem de banda consideracions d'indole lingüística que aconsellarien optar per *neoconfucianisme (contemporani)* en comptes de *nou confucianisme* —el prefix *neo* donaria més estabilitat lèxica al compost *neoconfucianisme* que l'adjectiu *nou* separat del substantiu *confucianisme*, ja que el català, a diferència de l'anglès, fa flexionar l'adjectiu— per evitar les confusions a què inevitablement condueix la proliferació de termes especialitzats.

dominar el coneixement occidental, i fusionar-s'hi finalment, amb l'objectiu de modernitzar la cultura i la societat xineses.<sup>15</sup>

El mateix Fang enumera una sèrie de trets que considera que, si són presents en els seus discursos i escrits, identifiquen els nous confucianistes, més enllà de la vinculació mestre-deixeble i dels judicis propis.<sup>16</sup> Són: (a) la vinculació a la cultura xinesa; (b) el treball a favor del renaixement del confucianisme; (c) la defensa del confucianisme com a nucli tradicional i força dominant de la cultura xinesa; (d) la cerca de l'ideal d'heretar i difondre la tradició confucianista en la filosofia i l'estil de vida; (e) l'assumpció de les filosofies occidentals i la fusió d'aquestes amb la filosofia xinesa per modernitzar el confucianisme, i (f) l'esforç per assegurar el futur i una posició protagonista del confucianisme.

Per a John Makeham, “el nou confucianisme ha sorgit com un moviment filosòfic neoconservador, amb connotacions religioses, que afirma ser el transmissor i representant legítim dels valors confucianistes ortodoxos.”<sup>17</sup>

Pel que fa a la classificació dels pensadors que integren el moviment del nou confucianisme, Umberto Bresciani considera un triple sentit del terme *nou confucianista*.<sup>18</sup> (1) En el sentit més ampli, comprèn tots els intel·lectuals que, a la Xina contemporània, han defensat d'alguna manera els valors confucianistes; p. ex., Qian Mu, Zhang Junmai i Xu Fuguan. (2) En un sentit més restringit, comprèn els pensadors que, en l'àmbit de la filosofia, han elogiat qualsevol sistema de pensament vinculat amb la cosmovisió confucianista; p. ex., Feng Youlan i He Lin. (3) En el sentit més restringit, i també en l'àmbit de la filosofia, comprèn els pensadors d'adhesió estricta a la doctrina de la

15. Citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, iii–iv.

16. Fang Keli i Li Jinquan, *Xiandai xinrujia*, 1:41–42.

17. Makeham, *New Confucianism*, 2. Analista crític de la noció de nou confucianisme com a escola filosòfica, John Makeham (ibíd., 3) diu que, d'una banda, la mera existència del moviment ja posa en dubte l'afirmació que la desaparició del confucianisme escripturari, a finals del segle XIX, principis del XX, significués realment la mort del confucianisme com a filosofia viva, i, d'altra banda, que aquesta afirmació s'ha d'equilibrar considerant fins a quin punt la identitat del nou confucianisme contemporani no s'ha creat a si mateix de manera retrospectiva.

18. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, iv–v.

ment (*xinxue*),<sup>19</sup> i particularment a l'escola de la ment de Wang Yangming; són Xiong Shili i els seus tres il·lustres deixebles Tang Junyi, Xu Fuguan i Mou Zongsan, a banda d'altres figures importants, com ara Ma Yifu, Zhang Junmai i He Lin.

La divisió que fa Yu Yingshi dels pensadors nous confucianistes és semblant a la de Bresciani.<sup>20</sup> (1) És el sentit ampli del terme que es fa servir a la Xina continental, segons el qual és nou confucianista qualsevol intel·lectual xinès del segle XX que no ha alimentat prejudicis contra el confucianisme, i que l'ha estudiat en profunditat. (2) Inclou tots els pensadors que han fet aportacions noves al pensament filosòfic confucianista —Yu inclou aquí Xiong Shili, Feng Youlan, He Lin i Zhang Junmai. (3) Inclou, fora de la Xina continental, els integrants de l'escola filosòfica de Xiong Shili.

Veiem que la classificació de Bresciani pren com a criteris principals que caracteritzen el nou confucianisme, en el sentit més ampli, (a) la comparació cultural —el considera un fenomen cultural que inclou els que han treballat, tant a dins com a fora de la RPX, per augmentar la comprensió del confucianisme— i (b) l'esforç per mostrar-ne la rellevància actual.

Liu Shuxian —segons que hem vist abans— estableix només una doble divisió. (1) En un sentit ampli, pertanyerien al nou confucianisme —Liu, recordem, parla de “nou confucianisme contemporani” (*xiandai xin ruxue*)— els pensadors xinesos que componen les tres primeres generacions de confucianistes contemporanis.<sup>21</sup> (2) En un sentit restringit, nous confucianistes serien els membres del moviment filosòfic de Xiong Shili —“neoconfucianisme contemporani” (*dangdai xin rujia*), per a Liu.

Cheng Zhongying —el qual usa “nou neoconfucianisme” i “neoconfucianisme contemporani” per referir-se al moviment nou confucianista en gene-

---

19. Els seguidors de la doctrina de la ment —una escola de pensament a vegades anomenada “idealisme moral”— consideren que aquesta és la doctrina essencial del neoconfucianisme, i ells mateixos, els hereus legítims de l'ortodòxia de la tradició confucianista (v. *xinxue* al glossari ideològic). Les creences d'aquesta escola són les que s'exposen a l'anomenat *Manifest per la cultura xinesa* (v. infra IV).

20. Citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, vn.

21. V. taula 1 i infra III.2.1.



ral<sup>22</sup>—, ja hem vist que, per explicar l'evolució de la filosofia xinesa contemporània, classifica els filòsofs segons la seva teoria de “la lògica de les quatre orientacions”.<sup>23</sup> Dues d'aquestes orientacions —cadascuna de les quals subdivideix en filosofia metafísica moral, filosofia pràctica cultural i filosofia que combina les dues— corresponen als “nous neoconfucianistes” o “neoconfucianistes contemporanis”. (1) Els que, a la dècada de 1930 —la primera generació de nous confucianistes—, troben una resposta madura i sistemàtica a la filosofia occidental des de la perspectiva de la tradició filosòfica xinesa. Posa d'exemples Xiong Shili, Liang Shuming i He Lin. (2) Els que, a la dècada de 1960 i posteriorment —la segona generació de nous confucianistes— van integrar gradualment el nou confucianisme en el corrent principal de la filosofia xinesa després de la Revolució Cultural. Posa d'exemples Mou Zongsan, Xu Fuguan i Tang Junyi.

Finalment, els noms del grup d'intel·lectuals xinesos que, dividits en tres generacions, s'han consolidat en la literatura especialitzada com a nous confucianistes, són els de la taula 1.<sup>24</sup> Essencialment, aquests són els pensadors que, d'ençà del moviment del Quatre de Maig, han abordat la qüestió d'una tercera època d'humanisme confucianista. Naturalment, alguns d'ells han tingut o tenen un paper més dominant que d'altres. Segons Bresciani,<sup>25</sup> el líder del moviment nou confucianista a la dècada de 1920 va ser Liang Shuming; a la de 1940, Feng Youlan; de la de 1950 a la de 1970, Xiong Shili —si bé, indirectament, a través de l'activitat dels seus deixebles Mou Zongsan, Xu Fuguan i Tang Junyi—, i a la de 1980, Mou Zongsan.

22. Cheng Chung-ying, “Recent Trends”, 349.

23. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”, 379–83 (v. supra I.2).

24. Es tracta de la relació que, suggerida originalment per Du Weiming, adopta Fang Keli. Liu Shuxian (*Essentials*, 24–25) coincideix en els quinze noms, però, (a) a la divisió en tres generacions hi sobreposa quatre grups, i (b) trasllada Fang Dongmei de la segona generació a la primera. La divisió de Liu queda de la manera següent. 1.<sup>a</sup> generació: (grup I) Ma Yifu, Xiong Shili, Zhang Junmai, Liang Shuming; (grup II) Feng Youlan, Qian Mu, He Lin, Fang Dongmei. 2.<sup>a</sup> generació: (grup III) Xu Fuguan, Tang Junyi, Mou Zongsan. 3.<sup>a</sup> generació: (grup IV) Yu Yingshi, Liu Shuxian, Cheng Zhongying, Du Weiming.

25. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 359.

**TAULA 1** Tres generacions de nous confucianistes i les vinculacions internes que estableixen

<b>Primera generació</b> 1921–1949	<b>Segona generació</b> 1950–1979	<b>Tercera generació</b> a partir de 1980
Liang Shuming (1893–1988)	Fang Dongmei (1899–1977)	Cheng Zhongying (1935–)
Xiong Shili (1885–1968)	Xu Fuguan (1903–1982)	Liu Shuxian (1934–)
Ma Yifu (1883–1967)	Tang Junyi (1909–1978)	Du Weiming (1940–)
Qian Mu (1895–1990)	Mou Zongsan (1909–1995)	Yu Yingshi (1930–)
Zhang Junmai (1886–1969)		
Feng Youlan (1895–1990)		
He Lin (1902–1992)		

*Notes:*

(1) Els colors de fons marquen, si no corrents, sí almenys afinitats filosòfiques que s'estableixen dins el moviment nou confucianista per la influència del pensament d'alguns dels seus representants més destacats sobre el d'altres.

(2) Els colors dels noms diferencien: amb vermell, els que el 1949 es van quedar a la RPX; amb verd, els que es van exiliar; amb blau, els que, també nascuts a la Xina, es doctoren i treballen en universitats dels EUA.

Fang Keli, a la introducció del primer volum d'articles elaborats pel grup de recerca sobre el nou confucianisme que dirigia —*Xiandai xin ruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集, de 1989—, defineix aquests pensadors de la manera següent:

Prenen com a responsabilitat pròpia continuar la línia de transmissió de les ensenyances dels confucianistes (*daotong*) i provocar una renaixença de la doctrina confucianista; la seva característica principal és l'adhesió al neoconfucianisme, sobretot a les ensenyances de la ment i la natura; amb el confucianisme com a base i prioritat, malden per assimilar el coneixement occidental i combinar-s'hi, per tal de trobar un camí a la modernització de la Xina.<sup>26</sup>

26. Citat a *ibíd.*, 426n25. Definició que complementa la de moviment nou confucianista, citada més amunt.

Són, en bona mesura, les aportacions més importants al discurs nou confucianista dels esmentats quinze pensadors de referència al segle XX —les quals analitzarem en detall a l'apartat següent— que ens ajudaran a complir l'objectiu (g) d'elaborar una sinopsi crítica dels principis del nou confucianisme, i a validar la part de la subhipòtesi (h7) que diu que els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme són fruit de les aportacions de pensadors d'orientacions molt diverses.

## 2. Gènesi i evolució del nou confucianisme

Una sèrie de fets de la història moderna i contemporània de la Xina i del pensament xinès són especialment rellevants en la gènesi del nou confucianisme com a moviment i en l'orientació del seu discurs.

El nou confucianisme inicia un procés de transformació des de dins de la mateixa tradició confucianista que, des del coneixement de les altres tradicions, vindica la validesa d'aquesta com a forma de vida en els temps actuals. Conseqüentment, reclama un paper destacat per al pensament confucianista, sobre la base del qual reconstruir un sistema de valors que assimila també el coneixement occidental, amb l'objectiu de modernitzar la cultura i la societat xineses. Per a Bresciani,<sup>27</sup> des d'una perspectiva antropològica general, el moviment nou confucianista segueix la lògica d'un procés d'aculturació típic: (1) la cultura xinesa era única i autosuficient; (2) es produeix l'impacte de la cultura occidental; (3) la reacció és a vegades de rebuig a la influència estrangera, i a vegades, d'importació massiva, i (4) s'assoleix l'etapa de síntesi de les dues cultures.<sup>28</sup>

27. *Ibíd.*, vii.

28. Segons Yao Xinzong (*Introduction to Confucianism*, 252, 275), el vincle entre els occidentals “tres principis del poble” de Sun Yat-sen i la idea confucianista de “la societat de la gran unitat” és tan estret que és impossible no adonar-se que els primers són conseqüència de la segona. V. *san min zhuyi* i *datong shehui* al glossari ideològic.

Certament, el nou confucianisme integra elements de la cultura occidental amb la tradició confucianista; sovint, sobre la base de la reconstrucció filosòfica de la tradició xinesa en termes d'idees occidentals.<sup>29</sup> Segons diu John H. Berthrong,<sup>30</sup> però, Mou Zongsan, Qian Mu o Tang Junyi, per exemple, asseguren que una síntesi definitiva seria prematura, ja que la tasca filosòfica actual del confucianisme és analitzar en profunditat la tradició amb l'objectiu d'escatir què se n'ha de salvar, què cal modificar i què s'ha de rebutjar.

La Xina que políticament, socialment i, en bona part, psicològicament fou modelada fins mitjan segle XIX pels valors confucianistes —fruit de les ensenyances que, justificades amb una metafísica moral, els neoconfucianistes qualificaren de “coneixement autèntic” (*shi xue* 實學)—, va experimentar a partir d'aleshores una transformació sense precedents. La tendència contrària al confucianisme d'aquesta transformació no la va poder canviar ni l'intent reformista de l'emperador Tongzhi.<sup>31</sup>

Això no obstant, és en aquesta segona meitat del segle XIX que comença a gestar-se la renovació del discurs confucianista que donarà lloc, cap a la segona dècada del segle XX, a la formació del moviment nou confucianista; i també, a la teorització d'una eventual tercera època d'aquest humanisme xinès. Quan Liu Shuxian n'analitza l'evolució resseguint les tres èpoques proposades per Mou Zongsan —el confucianisme pre Qin, el neoconfucianisme Song-Ming i el nou confucianisme—, descobreix que el confucianisme no havia estat només una filosofia de saló, sinó que també va ser, en moments

---

29. Li Minghui (Lee Ming-huei, “Mou Interpretation”, 412) compara aquest esforç del nou confucianisme amb el que van dur a terme, durant els primers anys del cristianisme, els anomenats Pares de l'Església per desenvolupar la primera teologia cristiana.

30. Berthrong, *Transformations*, 191.

31. L'anomenada restauració Tongzhi (*Tongzhi zhongxing* 同治中興), entre 1862 i 1874, planejada per l'emperadriu mare Cixi, va ser un intent de caire conservador de restaurar l'ordre tradicional, amb l'objectiu principal d'evitar el col·lapse de la dinastia Qing.

determinats, una resposta intel·lectual renovadora davant els problemes socials i polítics.<sup>32</sup>

El primer fet a constatar en la gènesi del nou confucianisme és que aquest és hereu del nou context que l'eclecticisme de Kang Youwei va proporcionar al coneixement confucianista en general. Du Weiming,<sup>33</sup> en el seu relat de la transformació moderna del confucianisme, admet que l'intent de Kang, el 1898, de reformar radicalment totes les institucions —i dur a la pràctica la recomanació de Wei Yuan “aprenquem la seva [occidental] superior tecnologia per poder-los dominar”, feta més de mig segle abans— va durar només cent dies; també, que la seva utopia de l'era de la “gran unitat” (*datong*)<sup>34</sup> va ser, a efectes pràctics, irrellevant, però que les seves interpretacions dels textos nous de la tradició confucianista i les seves especulacions sobre l'estat ideal van canviar el discurs confucianista: amb Kang, el confucianisme es converteix en una ideologia reformista i en una utopia universalista.

Coetani de Kang Youwei, Sun Yat-sen és també una figura precursora del moviment nou confucianista; el seu pensament barrejava la tradició xinesa i les idees occidentals, les quals també criticava des del pensament tradicional xinès. Sun imaginava la cultura xinesa del futur construïda sobre tres pilars: la democràcia, l'ètica i la ciència. Mentre que la democràcia i la ciència venien d'Occident, l'ètica a què ell es referia era el nucli de l'ètica confucianista; va posar en relleu idees tradicionals, com ara la de *datong* i la de “savi

---

32. Liu Shuxian (“Confucian Ideals”, 98) observa que, a finals del període Zhou Occidental, quan les idees i les pràctiques tradicionals havien quedat obsoletes, Confuci va infondre un nou esperit a les virtuts tradicionals en situar el *ren* com la virtut de les virtuts —1.<sup>a</sup> època—. Igualment, el neoconfucianisme Song-Ming —2.<sup>a</sup> època— va reaccionar a la pèrdua d'atractiu intel·lectual del confucianisme absorbint idees dels pensaments budista i neotaoista i desenvolupant sofisticades cosmologies i antropologies filosòfiques basades en l'esperit confucianista del passat. Aquest neoconfucianisme, però, va declinar a principis de la dinastia Qing; l'inici del nou confucianisme —3.<sup>a</sup> època— seria la resposta contemporània. V. *rujia san shidai* al glossari ideològic.

33. Tu Wei-ming, “Towards a Third Epoch”, 150–55.

34. V. supra I, n. 46, i *datong shehui* al glossari ideològic.

per dins, rei per fora”,<sup>35</sup> que han esdevingut peces clau de l'estructura filosòfica del nou confucianisme.

El període entre el 4 de maig de 1919 i l'1 de gener de 1958 —data de la publicació del *Manifest per la cultura xinesa*— és decisiu en la formació dels trets del nou confucianisme i, per tant, en l'elaboració del discurs nou confucianista.

En la narració ortodoxa de la cronologia del pensament confucianista, el nou confucianisme sorgeix com a resposta a l'actitud pugnaç contra aquesta tradició que, entre finals del segle XIX i principis del XX, compartien, amb afectacions diferents, una sèrie de corrents reformistes xinesos. L'actitud de rebuig radical de la tradició confucianista que es va estendre després de la revolució republicana de 1911 la il·lustren els eslògans “destruïm la parada de Confuci!” (*zalan Kongjia dian* 砸爛孔家店), de Hu Shi, o “tirem els clàssics al vàter” (*Kong Meng Lao Mo... fei ba ta diu zai maoceli* 孔孟老墨...非把他丢在茅廁裏), de Wu Zhihui, llançats durant del moviment del Quatre de Maig.<sup>36</sup> Irònicament, diu Du Weiming, és durant aquest període, quan la joventut xinesa es manifestava més patriota i nacionalista, que el confucianisme és criticat amb especial duresa com a tret definidor de la sinicitat. Per matisar tanta ira contra Confuci en aquest període, Li Zehou assenyala que, realment, l'objectiu a destruir era el Confuci que els neoconfucianistes havien aliat amb els feudalistes, no Confuci com a tal.<sup>37</sup> Les paraules de Li Dazhao —un dels promotors del moviment del Quatre de Maig i cofundador del PCX— al respecte ho testimonien: “Nosaltres no ataquem Confuci, sinó el Confuci que, en el passat, els diferents emperadors van anar modelant com a autoritat i com a ídol polític, i al qual van conferir una ànima tirànica”.<sup>38</sup> De fet, com bé

35. V. *neisheng waiwang* al glossari ideològic.

36. La descripció que fa Mao Zedong (“Report on Peasant Movement”, 44–47), el 1927, dels “tres vincles” (v. *san gang wu chang* al glossari ideològic) com l'autoritarisme del governant, del pare i del marit, coincideix amb la valoració general que fa el moviment del Quatre de Maig del llegat confucianista.

37. Li Zehou, “Re-evaluation of Confucius”, 123.

38. Citat a *ibíd.*

diu Kam Louie,<sup>39</sup> fins a la campanya anti Confuci —la que coneixem per “moviment de crítica a Lin Biao i Confuci” (*pi Lin pi Kong yundong* 批林批孔運動), 1973–74, i que converteix l'atac de Mao a Lin en lloança a l'escola legalista i en condemna a la confucianista—, mai no s'havia culpats Confuci del confucianisme; el criteri habitual entre els intel·lectuals xinesos havia estat considerar que, en el decurs dels segles, les idees del Mestre s'havien anat distorsionant. És interessant també l'observació de Louie —implícita en la naturalesa mateixa del confucianisme— que l'anticonfucianisme sempre està associat a la demanda de canvi radical, especialment en l'esfera ideològica, mentre que el pro confucianisme ho està al desig d'estabilitat.

Naturalment, un canvi radical és el que demanaven, i així ho defensaven des de la revista *Nova Joventut* (*Xin Qingnian zazhi* 新青年雜誌), els qui creien —Chen Duxiu, Qian Xuantong, Gao Yihan, Hu Shi, Li Dazhao, Shen Yinmo, Lu Xun— que rebutjar el pensament confucianista era condició indispensable per modernitzar la Xina. En aquells moments —observa Du—, pràcticament tots els corrents de pensament que estaven en voga a Amèrica i Europa tenien seguidors a la Xina; fins al punt que hi havia la sensació generalitzada que la Xina era a l'avantsala d'una Il·lustració —així ho creia, per exemple, Bertrand Russell,<sup>40</sup> considerat aleshores pels xinesos el filòsof més important del món—. Imprevisiblement, però, menys de dues dècades després de la fundació del PCX el 1921, el marxisme leninisme es va revelar la força ideològica dominant a la Xina.

---

39. Kam Louie, *Critiques of Confucius*, 147.

40. Per les expectatives sobre l'intercanvi d'idees Xina-Occident que havia suscitat, l'estada acadèmica de Bertrand Russell a la Universitat de Pequín —d'octubre de 1920 a juliol de 1921— va resultar poc reeixida. El seu discurs va topar amb molts malentesos i va generar confusió. Això no obstant, Liang Qichao, un dels artífexs del viatge, va quedar molt satisfet amb els elogis que el filòsof britànic va dedicar a la cultura xinesa i amb l'afirmació que esperava que els xinesos no caurien en l'americanització. Russell havia dit que el caràcter nacional xinès s'assemblava al de la Il·lustració en el fet que apreciava l'harmonia; també, que els xinesos buscaven a Occident el coneixement per adquirir saviesa, mentre que Occident va anar a la Xina a lluitar, enriquir-se i convertir els xinesos al cristianisme. Pel que fa al confucianisme, Russell va suggerir que potser caldria substituir-lo per creences més adequades als problemes que plantegen els temps moderns (Ogden, “Sage in the Inkpot”).

me xinès a relegar a un segon pla —diu Du— figures cabdals del confucianisme, com ara Mencí, Dong Zhongshu, Zhu Xi i Wang Yangming; per contra, mostra predilecció per pensadors confucianistes considerats materialistes, posem per cas, Xunzi, Wang Chong, Zhang Zai i Wang Fuzhi.

Els debats intel·lectuals, però, continuen centrant-se en la qüestió de si el confucianisme està interessat a avaluar el paper històric de Confuci o bé a definir la línia adequada del llegat cultural per a la Xina socialista. Du Weiming,<sup>45</sup> en aquest sentit, posa l'exemple de Feng Youlan, el qual, quan aborda el problema de la transmissió del llegat filosòfic xinès —sobre la base de la teoria de “l'herència abstracta” com a guia per apropiar-se les idees importants del passat—, proposa: (a) usar convenientment les expressions lingüístiques antigues —com fa Mao en els seus poemes escrits a l'estil dels *ci* de la dinastia Song—, (b) intentar la vinculació amb els temes filosòfics del passat —com fa Mao a “Sobre la pràctica” i “Sobre la contradicció”<sup>46</sup>—, (c) adoptar de manera al·legòrica històries dels textos filosòfics clàssics —com fa Mao amb el relat “el vell boig que va treure les muntanyes” que apareix al *Liezi*<sup>47</sup>—, i (d) aprofitar les experiències del passat per aplicar-les al present —com fa Mao en aplicar creativament les antigues estratègies militars. Per a Du, malgrat l'aparent negació total del confucianisme, Mao era ambivalent pel que fa al llegat confucianista. Si bé va atacar contínuament l'elitisme intel·lectual, l'escolasticisme acadèmic i el coneixement sense base experimental, Mao no va ser sistemàticament crític amb el confucianisme en si mateix, ni hi ha evidència que volgués eradicar la influència confucianista del seu pensament —Du fa referència a una conversa informal l'Any Nou xinès de 1964 en què Mao lamenta que el “corrent principal” (*zhu liu* 主流) del confucianisme s'hagi perdut i diu que no s'ha desaprofitar el llegat confucianista.

45. Tu Wei-ming, “Confucianism”, 265, 275–76.

46. Mao Tse-tung, “On Practice”; íd., “On Contradiction”.

47. Mao Tse-tung, “Foolish Old Man”.



De fet, Du Weiming,<sup>48</sup> en la seva anàlisi de la tercera època del “Camí confucianista”, assenyalava dos moments clau en la història del PCX —principal beneficiari, segons ell, del moviment nacionalista i anticonfucianista que es va convertir en poderós corrent intel·lectual a partir de la dècada de 1920— que, inopinadament, van afavorir el confucianisme. D’una banda, la determinació del PCX a desenvolupar una ideologia autòctona en forma de marxisme sinitzat per lluitar contra l’imperialisme i el capitalisme burgès va obrir un espai cultural perquè els valors confucianistes tinguessin un paper significatiu en el socialisme xinès. D’altra banda, el col·lapse de l’ordre públic i la destrucció del teixit moral de la societat a què va portar la Revolució Cultural van provocar un rebuig envers el maoisme que, de retruc, va fer créixer el confucianisme a la Xina fins, segurament, al seu punt més alt en el segle xx.

Per la seva banda, Levenson, el qual es preguntava si la seva tesi que el llegat confucianista era ja una peça de museu podia ser compatible amb les campanyes anticonfucianistes de la Revolució Cultural, va haver d’acceptar —diu Du— que el simbolisme confucianista era rellevant per a la cultura política xinesa contemporània.<sup>49</sup>

Finalment, per resseguir l’evolució del nou confucianisme, servirà el resum que fa Makeham dels factors principals que contribuïren a crear el clima apropiat perquè aquest moviment emergís a “la Xina cultural” —a la RPX, segons aquest autor, no s’articulava la noció de nou confucianisme fins a mitjan dècada de 1980—. <sup>50</sup> Els factors en qüestió són els següents:

(a) La publicació de diferents treballs seminals de la segona generació de nous confucianistes a començaments de la dècada de 1960 i fins a principis de la dècada de 1980. (b) L’impacte de les morts de Tang Junyi, el 1978, i

---

48. Tu Weiming, “Confucian Way”, 293–94.

49. Joseph R. Levenson (“Communist China”, 10–11) diu que la Revolució Cultural va ser una revenja contra el passat i contra Occident, contra el confucianisme i contra el cosmopolitisme. El provincianisme dels revolucionaris culturals, diu Levenson, era també una mostra de solitud, un aïllar-se del passat i del món contemporani que els envoltava; ara bé, l’eslògan “reformem l’Òpera de Pequín” —un dels de la Revolució Cultural—, tot i que reivindicava el teatre modern en detriment del tradicional, implícitament defensava el teatre xinès, no l’occidental.

50. Makeham, “Retrospective Creation”, 33–34.

de Xu Fuguan, el 1982. (c) Les taules rodones organitzades a Taipei per l'Associació Xina Fòrum (Zhongguo luntanshe 中國論壇社), el 1982, sobre “el nou confucianisme i la modernització de la Xina”. (d) La conferència sobre neoconfucianisme organitzada el 1981 a Hangzhou. (e) La conferència sobre Zhu Xi organitzada a Hawaii el 1982. (f) La participació, el 1982, de vuit prominents acadèmics xinesos en el pla del Govern de Singapur per introduir l'ètica confucianista a l'ensenyament secundari.<sup>51</sup> (g) La creació de la Fundació Confuci el 1984 a Pequín.<sup>52</sup> (h) Les conferències que imparteix Du Weiming a la RPX a finals de la dècada de 1970 i a principis de la de 1980. (i) “La febre per la cultura”, a mitjan dècada de 1980, a la RPX. (j) El suport del Govern xinès, el 1986, a la recerca sobre el nou confucianisme, com a factor immediat. De 1985 a 1992, molta tasca de recerca es va dirigir a identificar els pensadors nous confucianistes.<sup>53</sup>

## 2.1. Les aportacions dels nous confucianistes al segle xx

A continuació analitzarem amb cert detall les aportacions fonamentals dels pensadors —els de les tres generacions de nous confucianistes que apareixen a la taula 1— que en el decurs del segle xx van configurant un discurs confucianista; el que, com ja sabem, a la dècada de 1980 es consolidarà definitivament com a nou confucianisme.

51. Per a detalls, v. supra II.3.

52. També, el 1984 i a Pequín, s'obre un Institut de Cultura Xinesa, amb Liang Shuming de president i Tang Yijie de director.

53. V. supra I, n. 10. La marxista va ser la metodologia principal de treball, però no l'única; Fang Keli va expressar amb la màxima “comprensió congenial, avaluació objectiva i judici imparcial” (citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 426) l'esperit que havia de guiar aquella recerca.

### 2.1.1. La primera generació (1921–1949)

El període de la primera generació de pensadors nous confucianistes coincideix amb la història pregovernamental del PCX.

El moviment nou confucianista va néixer a la Universitat de Pequín, on aleshores eren professors Liang Shuming, Xiong Shili, He Lin i Qian Mu —Zhang Zunmai i Feng Youlan ho eren a la Universitat Qinghua—. Aquesta generació emprèn la tasca de donar una formulació moderna a la filosofia confucianista. Tot i expressar les seves diferències amb el marxisme, aquests pensadors no es van divorciar del moviment comunista xinès. Tant Liang —creador d'una filosofia de la història contrària tant al materialisme històric com a la historiografia xinesa tradicional— com Xiong —redissenyador de la metafísica confucianista— tenien una bona relació amb els comunistes.

A contracorrent de la tendència majoritària entre els intel·lectuals xinesos —és a dir, rebutjar tot el que venia del passat i importar, a gran escala i com més de pressa millor, la cultura occidental—, aquesta primera generació de filòsofs confucianistes moderns va respondre creativament a la Il·lustració occidental bo i representant la metafísica, l'estètica, l'ètica, la política i l'epistemologia confucianistes sota una nova perspectiva. Tal i com diu Du Weiming,<sup>54</sup> per a ells, l'occidentalització de la cultura xinesa no fou una lamentable intrusió, sinó un repte benvingut, i el resultat cumulatiu del seu treball acadèmic va ser una autoconsciència crítica col·lectiva que va reivindicar un espai públic per al discurs confucianista.

### Liang Shuming

En l'esmentat context de rebuig generalitzat del passat, Liang Shuming va ser el primer a defensar el llegat filosòfic xinès. És més, estava convençut que la

---

54. Tu Weiming, *Global Significance*, xi-xii.

forma de vida occidental fracassaria, que la cultura xinesa tornaria a brillar i que un dia la humanitat redescobriria i adoptaria les doctrines de Confuci.

El 1921 Liang va publicar *Les cultures d'orient i d'occident i les seves filosofies*, una obra que va polaritzar els posicionaments dels intel·lectuals xinesos i que es considera el punt d'inici del nou confucianisme. Aquest llibre classifica les cultures sobre la base de la satisfacció dels desitjos individuals, davant la qual diferencia tres actituds: l'occidental, la xinesa i l'índia. Segons l'anàlisi de Liang, la cultura occidental busca desesperadament la satisfacció total dels desitjos individuals; la xinesa en busca una satisfacció equilibrada, i l'índia aspira a la supressió del jo i els seus desitjos. Aquestes tres actituds diferents davant la vida corresponen a tres estadis evolutius de la humanitat —tot i la seva formació budista, Liang veu la història com una evolució progressiva i lineal en etapes que imposa la necessitat dialèctica i que es reflecteixen en les cultures del món—. (a) La perspectiva de la cultura occidental és la de nivell inferior; el punt de partida de la seva actitud davant la vida és la solució dels problemes materials per mitjà de la raó. (b) Per a la cultura xinesa, per contra, el punt de partida és descobrir la seva vida interior, i per donar resposta a aquests temes usa la intuïció. (c) A l'Índia, el punt de partida és la substància sense vida, i per resoldre els seus problemes es val de la sensació.

La cultura occidental —teoritza Liang—, com que representa el primer estadi de l'evolució de la humanitat, serà desbancada pels estadis més avançats; és a dir, les cultures xinesa i índia. En concret, la cultura xinesa està destinada a ocupar el lloc de la cultura occidental. Els problemes moderns de la civilització xinesa deriven de la precocitat de la seva cultura, ja que la Xina es caracteritza per assolir molt aviat la maduresa a través de la racionalitat;<sup>55</sup> va passar al segon estadi de la història —el que es basa en la intuïció— en el transcurs del primer tram de l'evolució humana —el de la satisfacció dels desitjos materials, en què es troba ara la cultura occidental.

---

55. Per racionalitat (*lixing* 理性), Liang Shuming entén la “bona consciència” (*liangzhi* 良知) de Wang Yangming, no la raó científica.

Davant les tres actituds que representen les cultures que examina, Liang es planteja què cal acceptar i què rebutjar. La seva resposta és que cal: (a) descartar absolutament l'actitud índia; (b) acceptar el conjunt de la cultura occidental, tot modificant l'actitud que ha tingut en el món, i (c) recuperar de manera crítica l'actitud xinesa.<sup>56</sup> No cal dir que aquestes opinions eren molt diferents a les que expressaven la immensa majoria d'intel·lectuals del moviment del Quatre de Maig.

Liang parla breument també de l'evolució del socialisme.<sup>57</sup> Diu que canviar la vida, que és l'objectiu de la reforma social, no consisteix només a crear més benestar, sinó que és sobretot trobar una nova via per a l'existència que no sigui buscar la sacietat. Això suposa “una revolució de la mentalitat, la qual abandona els camins de la tradició occidental per prendre la direcció cap a l'Orient”. Liang parla del concepte de la vida en el socialisme de cogestió o *socialisme gremial*,<sup>58</sup> en el qual veu una actitud xinesa que és a punt de substituir l'actitud occidental.

En definitiva, el nucli del discurs de Liang és que, mentre el món occidental busca la satisfacció extrema dels desitjos i l'objectiu de la civilització índia és la destrucció del jo i els desitjos, la Xina ocupa una posició d'equilibri. Així, la futura cultura del món ha de ser, degudament actualitzada, xinesa. Això no obstant, Liang valorava la cultura occidental i estava a favor de conèixer-la en profunditat, si bé considerava que la cultura xinesa era immortal, l'esperit de la qual s'havia de preservar, i que la salvació de la Xina mai no podia venir de la imposició de sistemes polítics i econòmics forans.

L'ideal de Liang d'una nova societat tenia les característiques següents: (a) un desenvolupament econòmic en què l'agricultura seria prioritària, però també es desenvoluparia la indústria; (b) el món rural tindria més importància que les ciutats, però en un ambient de cooperació i no d'antagonisme; (c) el subjecte del desenvolupament seria la gent, és a dir, cultura i societat hu-

56. Liang Shuming, *Cultures d'Orient et d'Occident*, 237.

57. *Ibid.*, 216–17.

58. Comenta el darrer capítol del llibre *The Guild State, its Principles and Possibilities*, de G. R. Stirling Taylor (1872–1939).

manístiques; (d) l'ètica de la societat seria equidistant dels dos extrems negatius que són l'individualisme egoista i el col·lectivisme opressiu; (e) política, economia i educació s'unificarien i actuarien de manera harmònica, i (f) l'ordre social seria producte de la raó i no de la força.<sup>59</sup>

Per als nous confucianistes, Liang Shuming també és un símbol de l'intel·lectual que no s'acovardeix davant el poder absolut. El 1938, després de la invasió japonesa, Liang havia estat a Yan'an per intentar entendre els comunistes, i va mantenir vuit converses amb Mao Zedong; creia que el socialisme era necessari per arribar a la democràcia.<sup>60</sup> El 1946 va tornar a Yan'an per exposar a Mao els seus punts de vista; els següents: (a) calia conèixer la Xina tradicional i no seguir fil per randa el pensament i els models estrangers, i (b) calia una dictadura de partit únic que donés estabilitat per construir la nova Xina. Després de 1949, Liang es va quedar a la RPX i va defensar els seus punts de vista davant Mao, el qual va criticar, però també adular. De fet, va acceptar el règim maoista i continuà sent membre del Comitè Nacional de la Conferència Consultiva Política del Poble Xinès (CCPPX), on el 1953 va tenir una dura discussió amb Mao sobre polítiques agràries.<sup>61</sup> Durant la Revolució Cultural fou humiliat pels guàrdies rojos i li van cremar la valuosa biblioteca.

59. Citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 70–71.

60. Per conèixer en detall les converses entre Mao Zedong i Liang Shuming a Yan'an, v. Alitto, *Last Confucian*, 279–319.

61. Mao Zedong, a la 27.<sup>a</sup> sessió del Consell del Govern Popular Central (Pequín, 16-18/9/-1953), critica durament Liang Shuming; el titlla de reaccionari i rebutja la seva petició de ser considerat "progressista o revolucionari", i desqualifica les seves idees (a) de construir un país de forma planificada, "molt propera a la nova democràcia o socialisme", (b) que no hi ha classes a la Xina, (c) que el problema de la Xina rau en un "desajustament cultural" i (d) que necessita un govern transparent i no partidista. Mao diu que Liang, en negar que la Xina sigui un país semi-colonial i semifeudal, "fa el joc a l'imperialisme i al feudalisme"; l'acusa, així mateix, de no haver-se oposat mai a Chiang Kai-shek ni col·laborar amb el PCX, i diu que és un "intrigant ambiciós i hipòcrita que fingeix desinterès pels càrrecs oficials" (Mao Tse-tung, "Criticism of Liang Shuming", 122–25). Per altra banda, és molt interessant la crítica de Mao a Liang a través de la condemna a Confuci: "A parer meu, els defectes de Confuci són que no és demòcrata i que no té esperit d'autocrítica; els mateixos defectes que té el Sr. Liang". Diu Mao que l'escola de Confuci "va estar plena tres vegades i buida tres més" [aquesta citació, extreta dels *Assaigs crítics* de Wang Chong, fa referència a l'escola de Shaozheng Mao, a la qual sovint anaven els deixebles de Confuci per escoltar-lo, de tal manera que, aquesta s'omplia mentre que la de Confuci es buidava]

Segons Bresciani,<sup>62</sup> Liang comparteix les creences bàsiques següents del confucianisme: la doctrina de Mencí sobre la bondat de la naturalesa humana, la del jo moral o consciència (*liangzhi*) de Wang Yangming, la necessitat de d'autoreflexió i el conreu moral com a mitjans per a l'avenç moral i el desenvolupament epistemològic, i la importància de la unitat del coneixement i l'acció.

□ Trobem en Liang Shuming elements clau del nou confucianisme, alguns dels quals seran consubstancials amb el discurs d'aquest moviment: (1) defensa del llegat filosòfic xinès tradicional i la seva continuïtat històrica; (2) convenciment de la superioritat de la cultura xinesa, però respecte als valors d'altres cultures; (3) l'harmonia com a element bàsic i propi de la cultura xinesa i el confucianisme; (4) la modernització de la Xina sobre la base dels valors confucianistes, bo i aprofitant, degudament adaptat, tot el que es consideri útil d'altres cultures, especialment la ciència occidental; (5) l'ordre social ha de ser producte de la raó i no de la força, i sense copiar models forans; (6) el pensament confucianista aporta solucions als problemes que es plantegen en àmbit mundial.

## Ma Yifu

Erudit en les cultures occidentals i orientals, Ma Yifu es va sentir atret pels ideals socialistes de llibertat, igualtat i fraternitat universal.<sup>63</sup> Després de 1911,

---

i que Confuci "va executar Shaozheng Mao al cap de tres mesos d'assumir el poder, cosa que el converteix en una mena de dèspota que put a feixisme" [Mao Zedong recull el fet que explica el *Xunzi* segons el qual Confuci, quan fou ministre de Justícia de l'estat de Lu, va fer executar Shaozheng Mao]. "Espero, i seria molt satisfactori, que els meus amics i, en particular, el Sr. Liang no seguissin l'exemple de Confuci" (ibíd., 127).

62. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 82.

63. Segons Bresciani (ibíd., 89n10), Ma Yifu és el primer que introdueix, el 1905, *El capital* de Marx a la Xina; concretament, dos exemplars: un en anglès, comprat a St. Louis (EUA) i que regala a Xie Wuliang, i un altre en alemany, comprat a Berlín i que lliura a la biblioteca municipal de Shanghai.

això no obstant, es va adonar que l'aplicació dels paradigmes polítics occidentals no portaven aquests ideals i va decidir que el que necessitava la Xina era redescobrir les seves arrels espirituals, ja que tots els seus mals venien d'ignorar els valors essencials de la seva cultura.

Després d'anys d'estudi del taoisme i el budisme, comença a buscar aquests valors en els clàssics confucianistes i en els comentaris que en va fer el neoconfucianisme Song. El resultat va ser la “teoria de les sis arts”; la síntesi del seu pensament. Per a Ma, “les sis arts” són l'essència de la cultura xinesa —les sis branques del saber que recullen els *Sis Clàssics* i altres textos confucianistes<sup>64</sup>—, en les quals s'origina tot el coneixement, fins i tot, l'occidental —segons Ma, tot el que hi ha de bo a la tradició cultural occidental, que sintetitza en la tríada *zhen* 真 (vertader), *shan* 善 (bo), *mei* 美 (bell), era ja també present, si més no en essència, a la cultura xinesa.

Com a neoconfucianista seguidor de Wang Yangming, Ma Yifu creu que les sis arts abasten tot el saber de la humanitat i són importants no perquè siguin una creació dels savis de l'antiguitat, sinó perquè la seva essència prové del jo moral i la seva saviesa deriva de la naturalesa humana (*xing* 性). El valor dels clàssics confucianistes rau en el fet que recullen i transmeten allò que els savis han comprès. Aquest procés de comprensió de la ment es produeix en cada ésser humà, i encara continua en les ments de la gent d'avui en dia. Qualsevol ensenyança que provingui del passat no val res si no es descobreix en l'interior de cadascú i no s'incorpora al comportament d'un mateix. L'essència de les sis arts consisteix en uns valors innats que existeixen en la part més profunda del cor de l'ésser humà —el principal dels quals és la virtut del *ren* 仁— Per tant, conèixer no és altra cosa que esforçar-se per compren-

---

64. Els *Sis Clàssics* (*Liujing* 六經), o els textos de les “sis arts” (*Liuyi* 六藝), són: el *Shujing* 書經 (*Clàssic dels documents*), que tracta dels fets reals; el *Shijing* 詩經 (*Clàssic de la poesia*), que tracta dels desitjos i la voluntat; el *Yijing* 易經 (*Clàssic dels canvis*), que tracta de la metafísica *yin/yang*; el *Liji* 禮記 (*Registre dels ritus*), que tracta del comportament; el *Yuejing* 樂經 (*Clàssic de la música*), que tracta de l'harmonia, i el *Chunqiu* 春秋 (*Annals de primaveres i tardors*), que tracta dels deures.



dre i desenvolupar el jo intern, i descobrir i recuperar la pròpia naturalesa (*xing*).

La recerca filosòfica de Ma Yi, com a sistema de pensament neoconfucianista, té en compte la metafísica i l'epistemologia, però amb una preocupació constant per la conducta humana; és una filosofia ètica. Tot i que no està estructurat a la manera occidental o formulat en termes kantians o hegelians, el sistema de Ma és substancialment igual a la metafísica ètica de Xiong Shili, Mou Zongsan o Tang Junyi. Ara bé, aquest sistema presenta també els postulats del nou confucianisme, els quals, segons Bresciani,<sup>65</sup> són els següents: (a) el confucianisme és l'eix i l'ortodòxia de la cultura xinesa; (b) l'ètica és la prioritat de coneixement, i l'intel·lectual té la missió d'explicar-la; (c) la cultura xinesa ha d'absorbir el coneixement occidental, i s'hi ha d'amalgamar, i (d) la cultura xinesa ha de desenvolupar el coneixement científic, però ha de combatre el cientisme.

□ Són elements clau del pensament de Ma Yifu en el discurs nou confucianista els postulats següents: (1) la “doctrina de les sis arts”, de valor universal, és l'essència de la cultura xinesa; (2) la filosofia ha de ser sobretot ètica, qualsevol ensenyança s'ha de descobrir en cadascú i incorporar-la al comportament propi; (3) la Xina ha de redescobrir les seves arrels espirituals; (4) la Xina està qualificada per ser líder cultural del món.

## Xiong Shili

Xiong Shili és un dels pensadors amb més responsabilitat sobre la construcció del discurs nou confucianista.<sup>66</sup> Els nous confucianistes actuals consideren el sistema filosòfic de Xiong la síntesi suprema de tota la tradició confuci-

65. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 112.

66. La seva filosofia abasta les tres generacions de nous confucianistes —v. supra taula 1, l'ombrejat de color rosat.

anista —si bé titllen les seves teories posteriors a 1949 d'interpretacions arbitràries dels clàssics—; la va reformular bo i creant un sistema estructurat i interconnectat d'epistemologia, ontologia, cosmologia, antropologia filosòfica i ètica.

Xiong va construir el sistema metafísic del moviment nou confucianista, el nucli del qual és la unitat de la substància i la funció (*ti yong bu er* 體用不二). Defensa la intuïció com l'únic mètode adequat de coneixement filosòfic —un punt de vista tradicional xinès que compartien budistes, taoistes i molts neoconfucianistes—, en oposició a la racionalitat, la qual considera apta només per al coneixement científic. Així mateix, creu que el saber xinès —intuïció intel·lectual, coneixement de la naturalesa humana— és superior a l'occidental —racionalitat, coneixement científic—, i defensa el primer com a substància i el segon com a funció. En conseqüència, nega que la salvació de la Xina hagi de venir de l'exterior.

L'obra de la seva vida és *La nova doctrina de la mera consciència* (*xin weishi lun* 新唯識論), publicada el 1932, amb la qual Xiong abandona el budisme pel confucianisme.<sup>67</sup> Això el col·loca a contracorrent dels intel·lectuals d'una època en què es buscava la salvació de la Xina en nous camins del budisme o en altres ideologies importades.

El pensament ètic de Xiong es correspon amb la fórmula tradicional confucianista de “savi per dins, rei per fora”.<sup>68</sup> Indica, alhora, la construcció del propi jo moral, controlant les pròpies passions i assolint la maduresa moral i la saviesa dels antics, combinat amb la participació activa en la vida social i política. Quan aplica la seva doctrina ètica a la vida social i política (“rei per fora”), Xiong dona preeminència total al “savi per dins”; és a dir, la maduresa ètica personal és la condició necessària per a l'activitat social legítima. El seu programa pràctic consta dels cinc punts següents: (a) el naci-

67. La de la “mera consciència” o “només la ment” —del sànscrit *vijñapti-mātratā*; en xinès, *weishi* 唯識— és una teoria budista que critica els problemes que generen les activitats de la consciència. És uns dels components principals del pensament de l'escola *yogācāra*.

68. V. *neisheng waiwang* al glossari ideològic.

onalisme i el socialisme democràtic; (b) el desenvolupament de la ciència; (c) la construcció espiritual i cultural de la nació, com a prioritat; (d) el confucianisme i els *Sis Clàssics*, com la font de la cultura xinesa i els fonaments del destí de la nació, i (e) l'esperit autèntic del confucianisme —el que es manifesta, després de Confuci, en Menci, Dong Zhongshu i els filòsofs neoconfucianistes de les dinasties Song i Ming.<sup>69</sup>

Després de 1949, Xiong va mirar de reelaborar, sense èxit, el seu pensament en el marc del materialisme dialèctic.<sup>70</sup> Aquests canvis es reflecteixen en el llibre de 1956 titulat *Yuan ru* 原儒 (Investigació sobre el confucianisme). Xiong diu aquí que el veritable ideal eticosocial de Confuci —formulat al *Yijing* (el “savi per dins”) i al *Chunqiu* (el “rei per fora”), però que la destrucció dels clàssics a la dinastia Qin i la seva reelaboració a la Han l'eliminen, i converteixen la doctrina confucianista en un instrument al servei de l'autoritarisme— és la supressió del monopoli del poder i de la propietat privada, i la participació de tothom en l'activitat política i econòmica. En la mateixa obra, Xiong divideix la història del confucianisme en només dues escoles: la del “gran camí” (*dadao xuepai* 大道學派) i la del “petit benestar” (*xiaokang xuepai* 小康學派). La doctrina de la primera es basa en el *Liyun datong*,<sup>71</sup> i defensa la democràcia, el socialisme i el comunisme; la segona, per contra, el feudalisme, la propietat privada i l'absolutisme. Xiong conclou que, a la història de la Xina, han seguit la doctrina *dadao* els emperadors Yao i Shun, i després d'ells, només Confuci —i aquest a partir dels 50 anys, ja que fins aleshores era seguidor de la doctrina *xiaokang*—. Tot i la manipulació dels seus deixebles i seguidors, Xiong diu que els *Sis Clàssics* encara traspuen els ideals del Confuci madur, en els quals pot trobar-se la confirmació de la ma-

69. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 132–33.

70. *Ibid.*, 133–36.

71. V. supra I, n. 46, i *datong shehui* al glossari ideològic. Com molts altres intel·lectuals de la seva generació, Xiong Shili també creia en la utopia de la “gran unitat”, “gran harmonia”, etc. — Laurence G. Thompson (*Ta T'ung Shu*, 29–30) recull fins a tretze traduccions a l'anglès del terme *datong*.

joria de polítiques que va dur a terme Mao Zedong a principis de la dècada de 1950. Així, segons Xiong, Confuci va ser el precursor del maoisme.

Aquests aspectes del pensament de Xiong —i d’altres, com ara, que els rituals Zhou havien dissenyat el millor sistema de govern mai concebut— han estat pràcticament ignorats pels estudiosos contemporanis.<sup>72</sup>

□ Les aportacions de Xiong Shili al discurs nou confucianista són cabdals: (1) construeix tot un sistema metafísic per al nou confucianisme; (2) reforça els arguments a favor de salvar la Xina a partir de les fonts pròpies del seu saber —intuïció intel·lectual, coneixement de la naturalesa humana—; (3) com a defensor de la superioritat de la cultura xinesa, li atorga el paper de substància, i a l’occidental —racionalitat, ciència—, el de funció; (4) la maduresa ètica personal ha de ser la condició necessària per a l’activitat social; (5) la seva ideologia política inclou el nacionalisme i el socialisme democràtic; (6) el confucianisme, entès només a través de la praxi; (7) introdueix la dimensió religiosa del confucianisme, harmonitza budisme i confucianisme per fer front a la cultura occidental.

### Zhang Junmai

Signant del *Manifest per la cultura xinesa* de 1958, Zhang Junmai és un dels filòsofs que va donar al nou confucianisme la seva orientació bàsica. Defineix la seva filosofia —una combinació de la metafísica kantiana i hegeliana, i el pensament neoconfucianista— com a *idealisme realista* (*weishi de weixin-zhuyi* 唯實唯心主義). Critica pensadors com ara Hu Shi perquè diu que importen la cultura occidental de l’època de la Il·lustració. Assenyala la separació de coneixement i moral com el gran error de la cultura europea moderna. Segons Zhang, el nucli de la moral humana ha de ser el *cheng* 誠,

72. Liu Shu-hsien, “Neo-Confucian Philosophy”, 364.

concepte central de l'ètica confucianista que fa referència a l'actitud individual d'escoltar —o potser seria més precís dir auscultar— amb sinceritat la moral interior, la qual es manifesta exteriorment amb la personalitat i el comportament en la família, en la vida social i en l'activitat política.

Per a Zhang, el confucianisme és la columna vertebral de la cultura xinesa, i el neoconfucianisme Song,<sup>73</sup> la seva filosofia fonamental, la qual s'ha de recuperar. En suscitar el debat ciència versus metafísica, Zhang va donar al discurs nou confucianista la seva dimensió metafísica, heretada del neoconfucianisme. Va circumscriure el conflicte entre ciència i filosofia, empirisme i racionalisme, a l'antiga confrontació entre el pensament Han (*Hanxue* 漢學) i el pensament Song (*Songxue* 宋學) o neoconfucianisme.<sup>74</sup> Advertia el pensament Han en el cientisme del moviment del Quatre de Maig —tant els liberals, com ara Hu Shi, com els marxistes, com ara Chen Duxiu i Li Dazhao, consideraven la ciència un sistema de coneixement capaç d'abastar tota la realitat; també les lleis del desenvolupament social—, el qual considerava una de les causes de la degeneració moral i l'oportunisme polític; per contra, deia que la metafísica havia de ser la base d'una autèntica filosofia de la vida.<sup>75</sup>

Zhang Junmai és també important per al discurs nou confucianista perquè va definir —influït per la perspectiva constitucionalista i antirevolucionària de Liang Qichao— la implicació política de les doctrines confucianistes bo i aportant al moviment un ideal polític ben concret: l'establiment d'un

---

73. Segons Zhang Junmai, els elements principals del pensament neoconfucianista són: (a) la doctrina de la tradició ortodoxa o *daotong*, que va fundar Han Yu; (b) el realisme epistemològic, en oposició a la doctrina budista segons la qual tot és il·lusió, i (c) el jo moral, com l'essència de la naturalesa humana (citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 162).

74. V. *Hanxue* al glossari ideològic.

75. Els científics consideraven Zhang Junmai i el seus seguidors enemics de la ciència, el progrés i la democràcia; per això els anomenaven despectivament “metafísicuers” (*xuanxue gui* 玄學鬼). Així el tracta també Mao Zedong el 1940 en referència a la *Carta oberta al Sr. Mao Zedong* que Zhang havia publicat dos anys abans i en què demanava la supressió de les unitats de l'exèrcit controlades pel PCX a la guerra contra els japonesos. Mao també qualifica de “reaccionàries” les activitats de Zhang en l'àmbit de la cultura, i de “faula” l'afirmació que el comunisme no s'adiu a les condicions nacionals de la Xina (Mao Tse-tung, “New Democracy”, 377).

govern democràtic a la Xina.<sup>76</sup> Seguint Hegel, Zhang argumentava que la nació era una entitat espiritual formada per la suma de les ments dels seus ciutadans i que la llibertat de cadascun d'ells es realitzava en la seva pertinença a la nació. La feblesa crònica de la Xina es devia, segons Zhang, al fet que durant milers d'anys l'individu havia estat esclau del poder absolut —tant polític com patern—; així, només la llibertat d'expressió individual asseguraria la fortalesa de la nació.

Després de la Segona Guerra Mundial, el govern nacionalista xinès va encarregar a Zhang un esborrany de la Constitució de la República de la Xina, la qual fou promulgada el 1946. La guerra civil, però, va fer que només es pogués aplicar a Taiwan, on va estar vigent més de quaranta anys. Zhang estava convençut que el govern ideal vindria de la unió del “govern per la virtut” i del “govern sota l'imperi de la llei” i que l'èxit d'aquesta unió només s'assoliria amb una nova filosofia política que caldria inculcar a través del sistema educatiu.

Zhang va crear l'anomenada “teoria funcional de la societat” (*shehui hanbian shuo* 社會函變說), segons la qual —i a diferència del pensament social marxista que situa l'estructura econòmica com a determinant de tots els aspectes de la vida social—, la política, el dret i l'economia tenen la mateixa importància, mútua influència i desenvolupament concomitant. Del materialisme dialèctic, Zhang diu que és lògic quan descriu els fenòmens naturals, però inversemblant quan s'aplica als processos socials i polítics, ja que l'evolució social no és independent dels valors humans ni de les perspectives sobre la vida. Precisament, per a Zhang, el sistema de valors tradicionals confucianistes ha de ser la base de tota veritable renovació política i econòmica.

---

76. Per a Zhang, hi ha tres etapes en la lluita de la humanitat cap a un sistema polític perfecte: la primera va ser la democràcia constitucional que es va assolir amb la Constitució americana del segle XVIII, fruit de l'individualisme anglosaxó; la segona, la Revolució Francesa, que va assegurar la llibertat i el poder del poble, al segle XIX, i la tercera, la Constitució de Weimar —la qual Zhang considerava gairebé perfecta—, fruit de la revolució social del segle XX (citada a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 150).

Zhang sempre va ser partidari de la democràcia política. Arran de l'establiment de dictadures a diferents països a la dècada de 1930, però, va introduir alguns canvis de caire socialista —com ara l'economia planificada— a la seva ideologia política, i la va anomenar “democràcia revisada” (*xiuzheng de minzhu zhengzhi* 修正的民主政治). Després de 1949, s'exilia a l'Índia i el 1952 s'estableix definitivament als Estats Units, on es dedica de ple als dos objectius principals de la seva vida: promoure la renaixença del confucianisme i l'harmonització dels pensaments xinès i occidental.

Zhang Junmai exposa aquestes idees a *The Development of Neo-Confucian Thought*.<sup>77</sup> En el pròleg, diu que aquesta obra té dues finalitats.<sup>78</sup> En primer lloc, vol reexaminar la matèria anomenada “estudis xinesos” que s'estudia a Occident, ja que, segons ell, “la mera existència d'aquest estrany mot que es diu *sinologia* ja suggereix un examen *post mortem* d'una cultura que, de dir dels intel·lectuals occidentals, en l'actualitat no té cap mena de vitalitat pràctica”. En segon lloc, vol respondre a la qüestió de si el comunisme ha desbancat el pensament i la manera de viure tradicionals de la Xina. Sobre això, Zhang, si bé admet que el comunisme ha tingut un impacte decisiu en els àmbits polític i econòmic, creu que influirà poc en l'estructura del pensament xinès; per contra, preveu que es transmutarà en quelcom diferent al que era en origen occidental. Segons Zhang, una ideologia tan heterodoxa com és el comunisme va guanyar adeptes a la Xina només perquè el pensament occidental no va tenir l'èxit que hauria d'haver tingut si els pensadors xinesos no haguessin conegut les institucions democràtiques i els avenços de la ciència de bracet de l'agressió imperialista. Una resposta positiva de la societat xinesa, tal com va succeir en el seu moment amb el budisme,

---

77. Amb els dos volums, publicats el 1957 i 1962, de *The Development of Neo-Confucian Thought*, Zhang Junmai va contribuir considerablement a la difusió internacional del confucianisme i, alhora, va ser el primer a traduir a l'anglès molts fragments dels pensadors neoconfucianistes; una contribució decisiva, per autoritzada, a l'estandardització dels termes clau del confucianisme. Anterior a aquesta obra, només existia en anglès *A History of Chinese Philosophy*; la traducció de Derk Bodde de 1937 i 1953 dels dos volums de l'obra de Feng Youlan *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, de 1931 i 1934. Zhang considera que l'obra de Feng no complia la funció de donar a conèixer el confucianisme al món occidental, per això va escriure la seva.

78. Chang, *Neo-Confucian Thought*, 1:7–11.

a l'ortodòxia del pensament occidental —expressada en la recerca sistemàtica de la natura, els ideals de llibertat, igualtat, integritat i dignitat de l'individu i el sentit democràtic— provocaria una ràpida desintegració del comunisme a la Xina.

Zhang s'oposava igualment a l'occidentalització indiscriminada i a la preservació conservadora de la cultura tradicional; era partidari de la compartició “essència xinesa, funció occidental” (*zhongti xiyong xiyong* 中體西用).<sup>79</sup> Defensava, sobre aquesta base, que el discurs de la filosofia xinesa només seria lògic, coherent i clar si aprenia de la metodologia occidental i, alhora, que només amb el confucianisme com a base era possible expressar en un gran corrent les diferents doctrines i assolir l'estadi ideal del pensament xinès, és a dir, la realització pràctica en la vida real (*du xing* 篤行).

Zhang troba molts punts en comú en les cultures xinesa i occidental —per exemple, diu que l'escola del principi correspondria a l'empirisme occidental, i l'escola de la ment, al racionalisme<sup>80</sup>—, per això, veu possible poder-les harmonitzar i amalgamar per generar la cultura del futur. La seva doctrina dels drets humans —la formulació de la qual deriva de l'estudi de les doctrines polítiques del constitucionalisme occidental i es basa en el sistema de valors confucianistes de respecte i igualtat de totes les persones— és un exemple dels seus esforços per aconseguir l'harmonització. La Constitució de 1946 recull aquesta doctrina quan diu que la funció principal d'una constitució és definir els poders de l'estat i els límits de l'exercici d'aquests poders per protegir els drets dels ciutadans. La relació de drets que figura en la Constitució esmentada és: igualtat de drets per a tothom, dret a la propietat, llibertat d'expressió i de publicació, de creences i de reunió, i dret a participar en l'activitat política. També va intervenir decisivament en la creació de la Unesco, ja que estava convençut que tot esforç per dur a terme la democràcia a la Xina començava per l'educació. Tenia una visió sincrètica de la nova

79. V. *ti/yong* al glossari ideològic.

80. V. *lixue* i *xinxue* al glossari ideològic.



cultura que s'havia d'ensenyar als estudiants, la qual incloïa el coneixement occidental i la moral xinesa. Zhang defensava tornar al sistema educatiu neoconfucianista basat en l'esperit de les antigues acadèmies i l'absoluta necessitat que l'ensenyament fos independent de l'autoritat política.

□ Les aportacions de Zhang Junmai al discurs nou confucianista són, amb les de Liang Shuming, les que segurament més han definit l'orientació central del moviment. En síntesi, serien les següents: (1) el confucianisme és la columna vertebral de la cultura xinesa, i el neoconfucianisme, la seva filosofia fonamental i la que cal recuperar; (2) la metafísica és la base d'una autèntica filosofia de la vida; (3) importància preeminent de l'ètica, el nucli de la qual és la sinceritat; (4) harmonització en tots els àmbits de les cultures xinesa i occidental per tal de generar la cultura del futur; (5) la “teoria funcional de la societat” explica l'evolució de la societat, el motor de la qual serà un sistema de valors confucianistes; (6) una doctrina política que combina el govern per la virtut i el govern per l'imperi de la llei; (7) establiment d'un govern democràtic a la Xina de caire socialista, però sense dictadura ni col·lectivització de la propietat privada; (8) visió sincrètica de l'ensenyament, el qual inclouria la moral xinesa i el coneixement occidental, i seria independent del poder polític.

## Feng Youlan

Feng Youlan era un patriota que també va voler revifar la filosofia xinesa bo i reconstruint-ne el corrent principal —segons ell, el neoconfucianisme de Zhu Xi—, però comptant amb l'ajut de la filosofia occidental.

Amb aquesta intenció, Feng escriu l'obra *La nova filosofia del principi* (*Xin lixue* 新理學), publicada el 1939, i es converteix en pioner d'aquesta nova

filosofia confucianista.<sup>81</sup> La major part del contingut d'aquesta obra és manllevada de Plató, Aristòtil i altres autors occidentals, però també té alguns punts originals. Bresciani detalla els següents:<sup>82</sup> (a) per primera vegada en la tradició filosòfica platònica es fa un estudi dels *universals* valent-se tant de l'anàlisi lògica com de la intuïció; (b) infon nou contingut als conceptes tradicionals de la filosofia de Zhu Xi —per exemple, el binomi principi/energia (*li/qi*) del neoconfucianisme equival a universal/individual de la filosofia occidental<sup>83</sup>—; (c) crea una alternativa, dins la filosofia xinesa, a l'escola de la ment de Wang Yangming; (d) exposa les doctrines neorealistes nord-americanes —oposades a l'idealisme hegel·lià i al pragmatisme—, però amb aportacions pròpies, com ara el concepte de les *esferes espirituals*.<sup>84</sup>

La nova filosofia del principi pretén ser una evolució del neoconfucianisme que s'adigui amb el procés de modernització; Feng diu que l'ofereix com un nou desenvolupament de l'esperit de la filosofia xinesa inspirat en la tradició que varen crear els taoistes pre Qin, els místics Wei-Jin, els budistes Tang i els pensadors de la doctrina del principi Song-Ming.<sup>85</sup> Així, dóna significats nous als termes propis del pensament neoconfucianista per fer-los encaixar en la modernitat. Segons que explica Bresciani,<sup>86</sup> Feng creia que les enormes diferències entre la Xina i Occident no es devien al fet que eren cultures diferents, sinó al barem d'antiguitat i modernitat; a la Xina calia canviar el sistema econòmic i també el sistema moral perquè canviés la societat. I tenia un concepte precís de la modernitat. Va criticar severament els líders

---

81. En el nou confucianisme, la nova filosofia del principi —hereva de l'escola *lixue*— s'oposava a la nova filosofia de la ment —hereva de l'escola *xinxue*— que seguien, entre altres, Xiong Shili, Zhang Junmai i He Lin. V. *lixue* i *xinxue* al glossari ideològic.

82. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 205–6.

83. V. *li* i *qi* al glossari ideològic.

84. Segons Feng, el principi (*li*) és universal i objectiu, però el nivell de comprensió del principi que assoleix cada persona dependrà del seu grau d'introspecció. Aquesta comprensió individual de la realitat còsmica i de la vida és el que Feng anomena l'*esfera espiritual*, la qual té quatre nivells de creixement espiritual; d'inferior a superior, són: l'*esfera innocent*, l'*esfera utilitarista*, l'*esfera moral* i l'*esfera transcendent*. L'objectiu de la filosofia és ajudar l'individu a assolir els dos darrers nivells de coneixement esmentats; aleshores, aquest individu serà, respectivament, moralment perfecte (*xian* 賢) i savi (*sheng* 聖) (citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 192–94).

85. Fung Yu-lan, *Spirit of Chinese Philosophy*, 202–20.

86. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 189.

del moviment del Quatre de Maig amb arguments de caire marxista —tot i que abans de 1949 sempre va desaprovar el comunisme— per confondre modernització amb occidentalització, per no adonar-se que sense industrialització no podia haver-hi modernització política, social ni cultural, i per voler destruir la moral tradicional sencera sense veure que tota cultura té unes normes ètiques universals, independentment de les que estan vinculades a un sistema social i econòmic determinat, que són sempre vàlides.

A *Història de la filosofia xinesa*, Feng explica la història del pensament xinès, des del període de les Cent Escoles fins al segle XIX, segons el model occidental. Ja a la introducció,<sup>87</sup> planteja tres preguntes que diu que es fan totes les persones interessades —dóna per descomptat que s'entén que se les fan els occidentals— en la història del pensament xinès: quin és el caràcter i quines les aportacions de la filosofia xinesa?, li falta mètode? i, és cert que no té evolució? El 1949, Feng envia una carta a Mao en què li diu que, en el termini de cinc anys, reescriurà la *Història de la filosofia xinesa* per adaptar-la a la ideologia del materialisme dialèctic i històric.<sup>88</sup> Això va fer que passés per confident del règim comunista, però també va permetre que el discurs nou confucianista es fes per complex en incorporar elements del marxisme maoïsmes.

□ Per bé que l'adscripció de Feng Youlan al nou confucianisme ha estat controvertida —principalment, perquè ignora la doctrina de la ment i perquè es pot qüestionar la pervivència de l'esperit confucianista en un confucianisme transformat en filosofia sistemàtica i analitzable segons la lògica occidental<sup>89</sup>—, no hi ha dubte de l'impuls que les seves aportacions teòriques han

---

87. Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, 1:1.

88. Va trigar força més; el 1990 va acabar el setè i últim volum de *Zhongguo zhexue shi xin bian* 中國哲學史新編 (Nova història de la filosofia xinesa), en el qual, Feng Youlan critica durament Mao Zedong i conclou que mentre que el principi rector d'aquest és el conflicte, el del nou confucianisme és l'harmonia (v. Liu Shu-hsien, "Neo-Confucian Philosophy", 359).

89. Liu Shuxian (ibíd., 359–60), per exemple, diu que el pensament de Feng "és un sistema molt enginyós que pretén combinar idees antigues i modernes, occidentals i xineses; això no obs-

donat al desenvolupament del discurs nou confucianista. (1) Crea la nova filosofia del principi bo i transformant les idees del neoconfucianisme de Zhu Xi en conceptes lògics d'acord amb el model filosòfic occidental; (2) incorpora al neorealisme nord-americà conceptes propis, com ara el de les *esferes espirituals*; (3) assenyala la industrialització com el motor de tota modernització política, social o cultural a la Xina; (4) afirma que totes les cultures tenen unes normes ètiques universalment vàlides; (5) el seu relat materialista de la història de la filosofia xinesa aporta elements ideològics marxistes i maoistes al discurs nou confucianista.

## He Lin

He Lin, en oposició a la nova filosofia del principi (*xin lixue* 新理學) de Feng Youlan, va crear la nova filosofia de la ment (*xin xin xue* 新心學) —en efecte, Feng i He traslladaren al nou confucianisme la rivalitat entre racionalisme i idealisme que Zhu Xi i Lu Jiuyuan representaren en el neoconfucianisme—; un sistema fonamentalment neohegelià, resultant de combinar els pensaments de Hegel i Wang Yangming. He considerava que calia buscar un camí de trobada per a les tradicions filosòfiques xinesa i occidental, les quals, tot i que els seus pensadors sempre havien cercat i exposat les mateixes veritats últimes, s'havien desenvolupat de forma independent l'una de l'altra.

He Lin va treballar sempre per donar a conèixer el pensament occidental als seus compatriotes i va defensar les aportacions d'aquest pensament per perfeccionar i actualitzar el confucianisme. Critica, però, les tres actituds bàsiques que comunament s'han pres a la Xina envers la cultura occidental —les sintetitza Bresciani<sup>90</sup>—: (a) la defensa del postulat “substància xinesa, funció occidental”, (b) l'adhesió xovinista a la cultura tradicional xinesa i (c)

---

tant, no resol cap de les qüestions filosòfiques occidentals contemporànies ni tampoc copsa les idees més importants de la filosofia neoconfucianista”.

90. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 216–17.

l'occidentalització total. Critica la primera perquè és un plantejament fals, ja que considera que substància i funció són tot u; i les cultures, estructures orgàniques difícils de dividir. Proposa, al seu lloc, “enriquir substància amb substància i funció amb funció”; és a dir, la Xina ha de buscar l'ajut d'Occident per enriquir tant la seva substància com la seva funció. Les altres dues actituds es basen, segons He, en concepcions estretes de la cultura i ignoren l'espai que comparteixen totes les cultures; de fet, la substància no es altra cosa que el *dao* —per a He, el *dao* és la veritat sobre l'univers i la vida humana—, la cultura és una funció del *dao* i aquest és comú a la cultura occidental i la xinesa.

Inicialment, He va ser un simpatitzant del GMD que creia profundament en els “tres principis del poble” i considerava Chiang Kai-shek l'hereu de Sun Yat-sen. La seva actitud d'aleshores va ser repensar i reconstruir els valors confucianistes. Ja distanciat del Partit Nacionalista, però, a partir de 1949 i sense renunciar del tot al seu pensament filosòfic, va substituir l'idealisme pel materialisme i va escriure moltes obres de crítica de les filosofies occidentals des de la perspectiva marxista —si bé no es va afiliar al PCX fins al 1982.

El seu assaig “Rujia sixiang de xin kaizhan” 儒家思想的新開展 (Un nou desenvolupament del pensament confucianista), publicat el 1941 a la revista *Sixiang yu shidai* 思想與時代, és especialment important per al moviment nou confucianista, perquè hi apareix per primera vegada el terme *xin rujia* 新儒家 —també, *xin ruxue* 新儒學 i *xin ruzhe* 新儒者— per referir-se al desenvolupament modern del pensament confucianista. Després d'observar que aquest “s'ha d'adaptar a necessitats espirituals i un entorn cultural nou” i que es tracta “del més nou dels nous pensaments”, en el qual es pot aconseguir “la unitat del més antic i del més nou”,<sup>91</sup> diu:

---

91. He Lin, “Rujia sixiang”, 4.

En observar les tendències dels moviments culturals i de pensament moderns a la Xina, m'atreveixo a afirmar que el pensament nou confucianista en sentit ampli, o el nou desenvolupament del confucianisme, és el més important dels moviments intel·lectuals xinesos moderns. Són evidents els esforços que, tan se val l'àmbit que sigui —polític, social, acadèmic o cultural—, tothom fa per construir i desenvolupar el pensament nou confucianista. En l'àmbit de la vida, en l'actitud dins la societat, en els criteris morals de comportament individual, tothom s'esforça per assolir el caràcter propi d'un nou confucianista. La majoria posseeix un pensament confucianista, d'acord amb el qual es comporta, tot i no ser-ne conscient. Moltes persones en aparença s'oposen a les idees del confucianisme, però en el fons en són veritables representants i promotors. Que el pensament nou confucianista es desenvolupi de manera conscient i formal per convertir-se en un gran moviment, és només una qüestió de temps i d'estudi acadèmic.<sup>92</sup>

Aquest assaig vindria a ser un text precursor del *Manifest per la cultura xinesa* de 1958, ja que fa una declaració de les posicions bàsiques del moviment i, alhora, és un programa de futur. He Lin considera que el nou confucianisme és fruit de l'amalgama de cultures i el resultat principal del moviment del Quatre de Maig, el qual, tot i semblar un atac ferotge al confucianisme, en eliminar el gruix d'idees retrògrades que havia anat acumulant en el decurs de la seva història, li donà una gran oportunitat per evolucionar i li va permetre mostrar l'autèntic pensament dels confucianistes clàssics.

El 1947, a *Dangdai Zhongguo zhexue* 當代中國哲學 (La filosofia xinesa contemporània), He analitza la filosofia xinesa des de Kang Youwei, un període de mig segle en què la filosofia de la ment es converteix en el corrent de pensament principal en la societat xinesa perquè, molt oportunament en una època de defensa de la llibertat de l'individu i del despertar de la nació, posa l'èmfasi en l'autoconsciència personal.

---

92. *Ibíd.*

En una valoració general dels èxits i les limitacions de la primera generació,<sup>93</sup> He divideix el nou confucianisme segons dues tendències: la dels seguidors de Zhu Xi —Ma Yifu, Qian Mu i Feng Youlan— i, la majoritària, la dels seguidors de Wang Yangming, en la qual s'inclou ell mateix perquè la considera més adequada per impulsar la modernització de la Xina. La direcció que ell marca en el desplegament teòric del nou confucianisme consisteix, primer, a harmonitzar les filosofies de la ment i del principi, i, després, a fusionar el confucianisme tradicional i la cultura occidental. He està convençut que la importació de la cultura occidental desencadenarà una revifalla del pensament confucianista. La teoria epistemològica de He Lin, així mateix, es fonamenta en la intuïció i la dialèctica; dos nivells de coneixement, o dos camins, que duen a la mateixa destinació. Igualment, i pel que fa al pensament ètic, harmonitza l'ètica confucianista tradicional, l'ètica neoconfucianista del jo moral i la idea ètica occidental del lliure albir, amb l'objectiu de preservar la primera, millorada amb la darrera. Observa que l'estereotipada moral tradicional xinesa basada en les “cinc relacions”, els “tres vincles” i les “cinc virtuts constants” ha perdut la seva influència en la societat, però defensa que es recuperi aquesta moral perquè la considera encara necessària per aconseguir l'estabilitat en la societat industrial.<sup>94</sup>

He va unir la intuïció i la lògica en el concepte *lògica intuïtiva*, de tal manera que evita la parcialitat tant de Liang Shuming com de Feng Youlan; ofereix així un model que van seguir Tang Junyi, Mou Zongsan —pensadors

---

93. V. a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 218–22, el repàs de He Lin a la filosofia xinesa contemporània. He admira Liang Shuming i Xiong Shili, però no està d'acord amb els seus judicis negatius de la filosofia occidental; elogia Ma Yifu perquè harmonitza amb habilitat conceptes confucianistes i budistes, i critica Feng Youlan perquè menysté l'escola Lu-Yang, si bé reconeix la seva contribució al nou confucianisme amb la nova filosofia del principi.

94. En el període pre Qin, les “cinc relacions” es consideraven relacions de reciprocitat, però amb la formulació dels “tres vincles”, que són de caràcter unilateral, les “cinc relacions” es van convertir en les “cinc virtuts constants”, és a dir, en deures també unilaterals. He Lin defensa la doctrina dels “tres vincles” com una evolució necessària de la de les “cinc relacions”, però també que ara cal explicar de nou el seu valor per crear un altre model de conducta. V. *san gang wu chang* i *wu lun* al glossari ideològic.

que, com ell, van definir els seus sistemes filosòfics com a *idealisme moral*—, Du Weiming i Cheng Zhongying.

A diferència del que havia succeït en l'estructura social xinesa tradicional, He estava en contra d'infravalorar els comerciants i els treballadors industrials; la seva idea és que qualsevol persona amb talent i dedicada a l'autoconreu és confucianista. Segons He, el nou confucianista ideal —model que veia en Sun Yat-sen— havia de complir tres requisits: (a) adaptar-se al seu temps —He era contrari a identificar el confucianisme amb el poder imperial despòtic i a descartar, com feia Gu Hongming, la democràcia per preservar l'estil del confucianisme antic—; (b) respectar els sentiments humans i harmonitzar els desitjos individuals amb les necessitats socials —en oposició al precepte tradicional de “preservar el principi del cel i destruir els sentiments i desitjos humans” (*cun tianli, mie renyu* 存天理, 滅人欲)—, i (c) ajustar la manera de viure a la raó amb un model ètic no egoista.<sup>95</sup>

□ He Lin, a banda d'anomenar-lo per primera vegada *xin rujia*, va contribuir al desplegament del moviment nou confucianista amb les aportacions següents al seu discurs: (1) una declaració dels principis centrals del moviment i un programa per desenvolupar-lo; (2) la “nova filosofia de la ment”, la qual harmonitza el pensament idealista occidental amb les doctrines neoconfucianistes de l'escola de la ment; (3) els conceptes de *lògica intuïtiva* i *idealisme moral*; (4) planteja la falsedat del principi “substància xinesa, funció occidental” perquè les cultures són estructures orgàniques que fan de mal dividir; (5) un pensament ètic que tracta d'harmonitzar l'ètica confucianista tradicional, l'ètica neoconfucianista del jo moral i la idea ètica occidental del lliure albir; (6) la idea que és confucianista qualsevol persona amb talent i dedicada a l'autoconreu; (7) el nou confucianista ideal és el que s'adapta al seu temps, respecta els sentiments humans i ajusta la seva manera de viure a la raó.

---

95. Citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 235–37.



## Qian Mu

Dins el moviment nou confucianista, Qian Mu és el representant de la tradició històrica en el confucianisme; les seves contribucions intel·lectuals més importants van ser en l'àmbit de la història del pensament.<sup>96</sup> La seva concepció de la tasca de l'historiador és la de descobrir i descriure l'autèntic esperit que informa l'evolució històrica de la nació xinesa; esperit que, en el marc de la cultura xinesa, és la cerca continuada de la veritat moral (*shifei* 是非).

Quan diferents corrents filosòfics estrangers es van introduir a la Xina, tot i que de jove va tenir ideals revolucionaris, Qian opta per la filosofia política dels “tres principis del poble” de Sun Yat-sen; per a ell, aquesta és la via xinesa a la democràcia i el socialisme. Creia que, malgrat les seves febleses, la Xina posseïa una gran cultura que valia la pena preservar, i que les doctrines occidentals s'havien d'estudiar sota el prisma de la cultura xinesa abans d'importar-les i aplicar-les.

Segons Bresciani,<sup>97</sup> l'obra més important de Qian, i que encara avui es considera un model per a qui vulgui escriure una història de la Xina, és *Guoshi dagang* 國史大綱 (Compendi de la història xinesa), de 1940. El seu prefaci vindria a ser una mena de “manifest històric” del moviment nou confucianista —per fer un paral·lelisme amb el *Manifest* de 1958, de caire filosòfic—. L'objectiu d'aquest llibre és defensar el llegat cultural xinès, però també combatre l'actitud nihilista d'una època en què s'acusava els antics de tots els mals de la Xina. Qian era obertament contrari al moviment per la Nova Cultura perquè deia que els seus dirigents rebutjaven la cultura xinesa i defensaven la importació massiva de la cultura occidental sense conèixer prou bé ni l'una ni l'altra.

---

96. Entre els molts deixebles que té Qian Mu, Li Mumiao destaca Yu Yingshi, He Yousen, Lu Yaodong, Yan Gengwang, Wang Hui (王恢), Liu Cunren, Quan Hansheng, Tang Dingyu, Sun Guodong, Tang Duanzheng, Li Jiaju, Yang Shangkuai, Li Yan, Wang Yuzhe, Liu Jiahe i Fang Shiming (citat a *ibíd.*, 265n).

97. *Ibíd.*, 250–51.

Qian Mu veia l'essència de la tradició confucianista —per a ell, la part principal de la cultura xinesa— en un sistema de valors transmès a través dels segles, bàsicament, per la tradició exegetica —afeblida a partir de l'abolició del sistema d'exàmens— i per la tradició històrica —la qual encara evolucionava i preservava els valors de la cultura xinesa.

Entesa la història en el seu sentit més ampli, és a dir, com la història de la cultura, Qian Mu diu que la història és la forma i la cultura el seu contingut, i que qualsevol estudi històric és un estudi de la cultura que subjau en el fons dels fets històrics. Considera evident que en la historiografia xinesa la humanitat és el centre de la cultura, i l'individu, el centre de tot; per tant, la seva teoria de la cultura es funda en l'humanisme que representava sobretot la visió confucianista del món. I dins la història de la cultura, segons Qian, la part més rellevant és la història del pensament d'un país. El seu mètode d'estudi històric es basava en tenir una ideologia, però sense sectarismes —és per això que no va voler signar el *Manifest per la cultura xinesa*—; sempre va criticar els que jutjaven des d'una línia de partit. Creia que la seva tasca era eliminar prejudicis entre diferents corrents de pensament i equilibrar els punts de vista extremistes. En conseqüència, desaprovava la divisió, comuna aleshores, entre els que defensaven la importància primordial de la recerca filològica i els que defensaven la de la recerca filosòfica.<sup>98</sup> Qian defensava totes dues perspectives; això no obstant, com que sembla que volia ser una mena de Zhu Xi de la Xina contemporània, en el debat entre l'escola del principi i l'escola de la ment, defensava la primera.

Per a Qian, el confucianisme no era només un objecte d'estudi, va ser una profunda creença religiosa que va professar tota la vida; estava profundament convençut que el sistema de valors confucianistes havia estat el motor

---

98. A la Xina, en els darrers segles, hi havia hagut un debat ferotge entre els que donaven prioritat a l'exegesi dels clàssics —l'escola del pensament Han— i els que consideraven més important l'especulació filosòfica dels principis ètics —l'escola del pensament Song—. Qian Mu creia, tanmateix, que l'exegesi dels clàssics juntament amb els estudis filològics i arqueològics tenien l'objectiu bàsic de posar en relleu el contingut doctrinal dels clàssics. V. *Hanxue* al glossari ideològic.

de l'evolució històrica de la Xina i que també podia ser el fonament espiritual de la seva modernització.

A *Zhongguo lidai zhengzhi deshi* 中國歷代政治得失 (Mèrits i demèrits de la política xinesa en el decurs de la seva història), de 1952, Qian analitza l'estructura política de cinc règims dinàstics —Han, Tang, Song, Ming i Qing— per poder mostrar les virtuts i els defectes dels sistemes polítics xinesos. Les conclusions a què arriba són les següents: (a) amb el temps, el govern central va anar augmentant el centralisme i l'autoritarisme; (b) l'estructura política tradicional xinesa era bàsicament igualitària; (c) durant l'imperi, un bon govern mai no va durar més de tres generacions, i (d) els esdeveniments històrics van desbordar l'organització política del govern xinès.<sup>99</sup>

Qian considera un error titllar d'autocràcia i despotisme la política de tota la història de la Xina, ja que el poder suprem de l'emperador sempre va tenir limitacions; com per exemple, la institució del primer ministre, la distribució de competències governamentals i l'observança dels ritus. També diu que *feudal* és un concepte manllevat de la història occidental, sense fonament en la història xinesa; d'ençà de la dinastia Han no hi ha hagut mai més a la Xina una classe aristocràtica basada en llinatges de sang, ni esclaus o serfs, com fins fa pocs segles hi havia a Occident. Quant al sistema d'exàmens per accedir a la funció pública, Qian opina que la Xina n'hauria d'estar orgullosa, ja que era un sistema de democratització progressiva de la societat — fins i tot Max Weber el considera una forma passiva de democratització.

Per la seva visió àmplia i flexible del confucianisme —el considera una tradició cultural en evolució permanent, a diferència de la idea generalitzada que és una doctrina filosòfica ben definida, amb epistemologia, ontologia, cosmologia i antropologia ètica pròpies—, també s'ha qüestionat que Qian Mu es pugui classificar com a nou confucianista. A més a més, no comparteix la teoria de les tres èpoques del confucianisme; considera que la seva història

---

99. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 252.

s'ha de descriure a través d'una divisió d'almenys sis períodes. I proposa els següents:<sup>100</sup> (1) *període fundacional* —fins al s. III aC, l'era pre Qin—; (2) *període de confirmació* —s. III aC – s. III, dinastia Han—, és el confucianisme basat en l'estudi dels clàssics; (3) *període d'ampliació* —s. III–VI, dinasties Wei-Jin i sud-nord—, de desenvolupament de la metafísica i de la historiografia confucianista; (4) *període de progressió* —s. VI–X, dinasties Sui-Tang—, el confucianisme avança en el camp de la literatura; (5) *període de síntesi i innovacions* —s. X–XVII, dinasties Song-Yuan-Ming—, la síntesi resulta d'aplegar els clàssics, la història i la literatura, i la innovació és en l'escola del principi, i (6) *període Qing* —s. XVII–XX—, continua la síntesi, i les innovacions són en l'escola dels Textos Nous (*jinwen xuepai* 今文學派 o *Gongyang xuepai* 公羊學派)<sup>101</sup> i en els camps de la recerca exegetica i filològica. Finalment, un altre punt de divergència amb els nous confucianistes, en el sentit restringit del terme, és respecte de la noció de *daotong*; per a Qian, aquest concepte —manllevat del budisme *chan* per Han Yu— no té sentit ni fonament històric, ja que l'anomenada “transmissió ininterrompuda” va tenir llarguíssimes interrupcions, de fins a mil anys.

□ Qian Mu va contribuir al discurs nou confucianista, sobretot en l'àmbit de la història del pensament, amb les aportacions següents: (1) una visió àmplia i flexible del confucianisme com a tradició cultural humanística en evolució constant; (2) l'estudi de la història, i no l'especulació metafísica, ha de descobrir i preservar el sistema de valors xinès; (3) l'energia per a la renaixença de la cultura xinesa i per a la modernització de la Xina ha de sortir de la pròpia cultura xinesa, les doctrines occidentals cal estudiar-les sota el prisma de la cultura xinesa abans d'importar-les i aplicar-les; (4) la cerca de la veritat moral és l'esperit de l'evolució històrica de la nació xinesa; (5) la filosofia política dels “tres principis del poble” de Sun Yat-sen, com la via xinesa a la

100. *Ibíd.*, 263–64.

101. V. *Gongyang xuepai* al glossari ideològic.

democràcia i el socialisme; (6) la tradició històrica, i no el *daotong*, és el canal de transmissió del sistema de valors de la cultura xinesa; (7) una anàlisi històrica de l'estructura política xinesa que mostra les seves virtuts i els seus defectes; (8) divisió de la història del confucianisme en sis períodes, com a alternativa a la teoria de les tres èpoques.

### 2.1.2. La segona generació (1950–1979)

El 1949, amb l'establiment de la RPX, alguns dels representants més destacats del moviment nou confucianista s'instal·len a l'estranger per continuar, fora de la influència del règim comunista, la seva activitat intel·lectual.<sup>102</sup>

Aquest fet històric excepcional marca l'inici del període que correspon a la segona generació de pensadors nous confucianistes, la qual, com evidencia la seva sortida de la Xina —i a diferència de les afinitats amb el socialisme que havia mostrat la primera generació—, va reaccionar en contra del maoisme i es va decantar, si bé evitant el compromís polític, cap a posicions ideològiques de caire liberal. Els intel·lectuals més actius d'aquesta generació,

---

102. El 1949, els onze intel·lectuals considerats els representants principals del nou confucianisme —tots ells nascuts a la Xina continental— es posicionen, de grat o per força, en relació amb el nou règim polític. Pel que fa als set de la primera generació, només Zhang Junmai i Qian Mu s'exilien; el primer se'n va als Estats Units i pren una actitud bel·ligerant contra el comunisme, i el segon, a Hong Kong, on juntament amb Tang Junyi i altres funda l'acadèmia Nova Àsia (Xinya shuyuan 新亞書院), durant dècades, punt de referència dels intel·lectuals xinesos d'arreu del món. La resta es va quedar, amb actitud col·laboradora però en circumstàncies no sempre còmodes, a la RPX: Liang Shuming, membre de la CCPPX, defensa i critica el maoisme, crea l'Acadèmia de Cultura Xinesa (Zhongguo Wenhua Shuyuan 中國文化書院) i ocupa diferents càrrecs directius; Ma Yifu també ocupa càrrecs en el nou règim —és cap del Museu Provincial d'Història i Cultura de Zhejiang i vicedirector de l'Institut Central de Recerca sobre Literatura i Història—; Xiong Shili, també membre de la CCPPX, mira de reelaborar el seu pensament en la direcció que imposa el PCX, però no se n'acaba de sortir; Feng Youlan refà la seva *Història de la filosofia xinesa*, però al final de la seva vida critica durament Mao i admet que no ha estat coherent amb els seus ideals; He Lin, si bé mai no es desdiu del tot del seu pensament filosòfic, però pren part en les campanyes contra Liang Shuming i Hu Shi. Amb relació als quatre representants de la segona generació, tots ells van fugir de seguida de la RPX: Fang Dongmei, el gran divulgador de la filosofia xinesa en el món occidental, ja se n'havia anat a Taiwan el 1948; Tang Junyi va marxar a Hong Kong, on ja hem dit que va fundar l'acadèmia Nova Àsia; Mou Zongsan s'estableix a Taiwan, on crea l'Escola de Magisteri (Shifan shuyuan 師範書院, i Xu Fuguan, exgeneral nacionalista, a Hong Kong, on edita la revista *Crítica Democràtica* (*Minzhu pinglun* 民主評論).

i líders de la causa nova confucianista, són Tang Junyi, Mou Zongsan i Xu Fuguan; tots tres, deixebles de Xiong Shili i, juntament amb Zhang Junmai, els signants del *Manifest* de 1958.<sup>103</sup>

A la RPX, aquest període de tres dècades —que inclou la Revolució Cultural i que acaba quan Deng Xiaoping, a finals de la dècada de 1970, pren el control del poder— representa un intent d’esborrar definitivament la influència del confucianisme en la vida i la cultura xineses, la qual cosa implicava estudiar a fons, per criticar-lo, el seu pensament.

En aquest període, els filòsofs confucianistes que, com ara Feng Youlan, varen assumir el paper d'intel·lectual públic, foren perseguits, cooptats o ambdues coses. Explica Du Weiming que els que van elaborar síntesis sofisticades del materialisme marxista i l'humanisme confucianista —Zhang Dainian i Feng Qi— són casos excepcionals, però que, a la diàspora xinesa, el discurs confucianista va prosperar; el New Asia College de Hong Kong i la Universitat Donghai de Taiwan es van convertir en centres des d'on s'impulsà substancialment el projecte confucianista en entrar en diàleg amb els corrents principals de la filosofia occidental.<sup>104</sup>

### Fang Dongmei

Fang Dongmei, “confucianista per tradició familiar, taoista per temperament, budista per motivació religiosa i occidental per formació”,<sup>105</sup> era un expert tant en filosofia occidental com en pensament xinès que defensava un tipus de saviesa que inclou ciència, filosofia i art, i una filosofia que amalgama el millor del pensament de diferents cultures.

---

103. Hi ha qui considera (Rubin, “Values of Confucianism”, 72) que el nou confucianisme neix a la dècada de 1950 amb la publicació d'*El valor de l'esperit de la cultura xinesa*, de Tang Junyi, el 1951, i el *Manifest per la cultura xinesa*, el 1958.

104. Tu Weiming, *Global Significance*, xii.

105. Fang, *Chinese Philosophy*, 526.

Justament a “Prolegomena to a Comparative Philosophy of Life”,<sup>106</sup> presenta les quatre cultures que considera més importants —la grega antiga, l’índia, la xinesa i l’europea moderna—, de les quals examina els punts forts i els febles en el context de la cosmologia, de la teoria de la naturalesa humana i de l’esperit de la vida. Per a Fang, cada cultura ha de desenvolupar la pròpia saviesa i millorar les seves capacitats, absorbir els èxits de les altres i fer-ne una síntesi, per afrontar els reptes de futur.

Tot i que criticava el neoconfucianisme per considerar que se separava massa de l’esperit confucianista pre Qin, la filosofia de Fang s’inspira en temes bàsics de la seva tradició, especialment de la de Zhu Xi —per exemple, en la cerca de la *gran harmonia* (*taihe* 太和) o en l’elogi a l’esperit del *Llibre dels canvis*—. Per això, i malgrat el seu eclecticisme, Fang Dongmei es considera un nou confucianista. Segons Bresciani,<sup>107</sup> aquesta adscripció es justifica per la seva idea que el confucianisme aplega el millor de tots els corrents de pensament del món i que transmet el veritable esperit de la filosofia i la cultura xineses, i pels seus esforços per harmonitzar la síntesi de pensament confucianista-taoista-budista, centrat en els conceptes de *creativitat creativa* i *gran harmonia* del *Llibre dels canvis* —el nucli del seu sistema filosòfic—, amb el pensament indi i el pensament occidental de totes les èpoques.

Fang va ser criticat per altres nous confucianistes perquè no acceptava la idea del *daotong*, la qual considerava sense fonament. De fet, en la seva visió àmplia del confucianisme, Fang coincideix amb Qian Mu; si bé aquest creia que el confucianisme autèntic es trobava en l’esperit mateix de tota la tradició històrica, i Fang el trobava concretament en el període pre Qin. Així mateix, presenta una teoria, molt fonamentada acadèmicament, segons la qual la filosofia xinesa s’origina directament en el *Llibre de la història*, el

---

106. Es tracta, de fet, d’un esbós publicat com a apèndix del llibre *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (v. ibíd., 535–38), la seva gran obra d’exposició sistemàtica de la filosofia xinesa.

107. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 295.

qual ja conté la idea de *creativitat creativa* o *generació constant*. Aquesta idea és, per a Fang, el leitmotiv de tota la història de la filosofia xinesa.

A partir de 1948, Fang s'instal·la a Taiwan, on escriu dos llibres cabdals per a la divulgació de la filosofia xinesa en el món occidental: *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, de 1957, on defineix la seva filosofia de la vida i de l'harmonia integral, i *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, publicat el 1981, fruit de les classes d'història de la filosofia xinesa que imparteix a les universitats Nacional de Taiwan i Catòlica Furen.

Segons Fang, l'evolució del pensament xinès i les seves característiques es poden explicar a través del taoisme, el confucianisme i el moisme. Pel que fa al confucianisme —en què inclou Confuci, Mencí i Xunzi, però considera irrelevants els confucianistes Han i poc confucianistes els neoconfucianistes Song—, diu que “*ab extra*, és una escola de pensament, alhora, antiga i moderna, estàtica i dinàmica, conservadora i progressista”.<sup>108</sup> Per a ell, la filosofia, en el sentit etimològic “d'amor a la saviesa”, és la columna vertebral de la cultura. En conseqüència, l'ascens i el declivi d'una nació estan relacionats amb la influència —mai fruit de la casualitat— que tinguin les seves escoles filosòfiques. Conseqüentment, la renaixença de la cultura xinesa hauria de començar per la de la seva filosofia. Refer la Xina a través de l'educació i la filosofia va ser l'ideal de Fang durant tota la seva vida.

Un dels punts més interessants de la seva filosofia és el que fa referència a l'origen de la concepció xinesa de la vida. Així, la cosmologia xinesa es concebria sobre la base d'una experiència estètica, a diferència de l'europea que s'origina a Grècia, la qual es fonamenta en les matemàtiques i la ciència.

En síntesi, la filosofia de Fang Dongmei es pot definir com una filosofia de la vida i de l'harmonia integral. Diu que el pensament occidental sol situar determinades coses en una hostilitat implacable que fa que l'univers sembli “un escenari bèl·lic en què tota mena d'entitats o fenòmens s'arregleren en

---

108. Fang, *Chinese Philosophy*, 37.



posició de combat”; igualment, la natura està en oposició amb allò sobrenatural i amb l’home.<sup>109</sup> Quant a la relació entre l’home i l’univers, Fang estableix la comparació cultural següent: (a) per als grecs, aquesta relació es constitueix en virtut de l’harmonia entre el tot i les parts del tot, (b) els europeus moderns la conceben com un sistema hostil de dualitats, o multidualitats, basat en la bifurcació, i (c) per als xinesos, l’home i l’univers es relacionen en una harmonia solidària basada en la relativitat essencial.<sup>110</sup> Naturalment, Fang defensa la filosofia de la Xina, on s’ha reflexionat sobre aquests temes vitals des de fa milers anys en termes d’harmonia integral; harmonia que ho impregna tot.

Pel que fa al pensament polític, Fang diu que, com a norma, els filòsofs xinesos han considerat el govern per la virtut com el més perfecte, i a continuació, el govern pel refinament cultural.<sup>111</sup> A banda d’aquestes dues opcions, l’única bona elecció que quedaria és el govern per l’imperi de la llei. Tinguem en compte que, per a Fang, el pensament polític tradicional xinès era una expressió del seu esperit ètic, el qual és també una expressió de la vitalitat de l’univers.

Fang precisa el seu sistema filosòfic amb el terme *organicisme* (*jiti zhuyi* 機體主義) per explicar que aquest és obert a harmonitzar tota mena de doctrines i idees, només amb la condició que ofereixin visions profundes de la realitat i de la naturalesa humana, i que permet combinar les aportacions de cadascuna d’aquestes visions oposades sense sostroure’ls les peculiaritats.

En opinió de Bresciani,<sup>112</sup> tres són les idees del pensament de Fang Dongmei cabdals per al conjunt del moviment nou confucianista: (a) que la perspectiva fonamental del *Llibre dels canvis* és la font bàsica de l’ontologia i la cosmologia de la *creativitat creativa*; (b) que a través de l’ètica es posa en relleu la bondat essencial de la naturalesa humana, i (c) la de l’eventual im-

109. Fang, *Chinese View of Life*, 17–18.

110. *Ibid.*, 117–18.

111. *Ibid.*, 263.

112. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 296.

pacte de la filosofia xinesa, i les seves contribucions, en cultura futura del món.

Hem dit que la filosofia de Fang es defineix com una filosofia de la vida. Per a ell, la vida és la totalitat de la realitat;<sup>113</sup> un immens procés de transformació i evolució de l'univers —és a dir, de creació; la *creativitat creativa* que descriu *El llibre dels canvis*—. Aquesta ha estat la visió del món tradicional dels xinesos, segons la qual no hi ha separació entre l'àmbit de les forces materials i el dels fenòmens espirituals. El filòsof ha d'indagar en aquest procés de creativitat que és la vida; la *creativitat creativa*, l'essència de la filosofia xinesa il·lustrada en la formulació sistemàtica que fa Confuci de la filosofia del canvi, segons la qual el món, en la seva totalitat, se'ns revela com un ordre creatiu de la vida totalment imbuït de valors i encaminat a obtenir el bé suprem que compartiran totes les formes de l'existència.

La seva antropologia filosòfica situa els éssers humans al centre del poder creatiu de l'univers, i els considera els únics que poden millorar les seves vides i treballar per perfeccionar el desenvolupament vital de l'univers. Des del punt de vista de Fang, el futur de la humanitat serà, en qualsevol cas, ascendent, i els filòsofs han d'ajudar aquest procés ascendent del desenvolupament humà dissenyant un sistema filosòfic per al futur de la humanitat. La història seria un capítol de l'evolució de la realitat sencera. La creativitat còsmica, considerada en el temps, es converteix en el que anomenem història. La història abasta tot tipus de causes i efectes, de tal manera que totes les coses s'influeixen mútuament, i mútuament s'expliquen en una xarxa complexa de sistemes on res canvia del tot. L'univers esdevé una immensa i orgànica història del món.

Finalment assenyalarem que Fang va posar sempre l'èmfasi en la idea que la filosofia havia de tenir sentiments i que el mètode analític té els seus límits, sobretot quan estudia l'home i les seves cultures. Així, des d'un treball comparatiu, va preferir construir la seva filosofia com un artista humanista i

---

113. Fang, *Chinese Philosophy*, 335.

no a través d'un enfocament científic o epistemològic —per això el seu discurs filosòfic és ple de referències a la literatura i a l'art.

□ Fang Dongmei és segurament el pensador que més ha influït perquè els representants de la tercera generació de nous confucianistes tinguessin una mentalitat més oberta i cosmopolita. Les seves aportacions al discurs del moviment nou confucianista són ben diverses. (1) La *creativitat creativa* i l'*harmonia integral* són els elements essencials del pensament xinès; (2) l'*organicisme*, com a sistema filosòfic obert a harmonitzar tota mena de doctrines i idees; (3) la filosofia de la vida i de l'harmonia integral, com a alternativa a les oposicions natural/sobrenatural/humà del pensament occidental; (4) la renaixença de la cultura xinesa ha de començar per la de la filosofia; (5) una antropologia filosòfica que situa els éssers humans en el centre del poder creatiu de l'univers; (6) el *govern per la virtut*, com el millor sistema segons la tradició política xinesa, i el *govern per la llei*, com a opció vàlida; (7) els filòsofs han de dissenyar un sistema filosòfic a favor del desenvolupament humà.

### Tang Junyi

L'activitat intel·lectual de Tang Junyi té un abast enorme, ja que pretén incloure en un mateix sistema filosòfic —el que anomena de les “nou esferes”— el més rellevant dels pensaments occidental, indi i xinès. Dues de les idees bàsiques de Tang són: (a) que lliures de falses idees preconcebudes i de teories contradictòries, les filosofies occidental i xinesa compartirien fonaments, i (b) que totes les teories filosòfiques són eines vàlides per a l'educació de la humanitat.

Segons Bresciani,<sup>114</sup> l'evolució del pensament de Tang Junyi té tres etapes. En la primera etapa, Tang tracta de l'existència del *jo moral* (*daode ziwo* 道德自我), considerat el llegat de la tradició confucianista i la font del comportament ètic individual que governa els desitjos. Aborda el problema de l'alienació humana, la qual, es produeix quan es trasbalsen els valors socials establerts; per exemple, quan preval el materialisme —com succeeix a la Xina d'ençà de 1949—. En l'idealisme ètic de Tang, els diferents components de la cultura i de tota l'activitat humana —família, economia, política, recerca, art, religió, etc.— són només diferents manifestacions del jo moral. Així mateix, i per tal de preservar l'ideal humanístic en el món, cal rebutjar qualsevol sistema de pensament que hi vagi en contra; tan se val que es digui naturalisme, materialisme, utilitarisme, etc.

En la segona etapa, Tang reflexiona sobre la cultura xinesa, el seu desenvolupament, els trets característics i el perquè es pot harmonitzar amb la cultura occidental. Considera que la cultura de la humanitat tindrà, finalment, quatre ideals: la pau, l'estabilitat, la democràcia i la llibertat. En aquesta cultura futura i global, la Xina hi aportarà els ideals de pau i estabilitat —segons ell, propis de la cultura xinesa—, mentre que la democràcia i la llibertat són productes occidentals. També el preocupa la manera com la Xina pot absorbir aquestes aportacions culturals d'Occident, en especial, la democràcia, la ciència i la religió, i com fundar una cultura humanística idealista. També tracta de la qüestió de com harmonitzar l'esperit humanístic tradicional xinès amb un esperit religiós per connectar l'esperit humanístic amb la realitat transcendent.

En la darrera etapa del seu pensament, Tang analitza en profunditat la història del pensament xinès, i ho fa en els sis volums d'*Origen i desenvolupament dels conceptes fonamentals de la filosofia xinesa* (*Zhongguo zhexue yuanlun* 中國哲學原論), escrits entre 1966 i 1975. Aquesta obra és una contribució cabdal per aclarir la terminologia filosòfica que apareix en el decurs de

---

114. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 303–11.

la llarga història del pensament a la Xina. Tang assenyala, per exemple, que el pensament tradicional xinès, a diferència de l'occidental, dóna importància a allò que és implícit, al sobreentès (*mo* 默), i no solament al que s'expressa amb paraules (*yan* 言). L'obra tracta també de la naturalesa humana (*xing* 性), del significat del *dao* —l'activitat íntegra de la naturalesa humana, segons Tang— i de tot el moviment neoconfucianista. Sobre el darrer, conclou que els pensadors neoconfucianistes Song són els autèntics continuadors del pensament filosòfic confucianista, ja que van donar nova vida al confucianisme clàssic canviant models per adaptar-se a les necessitats del seu temps, i que la seva influència ha continuat fins al nou confucianisme.

Tota la tasca acadèmica i intel·lectual de Tang Junyi se sintetitza a *L'existència de la vida i els estats de l'esperit* (*Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界), de 1977. Aquesta obra és la culminació de les seves especulacions filosòfiques i el resum de totes les seves concepcions intel·lectuals. L'objectiu és explorar i explicar l'activitat de l'esperit humà, és a dir, la totalitat del coneixement i l'experiència humans, la qual acomoda i classifica en nou esferes.<sup>115</sup> L'ideal últim de Tang és l'humanisme que cada ésser humà realitza en aquest món quan segueix la pròpia veu interior —el jo moral— en el seu camí envers la perfecció ètica. Tanmateix, conclou que l'activitat especulativa de l'home no s'activa exclusivament a partir de les qüestions de caire ètic; hi ha també altres interessos i, per tant, hi ha altres jos a més del jo moral. Això no obstant, segons Tang, la raó moral hauria de

115. Les nou esferes de l'esquema global de Tang Junyi són: (1) la de la diferenciació dels éssers (*wan wu san shu jing* 萬物散殊境), (2) la del coneixement per categories (*yi lei cheng hua jing* 依類成化境), (3) la de les causes i els efectes (*gongneng xu yun jing* 功能序運境), (4) la de la reflexió sobre les percepcions sensorials (*ganjue hu she jing* 感覺互攝境), (5) la de la reflexió sobre la reflexió (*guanzhao ling xu jing* 觀照凌虛境), (6) la de la conducta moral (*daode shijian jing* 道德實踐境), (7) la del retorn a la unitat (*gui xiang yi shen jing* 歸向一神境), (8) la de la vacuïtat absoluta (*wo fa er kong jing* 我法二空境), i (9) la de la virtut dominant del cel (*tiande liuxing jing* 天德流行境). Les tres primeres esferes són objectives, es refereixen a objectes externs; les tres següents són subjectives, estan relacionades amb l'activitat interna de la ment, i les tres últimes, transcendents, relacionades amb tot allò que és més enllà de l'espai i del temps, de la percepció dels sentits i de l'activitat racional. Per una descripció en detall de les nou esferes, v. *ibíd.*, 312–24.

guiar cadascuna de les branques del coneixement perquè aquestes siguin capaces de crear autèntics valors humans. Diu Tang:

El meu món ideal no l'anomeno el món de les Nacions Unides, ni el món del socialisme ni del comunisme, sinó que és el món que té la virtut com a centre i en què l'humanisme floreix plenament. Tampoc l'anomeno el món de la gran unitat (*datong*), sinó el món de la gran harmonia (*dahe*).<sup>116</sup>

□ Podem sintetitzar les aportacions de Tang Junyi al discurs del moviment nou confucianista en les següents: (1) el sistema filosòfic de les “nou esferes”, el qual acomoda i classifica els pensaments occidental, indi i xinès, i la totalitat del coneixement i l'experiència humans; (2) el *jo moral*, llegat de la tradició confucianista del qual són manifestacions tots els components de l'activitat humana, i la font del comportament ètic individual que governa els desitjos; (3) totes les teories filosòfiques són eines vàlides per a l'educació de la humanitat; (4) l'alienació humana es produeix quan es trasbalsen els valors socials establerts; (5) els ideals de la cultura humana del futur seran la pau, l'estabilitat, la democràcia i la llibertat, en la qual la cultura xinesa hi aporta els dos primers; (6) el neoconfucianisme és el continuador del pensament filosòfic confucianista; (7) l'humanisme, com a ideal últim, és el que cada ésser humà realitza quan segueix el *jo moral* envers la perfecció ètica.

### **Xu Fuguan**

En síntesi, Xu Fuguan és un lluitador pels ideals confucianistes i per la democràcia. És un liberal que defensa un humanisme ètic fundat en el *jo moral* que, en l'àmbit de la política, busca la seva realització en la democràcia.

---

116. Citat a *ibíd.*, 327.

Segons que explica Liu Honghe,<sup>117</sup> Xu és pioner a defensar i implicar-se en la interacció creativa entre humanisme i liberalisme. Quan diu, però, que la Xina pot sobreviure i prosperar només si és capaç d'inspirar-se en el seu propi llegat sociocultural, es distancia, per exemple, dels liberals Hu Shi i Yin Haiguang, els quals comparteixen el caràcter iconoclasta del moviment del Quatre de Maig. Xu es diferencia també d'altres nous confucianistes perquè critica radicalment els elements anacrònics i perniciosos de la cultura política tradicional, com ara el despotisme xinès. Les seves idees suggereixen que la comprensió complexa del nucli de la tradició xinesa i la crítica en profunditat dels elements nocius i antiquats d'aquesta tradició són imprescindibles per al desenvolupament d'una cultura xinesa moderna. Quan diu que és un humanista liberal, el que vol dir és que tant el confucianisme com el liberalisme democràtic tenen límits i defectes; per això defensa la integració creativa d'ambdós corrents de pensament.

Tot i que la seva importància per al moviment nou confucianista abasta l'àmbit del periodisme —es va dedicar a la difusió del confucianisme des d'un plantejament modern—, l'acadèmic —amb recerca filològica i treball exegetí— i el de la política —amb un ideari inspirat en els “tres principis del poble”, formula una teoria en què destaca el valor del confucianisme com a fonament viable per a la democràcia—, és en l'àmbit del desenvolupament del pensament xinès que Xu Fuguan fa les aportacions més importants.

Tanmateix, segons Bresciani,<sup>118</sup> l'objectiu de Xu és definir la veritable naturalesa de la cultura xinesa. Per a ell, la cultura xinesa té tres components bàsics: (a) preocupació primordial per les necessitats socials pràctiques, cosa que explicaria el característic desinterès del confucianisme per la metafísica; (b) tradició política autocràtica, que es remunta a la dinastia Han, i (c) origen camperol dels seus valors culturals.

---

117. Liu Honghe, *Confucianism in the Eyes*, 16.

118. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 334–35.

Liu Honghe explica la famosa observació de Xu Fuguan segons la qual la cultura xinesa té l'origen en un sentiment profund de preocupació i dolor;<sup>119</sup> és el que anomena la “consciència del sofriment” (*youhuan yishi* 憂患意識), de la qual es va impregnar la visió del món que tenien els xinesos a la dinastia Zhou. L'extensió d'aquesta “consciència del sofriment” simbolitza, segons Xu, la transformació de la cultura xinesa de cultura religiosa primitiva a cultura humanista basada en la raó moral —a diferència dels grecs, els quals en aquell mateix període passen de la religió a la metafísica—. Així mateix, considera la “consciència del sofriment” un producte de la reflexió sobre les dificultats i experiències doloroses que van comportar les transicions dels Xia als Shang i dels Shang als Zhou. Aquestes circumstàncies van conscienciar la gent de la responsabilitat que tenien els seus actes, de la necessitat del propi esforç per superar les dificultats. A diferència del sentiment de temor que té l'home dependent de les voluntats divines, la “consciència del sofriment” encarna la iniciativa subjectiva humana, la seva ferma voluntat i la seva ètica més elevada; és la font primordial de l'humanisme xinès i presagia l'orientació bàsica de la cultura xinesa; és també una lectura axiològica del món i de la vida humana i, segurament, la metàfora fonamental de totes les escoles de pensament xineses.

Xu Fuguan va combatre la tendència majoritària dels intel·lectuals del moviment del Quatre de Maig a responsabilitzar el confucianisme i la seva influència en els emperadors Han de l'endarreriment de la Xina; per a Xu, aquest endarreriment i, en general, els mals de la societat xinesa dimanen sobretot del govern unipersonal i de l'aliança viciada entre funcionaris i terratinents: precisament perquè la majoria de la societat l'enaltia, els emperadors Han van considerar políticament avantatjós oficialitzar el confucianisme.

A diferència de Xiong, Xu no considerava adequat valdre's de la metafísica per explicar les doctrines i els valors confucianistes; per a ell, el vertader esperit de la cultura xinesa i el confucianisme s'havia de descobrir examinant

---

119. Liu Honghe, *Confucianism in the Eyes*, 10, 51–55.



en profunditat l'evolució històrica de la Xina. La nació xinesa havia desenvolupat una cultura molt pràctica, però cap sistema metafísic ben estructurat; tanmateix, era impossible explicar el seu esperit humanístic creant una metafísica. Per a Xu, la creativitat de Confuci es realitza en el canvi fonamental del significat dels rituals des de l'activitat religiosa a la moral, i en transformar la idea d'un cel antropomòrfic exterior en una realitat existent en l'interior de cada persona. Per tant, la font dels valors humans és el cor i la ment de l'ésser humà, no cap cel o déus externs ni principis metafísics. Aquest és, per a Xu, un tret especial i únic de la cultura tradicional xinesa.

Precisament sobre la cultura tradicional xinesa, Xu Fuguan no acceptava cap de les dues posicions que prevalien en el seu temps: (a) que era incompatible amb la democràcia —idea que compartia la majoria de dirigents del moviment del Quatre de Maig—, o (b) que era superior a la cultura occidental —idea que defensaven els conservadors—, per tant, no calia importar res d'Occident, i tampoc la democràcia.<sup>120</sup>

Pel que fa al seu pensament polític,<sup>121</sup> a través de l'anàlisi rigorosa de la història de la Xina, Xu identifica dos models dominants de pensament polític. (a) El model confucianista de “govern per la virtut” (*dezhi* 德治) —una extensió del tradicional principi de reciprocitat, “el que no vols per a tu, no ho vulguis per a ningú”<sup>122</sup>—; superior, segons Xu, al de “govern per l'imperi de la llei” (*fazhi* 法治) en què es basa la cultura occidental. (b) El model del “principi democràtic” (*minben* 民本), basat en la idea clàssica xinesa —defensada per totes les escoles de pensament polític, llevat de la legalista— que “el món és de tothom” (*tianxia wei gong* 天下為公); és a dir, la gent és el subjecte del poder polític. Tots dos models, però, queden en l'estadi d'ideals suprems davant la paradoxa que durant dos mil·lennis la Xina va ser governada en règim

120. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 347.

121. *Ibid.*, 347–52.

122. El principi de reciprocitat, “el que no vols per a tu, no ho vulguis per a ningú” (子曰其恕乎己所不欲勿施於人) es formula a *Analectes*, 15:23 (v. l'epígraf d'aquest treball). “Reciprocitat” és la traducció de James Legge (*Four Books*, 351n23) del terme *shu* 恕, el qual anota que es podria substituir també per “altruisme”.

imperial tirànic. Segons Xu, la societat xinesa ha viscut en una situació precària per culpa de l'escletxa que hi havia entre els ideals i la realitat històrica; escletxa que ha estat la causa que a la Xina els períodes de caos i desordre hagin estat més nombrosos que no pas els de pau i estabilitat. L'únic camí que Xu preveu per superar aquesta paradoxa és fer el salt des del principi polític democràtic a la política democràtica, l'aplicació a la vida política xinesa de la qual defensa aprendre d'Occident; la Xina té un sistema burocràtic (*zhi* 治) molt desenvolupat, però li manca organització política (*zheng* 政). Xu conclou que la llibertat i la democràcia no solament casen bé amb la cultura tradicional xinesa, sinó que un règim democràtic és l'única realització veritable de l'ideal xinès de govern per la virtut; cal, però, objectivitzar la virtut de tal manera que cada ciutadà esdevingui actor de la vida política. La contradicció entre el principi democràtic i l'autocràcia imperial se superarà —diu Xu— en combinar els ideals polítics del confucianisme amb la pràctica occidental de la democràcia, la qual cosa significa canviar el subjecte del poder polític; la sobirania passa del governant al poble. Per a Xu, l'evolució política de la Xina no té alternatives: la democratització és l'única esperança de futur, i el model anglosaxó de sistema democràtic, fundat en la llibertat individual, és el preferible.

La democràcia, per a Xu, no és només l'estructura d'un règim polític, és sobretot un estil de vida inspirat en les virtuts confucianistes de lleialtat (*zhong* 忠) i reciprocitat (*shu* 恕)<sup>123</sup> —ambdues compreses en la virtut d'humanitat (*ren* 仁)—, les quals també han estat sempre en l'estadi dels ideals ètics més elevats, però sense realitzar-se en polítiques concretes. No veu una tasca fàcil conjuminar el govern per la virtut amb la democràcia occidental, ja que això requereix una anàlisi en profunditat del llegat cultural confucianista que descarti o transformi tot el que no s'adigui amb l'esperit democràtic i que posi en relleu tot allò apropiat a la democràcia.

---

123. V. nota anterior.

Xu va dedicar gran part de la seva vida a mirar de resoldre la qüestió de si es podria establir la democràcia a la Xina, perquè creia que un dels factors determinants per saber si la cultura tradicional xinesa tenia futur era conèixer la seva capacitat per generar democràcia; si era així, no només seria possible preservar-la, sinó que seria una força favorable a la democratització. A més a més, atesa —segons Xu— la dificultat que hi ha a Occident per combinar el pensament polític i el pensament ètic —hi veia la democràcia com una mera lluita pel poder, i molt individualistes els seus ideals polítics—, considerava que la Xina podia aportar a la política occidental el factor equilibrador de l'idealisme moral confucianista que suposa l'ètica del govern per la virtut.

□ Xu Fuguan trenca la imatge estereotipada del confucianista llagoter amb els governants; representa, per contra, el compromís amb la realitat social, la democràcia i els drets humans. Aquesta nova imatge serà un tret característic dels nous confucianistes posteriors. La síntesi de les principals aportacions acadèmiques, polítiques i periodístiques de Xu al discurs del nou confucianisme és la següent: (1) els components bàsics de la cultura xinesa són la preocupació per les necessitats socials pràctiques, una tradició política autocràtica i uns valors culturals d'origen rural; (2) la “consciència del sofriment” és l'origen de la cultura xinesa, simbolitza el pas de la religió a l'humanisme basat en la raó moral, la iniciativa subjectiva, la voluntat i l'ètica més elevada; (3) el “govern per la virtut” i el “principi democràtic” són els models ideals del pensament polític tradicional xinès; (4) la comprensió complexa del nucli de la tradició xinesa i la crítica en profunditat dels elements nocius d'aquesta tradició són imprescindibles per al desenvolupament d'una cultura xinesa moderna; (5) l'idealisme moral confucianista pot aportar el factor equilibrador a la dificultat occidental per combinar el pensament polític i l'ètic; (6) un règim democràtic és l'única realització veritable de l'ideal xinès de govern per la virtut; (7) la contradicció entre el principi democràtic i l'autocràcia imperial se superarà en combinar els ideals polítics del confucianisme amb la pràctica occidental de la democràcia; (8) un dels factors determinants per

saber si la cultura tradicional xinesa té futur és conèixer la seva capacitat per generar democràcia.

### **Mou Zongsan**

Mou Zongsan —un dels filòsofs més importants i creatius del moviment nou confucianista, i segur que el més influent a la dècada de 1980— és un dels tres deixebles il·lustres de Xiong Shili. Continuador del pensament del seu mestre, és també, però, l'artífex d'un sistema filosòfic original i sòlid, al qual va anomenar *metafísica moral*.

En el seu sistema filosòfic, Mou va tractar de temes de lògica —aplica una anàlisi lògica rigorosa a la major part de la tradició filosòfica xinesa—, de metafísica —en construeix una basada en la intuïció intel·lectual— i també de teoria política —que diu que cal que la *saviesa interior* es desplegui en una nova *reialesa exterior*: la de la modernitat científica i política—. La metafísica moral seria el mitjà pel qual Mou va creure haver assolit els seus dos grans objectius filosòfics: reconstruir la filosofia xinesa i cercar un camí per anar més enllà de la filosofia occidental.

Per a Mou,<sup>124</sup> si no hagués conegut la ruïna sota els manxús i hagués seguit la via confucianista, la Xina hauria pres, sens dubte, el camí de la democràcia i la ciència. Pensadors de finals dels Ming, com ara Gu Yanwu, Huang Zongxi o Wang Yangming, van fonamentar el seu “saber de la vida” en l'esperit de la llibertat democràtica. Malauradament, però, el declivi dels Ming va deixar en els xinesos un sentiment d'impotència. Així, Mou sintetitza en dues les orientacions de la filosofia xinesa: (a) el ressorgiment del “saber de la vida”, en virtut dels intercanvis que es produeixen entre les “tres ensenyances” xineses i el cristianisme, i (b) l'ampliació dels seus horitzons, bo i assimilant la ciència, la filosofia i la democràcia occidentals.

---

124. Mou Zongsan, *Spécificités*, 210–11.

I, com a part integrant de la filosofia xinesa, Mou resumeix en tres les aportacions del pensament nou confucianista a la reflexió filosòfica contemporània. (a) Contribueix a recuperar la vocació originària de la filosofia occidental; és a dir, retroba el “concepte còsmic” (*Weltbegriff*), personificat en el filòsof com a moralista, més enllà del “concepte escolàstic” (*Schulbegriff*) de Kant, el qual prioritza l’elaboració del pensament sistemàtic. La filosofia xinesa —diu Mou— ha estat més fidel a aquesta funció moral que la filosofia analítica dels “artistes o artesans de la raó” (*Vernunftkünstler*). (b) Proporciona una “doble ontologia” que permet passar, més enllà de les limitacions culturals d’Occident, de l’existència ordinària a l’experiència transcendental del savi (*shengren* 聖人); una “ontologia de l’adhesió”, la qual tracta de l’experiència quotidiana i també de la científica i tècnica, s’articula amb una “ontologia de la indiferència”, en què s’han eliminat les distincions de la racionalitat instrumental. És en aquesta darrera dimensió —segons Mou— que rau l’aportació essencial de la tradició xinesa. (c) La reflexió filosòfica en si mateixa trobaria en aquesta tradició repensada “l’ensenyança perfecta”; és a dir, un “sistema que no té el caràcter de sistema” (*xitong er wu xitongxiang* 系統而無系統相), la qual cosa permet conjugar el rigor de la reflexió sistemàtica amb la possibilitat de la superació “paradoxal”.<sup>125</sup>

John H. Berthrong diu que Mou Zongsan és un filòsof difícil perquè reflexiona sobre cadascun dels aspectes de tres pensaments diferents: el xinès, el budista i l’occidental —sobretot, el kantian—. <sup>126</sup> Per a Mou —explica Berthrong—, el geni de la tradició xinesa rau en la praxi de la intuïció moral, la qual dóna accés a les coses en si mateixes. Afirmar que la tradició filosòfica confucianista és una metafísica moral i no una metafísica de moralitats incapaç de conèixer com són realment les coses perquè les mira situades en el passat —tant Zhu Xi com Kant tenien una visió retrospectiva de la raó que observa sempre l’estructura de les coses pretèrites, sense valdre’s de la ment

125. Citat a Thoraval, “Idéal du sage”, 58.

126. Berthrong, *Transformations*, 187–89.

conreada per intuir la realitat com un procés de creativitat incessant—. Tot sistema filosòfic confucianista, segons Mou, ha de tenir en compte, almenys, quatre elements: *tianming* 天命, la creativitat en si mateixa; *ren* 仁, l'encarnació de la creativitat manifestada en la preocupació pels altres; *xin* 心, on s'ubica la unitat experiencial de la “consciència del sofriment” dins l'individu, i *xing* 性, l'estructura formal de la naturalesa humana.<sup>127</sup>

Bresciani,<sup>128</sup> per la seva banda, percep en el pensament de Mou dues orientacions principals: (a) una reavaluació del pensament tradicional xinès, per competir amb l'occidental, i (b) una oposició implacable al marxisme xinès perquè ataca la cultura tradicional en explicar, per mitjà del materialisme dialèctic, que no existeix cap veritat en si mateixa, tan sols egoisme de classe.

El món filosòfic de Mou es va centrar en la idea de Wang Yangming de la pròpia moral i va estudiar la filosofia de Kant per demostrar que les filosofies xinesa i occidental es podien trobar en el pensament d'aquest filòsof. Argumenta que la intuïció intel·lectual que invoca Kant per conèixer el noumen —“cosa en si mateixa”, fora de tota experiència sensible— és una capacitat que la tradició filosòfica xinesa sempre havia reconegut en la naturalesa humana. En realitat, Mou utilitza el pensament de Kant per fer la transició des de la lògica a la metafísica.

Per als objectius d'aquest treball, hi ha dues obres de Mou especialment rellevants, les quals pertanyen al període de la seva activitat filosòfica que Bresciani anomena “període reflexiu”, de 1942 a 1962.<sup>129</sup>

A *Filosofia de la història* (*Lishi zhixue* 歷史哲學), de 1955, Mou reflexiona sobre el perquè la Xina no va desenvolupar la ciència i la democràcia, i sobre com els xinesos, seguint l'orientació de la seva cultura tradicional, les poden aconseguir. Planteja que, a través de la seva història, l'esperit de cada nació es manifesta, o bé sintèticament, com és el cas de la Xina, o bé analí-

127. V. supra I, n. 7, i *ren*, *tianming*, *xin* i *xing* al glossari ideològic.

128. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 359.

129. *Ibid.*, 362–65.

ticament, tal com ho fa Occident. També posa en relleu el fet que els intel·lectuals xinesos, en analitzar les causes de l'endarreriment comparatiu del seu país, van culpar el confucianisme i l'èmfasi que aquest posa en el creixement moral d'obstaculitzar el coneixement pur, necessari per al desenvolupament de la ciència i la democràcia.

A *El dao de la política i el dao de la burocràcia* (*Zhengdao yu zhidao* 政道與治道), de 1961, Mou explicita la seva idea que, d'acord amb la visió confucianista tradicional, els ideals polítics i la *saviesa interior* estan estretament connectats, ja que aquesta necessàriament s'ha de realitzar en la *reialesa exterior*, és a dir, en la capacitat per governar. Mou no tenia cap dubte que la solució dels problemes polítics i socials de la Xina depenia directament de la maduresa moral de l'individu, per això considerava urgent abordar aquesta qüestió. De fet, pensava que la responsabilitat dels confucianistes contemporanis era trobar un camí per materialitzar el *waiwang* —que per a Mou volia dir, sobretot, democràcia i ciència— directament des del *neisheng*.

És en aquestes obres que Mou formula l'anomenada “teoria de les tres ortodòxies” (*san tong kaichu shuo* 三統開出說), és a dir, de les tres línies de transmissió de l'ortodòxia.<sup>130</sup>

A diferència de Kant, segons el qual l'home només pot conèixer els fenòmens ja que els noúmens es copsen per la intuïció transcendental o ontològica —facultat que només té Déu—, Mou sosté que els humans estan dotats amb el poder de la intuïció intel·lectual, on rau el veritable valor de la tradició filosòfica xinesa. Creia que Kant sintetitzava, amb una orientació força confucianista, els assoliments principals de la tradició filosòfica occidental, i que a través d'ell els xinesos podien verificar què és el que, en el decurs de la història, Occident havia assolit i què els mancava a ells; i a l'inrevés. Mou creu que pot completar el pensament de Kant gràcies al llegat filosòfic xinès.

---

130. V. *san tong kaichu shuo* al glossari ideològic.

Per a Mou, la filosofia xinesa i l'occidental responen a dos models oposats: la primera és una filosofia de la substància —per l'ètica s'accedeix al *tiandao*— i la segona és una filosofia dels fenòmens —per l'epistemologia s'accedeix a l'ontologia—. El seu sistema metafísic, segons Bresciani,<sup>131</sup> recolza en tres premisses, les quals són components cabdals del llegat filosòfic neoconfucianista: (a) el coneixement i la conducta morals estan per sobre del coneixement estàndard; (b) atès que es pot construir una ontologia per als fenòmens i una altra per als noúmens, la naturalesa humana és, alhora, limitada i il·limitada, i (c) a part del coneixement sensorial, les persones tenen la facultat de la intuïció intel·lectual, d'on deriva la seva infinitud, sense la qual seria impossible esdevenir un savi.

Finalment, per a Mou, els valors de la ciència i la democràcia, si bé es desenvolupen primer a Occident, no són occidentals en essència; són formes universals que cada cultura ha de desplegar sense renunciar als valors propis; és a dir, una societat democràtica i tecnològica no ha de ser necessàriament occidentalitzada. La lògica de la seva argumentació, en posar el fonament de la identitat cultural en els valors transcendents, porta Mou a concebre l'univers occidental segons el model xinès de la transmissió del *dao*. Així, la “via” específica d'Occident no és la democràcia i la ciència, és l'ensenyança que inspira els seus valors últims, la qual no és la saviesa, sinó la religió; és a dir, el cristianisme. Per tant, segons Mou, no hi haurà veritable occidentalització sense cristianització.

□ Les aportacions de Mou Zongsan al discurs del nou confucianisme són moltes i molt influents —de fet, el seu sistema filosòfic pretén ser la síntesi d'un segle d'esforços confucianistes per construir el confucianisme del futur—: (1) una anàlisi lògica rigorosa de la tradició filosòfica xinesa i del pensament occidental, sobretot el de Kant, vist com a punt de trobada de les filosofies xinesa i occidental; (2) la metafísica moral de la tradició filosòfica confucia-

---

131. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 379–83.



nista, basada en la intuïció intel·lectual, és l'instrument adient per reconstruir la filosofia xinesa i per cercar un camí que permeti superar la filosofia occidental; (3) la responsabilitat dels nous confucianistes és trobar un camí perquè la *saviesa interior* es materialitzi en una nova *reialesa exterior* — entesa com a democràcia i ciència—; (4) oposició radical al materialisme dialèctic del marxisme per negar l'existència de veritats en si mateixes; (5) els valors de la ciència i la democràcia són universals, cada cultura els ha de desplegar sense renunciar als propis; (6) la maduresa moral de l'individu és la solució directa als problemes polítics i socials de la Xina; (7) la teoria de la transmissió de les “tres ortodòxies”, és a dir, el *daotong*, el *zhengtong* i el *xuetong*; (8) els valors transcendents són el fonament de la identitat cultural; (9) la filosofia xinesa s'orienta cap al ressorgiment del “saber de la vida”, gràcies als intercanvis amb el cristianisme, i cap l'eixamplament d'horitzons, gràcies a l'assimilació de la ciència, la filosofia i la democràcia occidentals.

### 2.1.3. La tercera generació (a partir de 1980)

Du Weiming recorre a la teoria d'Edward Shils que diu que calen tres generacions perquè s'estableixi una tradició cultural per considerar, en virtut d'aquesta tercera generació que ara analitzarem, ja una tradició el nou confucianisme.<sup>132</sup>

L'inici d'una tercera generació de nous confucianistes se sol situar en el punt d'inflexió que la mort de Tang Junyi, el 1978, va marcar quant a repercussió del moviment. Hi ha, tanmateix, altres opinions. Lin Tongqi,<sup>133</sup> per exemple, considera que la línia divisòria entre les generacions segona i tercera l'estableix la mort, el 1995, de Mou Zongsan. Makeham,<sup>134</sup> tanmateix, afir-

132. Tu Weiming, *Global Significance*, xiii.

133. Lin Tongqi, “Mou Zongsan”, 324.

134. Makeham, “New *Daotong*”, 68.

ma que els pensadors d'aquesta tercera generació adquiriren gradualment identitat com a grup al llarg de les dècades de 1970 i 1980, els quals, juntament amb els acadèmics continentals post 1985, haurien creat “de forma retrospectiva” la idea del nou confucianisme com a escola filosòfica diferenciada —això els convertiria, de fet, en la primera generació de nous confucianistes—. Luo Yijun,<sup>135</sup> per últim exemple, creu que l'inici el va marcar un esdeveniment de 1982: les taules rodones que, sota el títol “El nou confucianisme i la modernització de la Xina”, va organitzar a Taipei l'Associació Xina Fòrum.<sup>136</sup>

Independentment d'aquestes efemèrides de l'àmbit propi del confucianisme, no podem oblidar un fet polític de la màxima rellevància: la política de reforma i obertura (*gaige kaifang* 改革開放) impulsada a partir de 1978 per Deng Xiaoping. En l'esclat intel·lectual que la nova situació va permetre, els filòsofs confucianistes que foren actius abans de 1949 van tornar a reivindicar l'esperit nacional tradicional; alguns, fins i tot, defensen que el llegat del pensament neoconfucianista s'ha de convertir en la font bàsica de l'esperit socialista. També van afavorir el moviment nou confucianista, tant la condemna i desaparició de la Banda dels Quatre com el fet que no s'involucrés directament en les protestes de Tian'anmen.

Sigui com sigui, però, el que és rellevant d'aquest grup és que, com a conseqüència de l'augment de l'interès pel nou confucianisme i d'haver adquirit una perspectiva més àmplia, internacionalitza i diversifica el seu discurs.<sup>137</sup> Dues circumstàncies principals modulen el nou discurs confucianista: el coneixement directe del món occidental i el coneixement més aviat indirecte de la realitat traumàtica de la Xina de la primera meitat del segle XX. D'aquestes circumstàncies deriva que la tercera generació tingui, en general, una opinió positiva del paper del moviment del Quatre de Maig com a depu-

135. Citat a Makeham, “Retrospective Creation”, 40.

136. Recordem que Makeham assenyala també aquest esdeveniment com un dels factors principals que contribuïren a crear el clima apropiat perquè el moviment nou confucianista emergís a “la Xina cultural” (v. supra III.2).

137. V. supra I.3, la categorització del confucianisme contemporani.

rador de l'herència confucianista; que valori el marxisme com a ciència social, si bé el rebutja com a doctrina política, i que s'atreveixi, sense complexos, a oferir l'humanisme confucianista al món com a fórmula per encarar-se amb els problemes globals superant les diferències culturals. En aquesta línia, Liu Shuxian afirma:

Malgrat que és qüestionable que el confucianisme retornarà al centre des de la perifèria, tal com va succeir en les dues primeres èpoques [en al·lusió a les teories sobre “la Xina cultural” i les “tres èpoques del confucianisme”], és un moviment que avui dia no es pot ignorar.<sup>138</sup>

I, finalment, qui representa aquest moviment “que no es pot ignorar”? Sens dubte, els quatre pensadors les aportacions dels quals analitzarem a continuació: Yu Yingshi, Liu Shuxian, Cheng Zhongying i Du Weiming. Hi ha també, però, altres noms que es vinculen a la tercera generació de nous confucianistes. Bresciani,<sup>139</sup> per exemple, esmenta Cai Renhou, Dai Lianzhang, Jin Chunfeng, Jin Yaoji, Li Du, Qin Jiayi, Wang Bangxiong i Zeng Zhaoxu. Luo Yijun,<sup>140</sup> per la seva banda, identifica Yu Yingshi, Liu Shuxian, Zhang Hao, Lin Yusheng, Du Weiming, Lao Siguang, Cai Renhou i Wang Bangxiong com les figures més importants.

## Yu Yingshi

Yu Yingshi és deixeble de Qian Mu i, com el seu mestre, topa amb algunes de les premisses del nou confucianisme; cosa que el converteix en representant també controvertit d'aquest moviment. Això no obstant, els seus escrits evidencien la defensa d'una visió confucianista del món i el compromís amb els seus valors.

138. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 141.

139. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 391n6.

140. Citat a Makeham, “Retrospective Creation”, 40.



L'objecte de les crítiques de Yu Yingshi és el grup de filòsofs afins a Xiong Shili; sobretot, per dues idees cabdals per a ells: el *daotong* i la doctrina de la ment i la naturalesa humana com a fonament de la cultura xinesa. El criteri d'ortodòxia d'aquests nous confucianistes no passa pel vincle de transmissió mestre-deixeble —com és el cas del budisme *chan*, del qual els neoconfucianistes havien manllevat la idea de *daotong*—, sinó per l'exigència de comprendre la ment i la naturalesa humana. L'experiència interior d'aquesta comprensió és el criteri per jutjar quins confucianistes, en el decurs de la història xinesa, havien estat capaços i quins no de percebre la “substància del *dao*” (*daoti* 道體).<sup>141</sup> Tampoc Qian Mu havia acceptat aquestes idees; de fet, segons Yu,<sup>142</sup> perquè figuraven en el *Manifest per la cultura xinesa*, Qian no el va signar.

Bresciani sintetitza les crítiques més importants de Yu Yingshi als nous confucianistes.<sup>143</sup> (a) Els retreu que no fundin la seva doctrina del *daotong* en fets històrics o proves filosòfiques, i ho facin en la percepció intuïtiva, és a dir, en un mitjà a l'abast de poca gent. Els nous confucianistes repliquen, però, que aquesta percepció és una experiència elemental de la vida quotidiana; una capacitat que posseeix tot ésser humà. (b) També els acusa de negar el conjunt de la tradició cultural xinesa en separar-la en dos nivells: l'ideal i el concret. En el concret, titlla els nous confucianistes d'antitradicionalistes, perquè diu que només donen valor a l'esperit abstracte de la cultura xinesa i consideren els valors confucianistes i els seus preceptes morals distorsions d'aquest esperit dins la història de l'organització social a la Xina. (c) Dos arguments més contra els nous confucianistes. El primer és la teoria de Mou Zongsan de “l'obertura de la ment” (*xin de kaichu shuo* 心的開出說),<sup>144</sup> se-

141. *Grosso modo*, els nous confucianistes estan d'acord que després de Menci (s. III aC) la transmissió de l'ortodòxia s'interromp fins a la dinastia Song del Nord (s. X), i que després de la dinastia Ming (s. XVII) es torna a interrompre fins que ells la restableixen (s. XX).

142. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 128.

143. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 391–96, 394n13.

144. L'esperit del concepte “l'obertura de la ment” de Mou Zongsan es pot relacionar, tot i pertànyer a àmbits diferents, amb el de Deng Xiaoping “alliberar la ment” (*jiefang sixiang* 解放思想), del famós discurs de 1978 “Alliberar la ment, actuar en funció de la realitat i mirar plegats cap

gons la qual la ment moral es pot convertir en ment cognitiva, i que Mou va concebre per oferir un fonament dins la cultura xinesa per a la ciència i la democràcia, sense haver de recórrer a la importació massiva de cultura occidental; el segon és “l’arrogància del coneixement intuïtiu” (*liangzhi de aoman* 良知的傲慢) que, segons Yu, tenen els nous confucianistes en autoconsiderar-se els hereus del *daotong* i, consegüentment, situar-se per damunt dels altres intel·lectuals.

Segurament, una de les idees essencials del pensament de Yu Yingshi és el concepte de praxi (*shijian* 實踐) unit al confucianisme. Com diu Makeham,<sup>145</sup> per a Yu, els valors confucianistes s’han d’acomplir en el context de les relacions humanes de la vida quotidiana i no restringir-los a l’àmbit acadèmic, en el qual, a les darreres dècades, el debat s’ha concentrat en els aspectes del confucianisme relacionats amb la transcendència. Segons Yu, aquesta situació s’ha donat perquè, en general, el darrer període del confucianisme representa el saber centrat en el principi, del període Song-Ming (*Song-Ming lixue* 宋明理學); és a dir, la doctrina que aborda el pensament abstracte. Això va fer que, cada vegada més, els pensadors se centressin més en temes abstractes i filosòfics, i deixessin de banda els aspectes del confucianisme vinculats a la societat, la política, l’economia i l’ètica. En conseqüència, i com ja hem assenyalat anteriorment,<sup>146</sup> Yu considera que el discurs sobre el confucianisme, mancat de tota praxi en cultura confucianista, és buit. A diferència de Makeham, el qual preveu la possibilitat que el discurs en si mateix ho faci, Yu creu que, lamentablement, el mer discurs, per intel·ligent que sigui, és incapaç de convocar l’esperit del confucianisme —recordem la

---

endavant” en què apel·la a la democràcia com a condició important per a l’emancipació mental, i diu, per exemple: “Davant els problemes ideològics, en cap cas s’ha de recórrer a mètodes repressius, sinó que cal aplicar a consciència la política ‘que esclatin cent flors i que rivalitzin cent escoles” (Deng Xiaoping, “Emancipar la mente”, 174).

145. Makeham, *Lost Soul*, 104.

146. V. supra II, el trilema al qual, segons Yu Yingshi, s’enfronta el confucianisme com a “esperit errant” (*you hun* 遊魂) que és en l’actualitat.

imatge d'un "esperit errant" com a metàfora del confucianisme contemporani, en qualsevol de les seves expressions.

□ Com a conseqüència dels seus punts de vista contraris a algunes posicions bàsiques dels nous confucianistes en el sentit restringit del terme, Yu Yingshi aporta al discurs del moviment del nou confucianisme elements discursius singulars. (1) La tradició cultural xinesa no es pot dividir bo i diferenciant un nivell ideal d'un nivell concret d'aquesta cultura; (2) els valors confucianistes s'acompleixen en el context de les relacions humanes de la vida quotidiana i no restringint-los a l'àmbit acadèmic; (3) el debat confucianista ha de tractar dels aspectes vinculats a la societat, la política, l'economia i l'ètica; (4) és inacceptable el concepte de *daotong* basat en la percepció intuïtiva; (5) el destí del confucianisme modern és el d'un "esperit errant", ja que ha esdevingut mer discurs, irrellevant en la vida de la gent; (6) el confucianisme, sense identitat pròpia en estar deslligat de les institucions, s'ha de plantejar la forma de la seva existència futura.

### **Liu Shuxian**

Com és tret comú d'aquesta tercera generació, el pensament de Liu Shuxian respon a la voluntat d'harmonitzar els valors tradicionals i els contemporanis perquè la Xina avanci en la modernització i en el món postmodern. Amb una metodologia que combina l'anàlisi filosòfica i d'hermenèutica, explora l'objectiu principal de la seva recerca —en part, filosòfica; en part, de la història del pensament—: reflexionar sobre el valor que tenen en l'actualitat la tradició i el confucianisme, i sobre les necessitats del món actual. Liu es compromet en la cerca, a partir d'un canvi de paradigma que desenvolupi una consciència universal, d'una ètica global per afrontar els reptes del nou

mil·lenni.<sup>147</sup> És per això que també ha fet una tasca de divulgació a Occident per explicar les implicacions de la filosofia xinesa, específicament de la confucianista, bo i tractant, des d'una perspectiva comparativa, “d'epistemologia, ètica, temps i temporalitat, analogia i simbolisme, humanitat i natura, ment i raó, creativitat, llibertat, reconstrucció de valors, pau mundial i ètica global”,<sup>148</sup> entre altres temes.

El programa confucianista de Liu Shuxian se sintetitzaria, segons Bresciani,<sup>149</sup> en una doble afirmació: (a) explorar al màxim la saviesa dels antics, el nucli de la qual és la doctrina de la consciència moral, i (b) reduir al mínim el llast dels antics, és a dir, les normes morals del passat i certes doctrines que s'infiltraren en el confucianisme —per exemple, la doctrina del *yin-yang* i els cinc elements, durant la dinastia Han.

En l'anàlisi que fa el mateix Bresciani del pensament ètic de Liu,<sup>150</sup> es posen en relleu els greus problemes que, segons Liu, planen sobre la societat contemporània com a conseqüència de la complexitat dels canvis que hi ha produït la ciència. Alguns d'aquests canvis serien: (a) el greu deteriorament de la relació entre la humanitat i la natura per l'agressió de la industrialització sobre el medi ambient; (b) la desintegració de la família com a institució social central; (c) la crisi de consciència de l'individu, el qual ha perdut el sentit de la vinculació amb la natura i amb la família i viu alienat en una societat de consum on només exerceix de dada estadística.

Per a Liu, tots els problemes producte dels canvis esmentats tenen un origen ètic; aspecte en el qual —l'ètic— el món modern no està, ni de bon tros, més avançat que l'antic. Amb tot i això, Liu considera que no és ni convenient ni possible tornar enrere, sinó que el que cal és “heretar críticament la tradició” (*yao pipan xing de jicheng chuantong* 要批判性的繼承傳統).

---

147. Entre 1997 i 2000, Liu Shuxian va participar, des d'una perspectiva confucianista, en un projecte de la Unesco anomenat “Ètica universal”, en el qual filòsofs de diferents àrees i tradicions discutiren la viabilitat d'elaborar un esborrany de declaració a favor d'una ètica universal. V. els detalls a Liu Shu-hsien, “Philosophical Analysis”, 149–51.

148. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 133.

149. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 401.

150. *Ibid.*, 399–400.

Després d'haver estudiat a fons diferents corrents de pensament occidentals —neopositivisme, semiòtica, fenomenologia, hermenèutica, anàlisi del llenguatge—, Liu conclou que cap té bones respostes al problema ètic, ja que en definir els valors morals com a subjectius, aquests no poden actuar com si fossin normes objectives. La conseqüència òbvia seria el relativisme ètic. Però Liu no l'accepta. Com tampoc accepta la llòbrega perspectiva d'alguns filòsofs contemporanis occidentals sobre el futur de la filosofia —com ara les afirmacions de Michel Foucault, Jacques Derrida o Richard Rorty que la filosofia ha arribat a la seva fi—. Ofereix, per contra, la doctrina confucianista del *jo moral* —formulada per Mou Zongsan— com a alternativa; partint de la premissa que existeixen valors ètics universals, el confucianisme —diu Liu— pot fer excel·lents contribucions a la cultura del món postmodern. Raona que Confuci va proposar el *ren* com a ideal, però mai no en va donar una definició perquè es tracta d'una direcció, no d'una norma fixa. A diferència de l'ideal moral occidental, que és exterior i prové d'un déu transcendent, la font de la moralitat confucianista és interior i prové de la consciència moral, innata en la naturalesa humana, la qual es manifestaria en el comportament ètic. Per a Liu, aquesta ètica interior és la més adequada a la cultura plural del món postmodern.

Tanmateix, Liu Shuxian admet també limitacions en el confucianisme.<sup>151</sup> Diu que, si bé la fe ha estat incapaç d'eliminar les tensions de la ment, el pensament confucianista tradicional tampoc no ha pogut solucionar mai la qüestió de la “reialesa exterior” (*waiwang*). Tot i que els filòsofs confucianistes aconsellaven als governants que rectificuessin la ment amb voluntats sinceres perquè, altrament, l'única alternativa era la revolució, de fet —diu Liu—, les revolucions foren escasses, i els sobirans mediocres, nombrosos. D'aquí ve que l'ideal de la “gran unitat” (*datong*) sempre va ser un somni, i els filòsofs confucianistes només podien elogiar l'anomenat “govern de les Tres Dinasties”. Quant a les limitacions, Liu esmenta, en concret, que el

---

151. Liu Shu-hsien, “Chu Hsi's Search”, 270; íd., “Philosophical Analysis”, 150.



confucianisme no posa prou en relleu la cara obscura de la vida —com sí que ho fan el cristianisme i el budisme—, o que emfasitza massa la uniformitat del comportament social, cosa que dificulta que l'individu es manifesti com a tal. Diu també, que cal admetre que els “tres vincles” (*san gang*) promoguts pel confucianisme polític des de la dinastia Han estan totalment desfasats; l'èmfasi en una relació unidireccional, producte de la lleialtat, la pietat filial i el servilisme es desvia de la rectificació dels noms que propugnaven Confuci i Mencí, la qual requereix reciprocitat entre les parts. Això no obstant, Liu no veu cap raó perquè les “cinc virtuts constants” (*wu chang*) no puguin ser objecte d'una nova interpretació.

Reflexionant sobre metodologia, Liu qüestiona la que s'empra en els estudis de filosofia comparativa, en què és pràctica habitual escollir dues figures rellevants dels pensaments oriental i occidental, respectivament, i analitzar-ne les afirmacions per establir semblances i diferències significatives. Aquesta perspectiva, diu Liu,<sup>152</sup> imposa inadvertidament a la filosofia xinesa el marc acceptat per la filosofia occidental. Posa per exemple que la qüestió no és que Zhu Xi no tingui una metafísica, una cosmologia i una ètica comparables en alguns aspectes a les d'Aristòtil —que les té, segons Liu—, sinó que el que succeeix és que aquest no pensa segons la seqüència metodològica “establir la metafísica → explicar les implicacions d'aquesta metafísica en la cosmologia → trobar aplicacions en l'ètica”; per a Zhu, el primer és la disciplina moral, i les reflexions teòriques i metafísiques vénen en un estadi posterior, ja que l'ordre còsmic es mostra quan l'individu ja ha assolit un coneixement profund del jo.

L'ideal confucianista de Liu Shuxian es reflecteix en la màxima de Cheng Yi que diu que “el principi és un, però moltes les seves manifestacions” (*li yi fen shu* 理一分殊),<sup>153</sup> les quals depenen del temps, l'espai i les circumstàncies concretes. En l'actualitat, però, i a diferència del que va succeir en el

152. *Ibíd.*, 143.

153. Citat a Chan, *Source Book*, 499. Aquesta màxima, Liu Shuxian (“Philosophical Analysis”, 147) la il·lustra amb la metàfora “la mateixa lluna brilla sobre milers de rius”.

passat, creu que s'ha de posar l'èmfasi en la segona part de la màxima —és a dir, en la diversitat de manifestacions del principi—, sense oblidar que el principi és un, ja que és aquest oblit, segons Liu, que ha fet que la societat hagi caigut en el relativisme.

Hem de trobar una tercera via més enllà de l'absolutisme i el relativisme. He suggerit que, amb una interpretació creativa de la màxima neoconfucianista Song-Ming “un principi, moltes manifestacions” podem trobar unitat i diversitat. S'ha de descartar l'exclusivisme i les ideologies fonamentalistes. Cap tradició no pot monopolitzar la veritat, el ressò espiritual el podem trobar en diferents tradicions.<sup>154</sup>

Liu afirma que aquest món global amb tradicions plurals en veïnatge no es pot permetre l'hostilitat.<sup>155</sup> Com que li sembla evident que no podem començar amb “un principi” (*li yi*), ja que cap tradició pot dir que està en possessió de veritat, no tenim altre remei que començar amb “moltes manifestacions” (*fen shu*). En aquest sentit, veu aconsellable donar suport a la humanitat i a la creativitat —és a dir, allò que existeix en pràcticament totes les manifestacions religioses del món— com a principis reguladors, i buscar alguna mena d'unitat funcional. Diu:

En la vila global en què s'ha convertit el món, que pobles i cultures diversos visquin plegats harmònicament en la mateixa terra esdevé una qüestió urgent. Certament, la idea confucianista de *zhonghe* (equilibri i harmonia) hi tindria un paper, i la màxima neoconfucianista *liyifenshu* (un principi, moltes manifestacions), a mig camí de l'universalisme i el particularisme, assoliria la seva significació contemporània. És en aquest sentit que, mentre la humanitat transita pel segle XXI, cal revitalitzar i desenvolupar algunes de les idees que ha conservat el confucianisme com a tradició espiritual.<sup>156</sup>

154. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 135.

155. Liu Shu-hsien, “Philosophical Analysis”, 151.

156. Liu Shu-hsien, “Neo-Confucian Philosophy”, 373,

Liu és del parer,<sup>157</sup> tanmateix, que avui en dia els filòsofs posen massa èmfasi en l'erudició i les reflexions crítiques des de la comoditat acadèmica, sense tenir la intrepidesa d'afrontar els problemes del món real. És per això que considera urgent transformar la consciència humana, tal com posa en relleu la tradició neoconfucianista, perquè es compromet amb la humanitat i amb l'harmonia mundial. Dels intel·lectuals nous confucianistes, en concret, diu que estan decidits a preservar el *daotong* —la tradició del camí— amb noves interpretacions del *xinxing zhi xue* —la doctrina de la ment i la naturalesa humana—, però que el que urgeix ara és expandir l'horitzó xinès amb nous desenvolupaments del *xuetong* —la tradició del saber— i del *zhengtong* —la tradició de la política— per tal d'assimilar la ciència i la democràcia que provenen d'Occident.<sup>158</sup>

Vegem ara com Liu reflexiona críticament sobre l'intent dels nous confucianistes de recuperar alguns dels principis de la filosofia tradicional xinesa i la seva proposta de sintetitzar Orient i Occident.<sup>159</sup>

Liu fa una sinopsi del pensament nou confucianista en els termes següents. En l'àmbit de la metafísica, afirma que el *dao* s'ha de realitzar en el canvi; que l'ésser humà no adquireix el compromís més elevat per la inferència lògica o la generalització empírica, sinó a través de la comprensió personal que el finit està unit a l'infinit; que la font dels valors està imbricada en l'existència, i que el punt de partida adequat de la filosofia és l'autorealització, no l'especulació cosmològica. Pel que fa la ciència, els nous confucianistes ja no li són hostils; sí que veuen, però, les limitacions de la recerca científica i rebutgen absolutament, per parcial, el cientisme. El nou confucianisme ha desenvolupat l'ètica confucianista heretada, en gran mesura, del passat, i l'ha comparat amb les teories ètiques occidentals —com ara, la crítica de la raó pràctica de Kant—. Quant als àmbits social, cultural i educatiu, els nous confucianistes tenen una actitud crítica envers l'evolució moderna. Finalment,

---

157. Liu Shu-hsien, "Philosophical Analysis", 151.

158. *Ibíd.*, 141.

159. Liu Shu-hsien, "Confucian Ideals", 105–110.

on el pensament confucianista es distancia més del passat és en política i economia; àmbits en què incorpora idees occidentals.

Partint d'aquest esquema del nou confucianisme, Liu considera que el projecte és atractiu a nivell ideal, però que, posats a examinar quins d'aquests ideals es poden dur a la pràctica, sorgeixen incògnites rellevants quant a les seves concepcions de la modernitat. Per exemple, relega la ciència a un segon terme perquè l'objectiu d'aquesta és el món dels fenòmens, i ho fa a favor de la filosofia perquè el seu és descobrir la veritat del *dao*. El món modern, però —diu Liu—, ha rebutjat aquest enfocament, ja que ara la filosofia és poc reconeguda i el treball dels científics, en canvi, molt valorat. Quelcom semblant passaria en l'àmbit cultural; els nous confucianistes no saben com implementar els seus elevats ideals en la realitat. Criticar els seriosos problemes que afronta una societat moderna, liberal i permissiva —anomia, alienació, erosió del teixit moral i social, etc.— resulta molt més fructífer que les vagues idees sobre el que caldria fer de cara al futur.

El problema encara és més greu —diu Liu— en el camp de la política; els pensadors nous confucianistes s'adonen que un discurs buit sobre un govern per al poble no augmenta el benestar de la gent ni protegeix els drets humans. Creuen honestament, però, que la democràcia és millor que la dictadura per assolir l'ideal confucianista de benestar per a tothom i que cal educar la gent en els valors més elevats. Davant el problema de si cal que un govern sigui “mínim” o “màxim”, oscil·len entre els dos extrems. També mantenen una actitud ambivalent sobre l'economia; no superen el dilema entre la idea que una societat ha de produir més béns per satisfer les necessitats de la població i la idea que és pervers que la majoria de la riquesa es concentri en mans d'uns quants capitalistes.

Segons Liu, tot això explicaria, en part, la impotència del nou confucianisme com a moviment polític: no ofereix gaire res en concret. Per tant, la qüestió de si aquest moviment s'incorporarà a l'escena dels corrents principals dependrà de si els seus teòrics són capaços de solucionar el problema del que anomenen “la nova reialesa exterior” (*xin waiwang* 新外王); per exemple,

dissenyant un programa polític viable que s'adigui a les necessitats actuals. Liu assenyala la paradoxa que la part més important de la tradició —les sòlides institucions que van durar segles— sigui ara la peça més feble en l'estructura del pensament nou confucianista.

D'aquesta anàlisi de Liu Shuxian, resulta que tot es redueix a la qüestió de com casar l'enfocament monista tradicional amb l'enfocament pluralista modern. Fins ara, l'intent nou confucianista no ha estat del tot reeixit; ara bé, un pas important és l'intent de reinterpretar de manera més radical algunes idees tradicionals i de reelaborar la filosofia en una síntesi antic-modern, Orient-Occident. Per a Liu, una reinterpretació del postulat “el principi és un, però moltes les seves manifestacions” ajudaria a superar la dicotomia entre els enfocaments monista i pluralista, ja que, malgrat que el pensament tradicional xinès ha tendit a emfasitzar el primer, no contradiu l'enfocament pluralista. Si es dóna més autonomia a les manifestacions del principi, les coses podrien ser ben diferents. Per exemple —diu Liu—, si des de dalt s'estableixen directrius detallades, les iniciatives a nivell de base seran rígides i les grans idees esdevindran discurs buit o propaganda governamental sense substància. Precisament perquè el principi és un i les manifestacions són moltes, no es poden determinar a priori les manifestacions més adequades a les necessitats d'unes circumstàncies sempre canviant; per tant, s'ha de permetre la llibertat d'expressió i estimular la cerca de nous punts de vista. En definitiva, i malgrat no ser la panacea per a tots els problemes —rebla Liu—, s'han d'adoptar les pràctiques democràtiques modernes.

□ La perspectiva crítica i lúcida que Liu Shuxian aporta al discurs nou confucianista es podria resumir en els elements següents: (1) cal harmonitzar els valors tradicionals i els contemporanis, i eixamplar l'horitzó xinès amb nous desenvolupaments de la tradició intel·lectual i política per assimilar la ciència i la democràcia occidentals; (2) els problemes de la societat contemporània, conseqüència dels canvis que hi ha produït la ciència, són de caire ètic; (3) cercar una ètica global, des d'una òptica comparativa que no imposi

el marc filosòfic occidental, permetrà afrontar els reptes futurs; (4) la doctrina confucianista de la consciència moral innata és l'alternativa ètica als corrents de pensament occidentals, i la més adequada a la cultura plural del món postmodern; (5) en l'ideal confucianista “un principi, moltes manifestacions”, cal posar l'èmfasi en la diversitat de manifestacions del principi, sense caure en el relativisme, ja que la qüestió és encaixar el monisme tradicional amb el pluralisme modern; (6) cal heretar críticament la tradició per superar les limitacions del pensament confucianista tradicional; (7) en un món global amb tradicions plurals és urgent transformar la consciència humana per comprometre's amb l'harmonia mundial; (8) perquè no és possible determinar a priori quines són les manifestacions més adequades a les necessitats canviants, la llibertat d'expressió és necessària.

### **Cheng Zhongying**

Deixeble de Fang Dongmei i transmissor de les seves idees, Cheng Zhongying és un expert tant en filosofia xinesa com en els corrents filosòfics occidentals contemporanis. Segons el mateix Cheng, el seu treball se centra en

la naturalesa de la filosofia occidental; el *Yijing* i l'origen del confucianisme i el taoisme com a aspectes complementaris de la filosofia xinesa; la reconstrucció analítica de la filosofia xinesa; l'ontologia, i la cosmologia i l'ètica basades en l'ontologia (l'ontocosmologia i l'ontoètica) del confucianisme i el neoconfucianisme; la teoria de l'hermenèutica basada en l'ontologia (l'ontohermenèutica), com a homòloga de l'hermenèutica occidental; i la integració de l'ètica en les teories de gestió.<sup>160</sup>

L'adscripció de Cheng al nou confucianisme es justifica, segons Bresciani,<sup>161</sup> perquè: (a) creu que el confucianisme és la tradició filosòfica principal de la

160. Cheng Chung-ying, “Recent Trends”, 356.

161. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 407.

Xina;<sup>162</sup> (b) manlleva el llenguatge i el mètode filosòfics occidentals per exposar amb una perspectiva nova les idees confucianistes tradicionals i fer-les comprensibles als seus contemporanis; (c) treballa per posar la filosofia confucianista en una posició de respecte en relació amb l'occidental, i (d) creu profundament en el valor i la singularitat de la cultura xinesa, la filosofia de la qual no només sobreviurà, sinó que farà que Occident repensi la seva.

Malgrat això, i la seva pertinença declarada al moviment, Cheng es distancia en alguns punts del corrent principal del nou confucianisme que representen els deixebles de Mou Zongsan: (a) no reconeix la transmissió ortodoxa del camí (*daotong*), sinó que defensa el confucianisme en general; (b) el seu concepte de valor no és idèntic al *jo moral*, i (c) és contrari a la idea de l'exclusivitat de la doctrina confucianista en la vida social, ja que creu que la reconstrucció del confucianisme s'ha de fer sobre la base del contingut pluralista d'una cultura global.<sup>163</sup>

Per a Cheng, la filosofia xinesa té l'origen en una visió holística de la realitat que inclou permanència i canvi.<sup>164</sup> D'aquí ve que la filosofia xinesa, a diferència de l'occidental, sigui més ontològica que metodològica i que, en aquesta filosofia, l'epistemologia, l'ètica, l'estètica i la política formin part d'una concepció ontocosmològica molt arrelada. Cheng proposa una "reconstrucció analítica" de la filosofia xinesa basada en una anàlisi conceptual dels textos originals i en el descobriment de nous significats o aspectes de la realitat a través de la reflexió i la comprensió de l'ontocosmologia del *dao*.

Si bé reconeix la seva importància religiosa i espiritual, Cheng considera el confucianisme més una filosofia; diu que "el confucianisme és una estruc-

---

162. Cheng Zhongying (*New Dimensions*, 22–27) diu que el confucianisme es pot considerar el corrent principal de la filosofia xinesa en dos sentits: (a) com a política dominant i ideologia educativa instaurada al segle II aC, i (b) com a estructura profunda, per la qual es manifesten el pensament i l'experiència xineses des dels seus inicis.

163. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 408.

164. Cheng Chung-ying, "Recent Trends", 356–57. Cheng, com tots els deixebles de Fang Dongmei, creu que la filosofia holística de la creativitat, implícita en el *Llibre dels canvis* —que diu que mai no ha hagut diferenciació entre existència i valor, forma i contingut, metafísica (*xing er shang* 形而上) i física (*xing er xia* 形而下), sinó que tot és en un procés dinàmic creatiu que uneix els oposats—, és l'origen de la saviesa xinesa que s'ha transmès segle rere segle.

tura multidimensional i un procés per etapes de canvi i de transformació creatius que inclou moments àlgids d'innovació i moments molt importants de renovació.”<sup>165</sup>

Segons John H. Berthrong,<sup>166</sup> les característiques fonamentals del projecte, profundament dialogant, de Cheng deriven de la seva concepció del confucianisme com: (a) una forma d'humanisme intrínsec, no una forma de reduccionisme que limita l'humà al materialisme o que concep el cosmos vinculat només a mitjans i objectius humans, i (b) una forma de naturalisme orgànic, entès aquest com la relació entre allò objectiu i els subjectes, i entre allò físic i allò mental.

Pel que fa a la metodologia de l'activitat filosòfica de Cheng, Bresciani la descriu segons les fases següents: (a) adquisició d'un coneixement profund del nucli del pensament occidental; (b) a través d'aquest coneixement, anàlisi i crítica de la filosofia xinesa per refer-la; (c) gràcies a una filosofia xinesa perfeccionada, crítica del pensament occidental per assenyalar-ne els defectes i corregir-los, i (d) finalment, com a conseqüència de la tasca anterior, creació d'una nova filosofia mundial.<sup>167</sup>

Aquest és precisament l'objectiu del sistema filosòfic de Cheng Zhong-ying, anomenat *ontohermenèutica* (*benti quanshi xue* 本體詮釋學):<sup>168</sup> construir una filosofia global que, a través de la comparació i la superació, transcendeixi la polarització històrica de les filosofies occidental i l'oriental. Segons Cheng, ambdues filosofies tenen singularitats per contribuir a aquest objectiu i, alhora, també limitacions, en emfasitzar massa el coneixement, l'una, i els valors, l'altra. Observa que el desenvolupament filosòfic a la Xina durant el segle XX ha estat marcat o bé pel rebuig de la tradició, en nom de l'occidentalització, o bé pels esforços de les dues primeres generacions de

165. Cheng Chung-ying, *New Dimensions*, vii.

166. Berthrong, *Transformations*, 194–95.

167. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 403–4.

168. Sobre la filosofia ontohermenèutica i la seva metodologia, v. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”; íd., “Onto-Hermeneutical Vision”; íd., “Kant and Confucianism”; íd., “*Daxue* at Issue”.



nous confucianistes per sinitzar la filosofia occidental, en nom de la presumpta superioritat de la cultura xinesa. Una de les tasques principals de Cheng és mostrar de quina manera el pensament confucianista i el pensament occidental modern s'intersequen dialècticament.

Explica Bresciani que l'ontohermenèutica pretén definir la relació entre l'èsser i el *mètode*, els dos components de què, segons Cheng, està constituïda la realitat.<sup>169</sup> Ambdós components poden cooperar criticant-se mútuament, de tal manera que el *mètode* faci l'èsser més comprensible, i l'èsser faci el *mètode* més eficaç. Així, Cheng intenta conciliar les dues tradicions filosòfiques; l'occidental, caracteritzada per la cerca constant d'un *mètode*, i la xinesa, la qual enalteix els valors, és a dir, l'èsser. Per a ell, l'evolució de la filosofia occidental s'ha basat en les millores progressives del *mètode*; contràriament, la filosofia xinesa, aliena al *mètode*, s'ha interessat fonamentalment per la substància i, bo i defugint l'anàlisi, intenta unificar-ho tot. Com que *èsser* i *mètode* són dues cares de la mateixa realitat, i l'ontologia i la metodologia s'expliquen mútuament, Cheng imagina una commixió d'ambdues que afavoreixi un desenvolupament superior de la vida filosòfica de la humanitat.

Un exemple d'aquesta anàlisi és el *mètode* confucianista que Cheng anomena la *dialèctica de l'harmonització*, en contraposició al *mètode* occidental de la *dialèctica del conflicte* —el de Plató o el de Hegel i Marx—. La dialèctica occidental té per objectiu crear un tercer element, fruit de la síntesi del procés de comparació de punts de vista en conflicte; el *mètode* confucianista, per contra, no transforma en quelcom completament nou cap dels elements en contrast, sinó que crea un nou model sense que els elements inicials desapareguin, fosos en un element nou.<sup>170</sup>

---

169. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 404.

170. Sobre la *dialèctica de l'harmonització* i les diferències que presenta amb la *dialèctica del conflicte*, v. Cheng Chung-ying, "Toward Constructing a Dialectics", 34–38. Segons John H. Berthrong (*Transformations*, 195), un bon exemple de com els nous confucianistes treballen amb els textos confucianistes canònics dins el món de la filosofia global és la manera com Cheng Zhongying presenta aquesta dialèctica de l'harmonització: reula fins al *Llibre dels canvis* per trobar-hi la font i la presenta com a alternativa a la dialèctica del conflicte.

Un aspecte important que cita Bresciani del pensament de Cheng pel que fa a reconstruir la filosofia xinesa a través del *mètode*, i que suscita un interès creixent a la Xina, és la *filosofia de l'administració*.<sup>171</sup> La seva idea és que la ciència de l'administració no s'ha de limitar a l'àmbit des negocis i la indústria, sinó que ha d'abastar també el govern, la societat i la totalitat de la vida humana. A l'era de la informàtica és urgent trobar la manera d'organitzar científicament tot el coneixement humà per tal de planificar la vida humana en el seu conjunt. Per a Cheng, administrar significa aplicar el coneixement a la societat, a la construcció de l'estat ideal per tal d'ajustar, cada cop més, la vida humana a la raó.

Segons que diu Cheng,<sup>172</sup> per entendre de quina manera cada orientació de la filosofia xinesa contemporània ha desenvolupat una resposta creativa i crítica en el marc de paradigmes en conflicte, cal veure que aquestes orientacions proporcionen interpretacions ontohermenèutiques d'allò que les enfronta.<sup>173</sup> Sis són les àrees d'interpretació ontohermenèutica que formula Cheng. Vegem-les breument.<sup>174</sup>

(a) La tradició. Els principals filòsofs xinesos contemporanis preserven el paradigma tradicional de la unitat substància-funció. Sobre la base que el confucianisme ha esdevingut fonamental per interpretar la vida social i

---

171. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 406. En l'àmbit de la teoria de la gestió, Cheng Zhongying ha estat el primer a proposar una filosofia xinesa de l'administració que integra direcció i estratègia, innovació i renovació, relacions humanes i *networking*, i ètica i economia. El seu llibre *C li lun* (Teoria C: Filosofia de l'administració xinesa), de 1995, en què integra conceptes de les escoles de la filosofia xinesa clàssica en les teories contemporànies de la direcció i organització d'empreses i la presa de decisions, és un text de referència a la Xina i a Taiwan.

172. Recordem que Cheng Zhongying sintetitza l'evolució i estructura de la filosofia xinesa contemporània a través del que anomena "la lògica de les quatre orientacions i la dialèctica de les cinc etapes" (v. supra I.2).

173. Una interpretació ontohermenèutica —diu Cheng Zhongying ("Onto-Hermeneutic Interpretation", 385)— és la manera com una filosofia interpreta la realitat d'acord amb un paradigma basat en els textos o les fonts d'una tradició. Però també pot ser un esforç per interpretar les concepcions de la realitat plasmades en una altra tradició usant qualssevol fonts de què es disposi; com que no és possible distanciar-se completament de la pròpia tradició, el resultat de la interpretació ontohermenèutica integra la tradició de la font pròpia i la tradició objectiu d'interpretació.

174. *Ibid.*, 385–95.

promoure l'autoconreu ètic,<sup>175</sup> Liang Shuming defensa la racionalitat confucianista; Xiong Shili, que el confucianisme proporciona comprensió de la realitat última a través del *Yijing* i els textos neoconfucianistes; Tang Junyi, que el confucianisme pot assimilar la dialèctica hegeliana i superar-la, i Mou Zongsan, que supera l'agnosticisme kantianista.

(b) L'horitzó. De quina manera la filosofia xinesa s'identifica amb les tradicions filosòfiques clàssica, cristiana, moderna o occidental contemporània és una qüestió de definició de la pròpia identitat. Jin Yuelin i Feng Youlan són exemples de la cerca de nous horitzons en usar la lògica i l'anàlisi conceptual.

(c) El mètode. La major part de la filosofia occidental que es va introduir a la Xina es va usar com a mètode per tractar dels problemes definits per la filosofia xinesa. Els filòsofs marxistes xinesos van usar el marxisme per explicar totes les posicions filosòfiques i tots els temes socials i polítics. Zhang Dainian interpreta la història de la filosofia xinesa d'acord amb el materialisme dialèctic. Li Zehou troba en el materialisme històric un espai per a la subjectivitat individual i cultural per crear una estètica alliberadora de les condicions polítiques i econòmiques de la societat. El mètode de creació filosòfica dels nous confucianistes és, però, interior i no previ a la nostra comprensió de la realitat: la intuïció intel·lectual —He Lin va ser el primer a desenvolupar aquest enfocament.

(d) La veritat última. Des del principi, Kang Youwei va voler descriure una utopia confucianista que realitzés la veritat última de la humanitat; aquesta és la força que va motivar les filosofies de la moral i la cultura de Xiong Shili i de Liang Shuming.

(e) La creativitat. La filosofia xinesa contemporània ha mostrat dues formes de creativitat: la primera, parteix d'un punt de vista confucianista per mirar d'adaptar els valors occidentals; la segona, parteix del mètode filosòfic occidental per assolir una metafísica que reflecteixi la perspectiva tradicional.

---

175. Segons Cheng Zhongying ("Theory of Confucian Selfhood", 125), l'autoconreu (*xiuji* 修己 o *xiushen* 修身) en el confucianisme implica una comprensió autoreflexiva del jo.

Tang Junyi és un exemple del primer enfocament, i Jin Yuelin, del segon. Una variant de la segona forma de creativitat és considerar la filosofia occidental com a substància i buscar la funció en la filosofia xinesa. És el cas de Hu Shi i dels primers marxistes xinesos Chen Duxiu i Li Dazhao, i també de la innovadora proposta de Li Zehou.<sup>176</sup> Per a Cheng, però, sense una teoria d'integració sinooccidental sobre la base de la cultura occidental, la proposta de Li és tan buida com la formulació inversa. Una visió molt creativa és la de la inseparabilitat de la substància i la funció (*tiyong buer* 體用不二) de Xiong Shili. Mou Zongsan, per la seva banda, va plantejar la teoria de la “suspensió voluntària” (*kanxian* 坎陷), la qual argumenta que desenvolupem la ciència en suspendre el judici moral. Una altra idea creativa és la de Fang Dongmei que considera la capacitat d'assolir i preservar l'harmonia integral com la forma més elevada de bellesa i bondat.

(f) L'aplicació. La filosofia xinesa tradicional sempre ha posat en relleu la importància de la pràctica —és el cas del *gongfu* 功夫 (“actuar amb esforç”); el principi que l'esforç suficient ens acosta a l'objectiu desitjat—; també la contemporània, però, defensa l'acció social i l'esforç per realitzar els valors ideals. Va ser precisament la manca de compromís social que va fer que Xiong Shili i Liang Shuming s'allunyessin del budisme. Els marxistes xinesos s'han distingit per aquest compromís amb la praxi.<sup>177</sup>

Com a conseqüència òbvia del que hem dit abans sobre l'objectiu de Cheng de conciliar dialècticament les tradicions xinesa i occidental i de transcendir la polarització històrica de les seves filosofies, un dels principis essencials del seu pensament és la defensa d'un diàleg ampli de cara al futur.<sup>178</sup> Diu que el diàleg és important per articular temes perifèrics amb el sistema propi,

---

176. Recordem (v. supra I.2) que Li Zehou inverteix la màxima “el saber xinès, com a fonament; el saber occidental, com a funció” (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體, 西學為用), de Zhang Zhidong, i proposa “el saber occidental, com a fonament, però adaptat a la funció xinesa” (*xi ti, Zhong yong* 西體, 中用).

177. N'és un exemple paradigmàtic l'assaig de Mao “Sobre la pràctica” (v. Mao Tse-tung, “On Practice”).

178. Cheng Chung-ying, “Onto-Hermeneutic Interpretation”, 401–4.

però també per crear la possibilitat de fusionar punts de vista comuns, ja que l'holisme no ha de significar subjectivisme tancat en si mateix. Concebre la filosofia xinesa com a filosofia mundial, diu Cheng, porta el creixement de dues àrees de pensament filosòfic: la interpretació a través d'ontologies i metodologies, i la globalització de l'ètica i l'epistemologia. L'ontohermenèutica —definida per Cheng com “la comprensió d'una altra noció o un altre sistema d'ésser o de no ésser mitjançant el diàleg conceptual i textual”<sup>179</sup>— serà una activitat filosòfica que prendrà moltes formes i actuarà a diferents nivells.

Amb la seva globalització, caldrà una ètica, diu Cheng,<sup>180</sup> que serveixi de mesura comuna per a drets, deures, virtuts i serveis; i determinar de quina manera la pròpia tradició pot contribuir a establir aquesta mesura esdevé un deure filosòfic i cultural. Una teoria de “l'ètica integrativa” basada en les virtuts confucianistes i no confucianistes, i que inclogui deontologia, teleologia, utilitarisme i ètica dels drets, contribuiria al desenvolupament moral de l'individu; així mateix, la filosofia xinesa contemporània pot elaborar una teoria holística dels drets, els deures, la justícia i la benevolència en una reconstrucció moderna de les teories confucianistes de govern, i també pot contribuir a la teoria de les organitzacions fent de medidora entre l'individu i l'estat.

Cheng contrasta la cerca del *dao* com la característica principal del pensament metafísic xinès amb la cerca de l'ésser com la característica principal del pensament metafísic occidental.<sup>181</sup> La seva hipòtesi és que el pensament metafísic xinès, almenys en dos sentits, és la forma principal de pensament metafísic: (a) històricament, perquè és anterior a l'inici de la cerca metafísica de l'ésser, i (b) filosòficament, perquè és l'inici natural del pensament, ja que està fundat en la primordial experiència humana de l'existència i del món. Acceptar això implica, segons Cheng, no només que el pensament metafísic

---

179. *Ibíd.*, 402–3.

180. *Ibíd.*, 403–4.

181. Cheng Chung-ying, “Chinese Metaphysics”, 203, 205–6.

xinès té un atractiu universal, sinó també que ofereix un focus per al retorn a l'origen del pensament metafísic humà.

Finalment, quan aborda el tema dels drets humans en la societat xinesa moderna,<sup>182</sup> Cheng teoritza sobre uns drets humans amb característiques xineses fundats en els principis confucianistes de la naturalesa i les virtuts humanes. La qüestió que planteja és, en definitiva, la transformació de les virtuts confucianistes en drets humans.

Segons Cheng, avui en dia pocs qüestionen que superar les convencions històriques amb polítiques públiques derivades d'un procediment obert, explícit i ordenat no sigui el camí correcte cap a la democràcia i els drets humans. Tanmateix, no veu cap raó perquè no hi puguin haver formes diferents d'alliberament racional, sempre que s'assumeixin la igualtat i el respecte a la dignitat humana com la base per a la universalització dels drets humans. Com a exemples de virtuts confucianistes que esdevenen drets humans, cita el deure social d'ajuda mútua entre amics o l'aspiració a ocupar un lloc en la societat d'acord amb el mèrit personal. Diu que els drets humans no s'han de concebre com un anivellament a la baixa, sinó com un estímul per progressar; han d'ajudar al desenvolupament moral de l'home i la societat, i han d'incloure totes les virtuts que hi contribueixin. En aquest sentit, la tradició humanística xinesa de les virtuts i la tradició racionalista occidental dels drets humans poden unir-se, segons Cheng, per crear un ordre social per al segle XXI que sigui estable i respectuós amb l'entorn.

Cheng resumeix l'eventual transformació de les virtuts confucianistes en drets humans en una societat moderna dient que el conreu de les virtuts ha de despertar en l'individu la consciència del deure envers la comunitat; la qual cosa, al seu torn, despertarà en l'individu la consciència del deure de participar en els afers públics. La defensa d'aquesta participació exigeix també —diu Cheng— un discurs racional independent sobre l'interès públic i sobre la necessitat que el poder polític s'hi sotmeti; sense aquesta subordina-

---

182. Cheng Chung-ying, "Transforming Confucian Virtues", 147–51.

ció dels governants a l'interès públic, són molt probables les protestes i la revolta contra l'opressió, amb la reivindicació concomitant dels drets dels pobles contra la usurpació política, i amb el possible resultat final d'una declaració explícita dels drets humans individuals, com a llibertats i com a virtuts.

□ Alguns dels postulats i elements més importants dels molts que Cheng Zhongying aporta al discurs del nou confucianisme són els següents: (1) el confucianisme és una forma d'humanisme intrínsec i de naturalisme orgànic, el qual s'ha de reconstruir sobre la base del pluralisme d'una cultura global; (2) el pensament metafísic xinès, històricament i filosòfic, és la forma primordial de pensament metafísic; (3) la creació d'una filosofia mundial ha de transcendir la polarització occidental-oriental; (4) l'*ontohermenèutica*, com a sistema filosòfic d'interpretació de la realitat d'acord amb un paradigma basat en les fonts d'una tradició; (5) la commixió dialèctica de la metodològica tradició occidental i l'ontològica tradició xinesa per afavorir una filosofia superior; (6) la *dialèctica de l'harmonització*, en contraposició a la *dialèctica del conflicte*, com a mètode per crear un model nou; (7) l'aplicació generalitzada de la ciència de l'administració per construir l'estat ideal en què la vida humana s'ajusti a la raó; (8) "la lògica de les quatre orientacions i la dialèctica de les cinc etapes", per sintetitzar l'evolució i l'estructura de la filosofia xinesa contemporània; (9) una ètica global integrativa per contribuir al desenvolupament moral de l'individu; (10) la transformació de les virtuts confucianistes en drets humans per desenvolupar la moral humana i la consciència de participació en els afers públics; (11) la tradició humanística xinesa de les virtuts i la tradició racionalista occidental dels drets humans poden crear, conjuntament, un ordre social estable i respectuós amb el medi ambient.

## Du Weiming

El pensament de Du Weiming és, molt probablement, un dels que més ha ajudat a modular l'orientació actual del nou confucianisme, un dels que més ha estimulat la represa dels estudis confucianistes a la Xina a partir de 1978 i, sense cap mena de dubte, el que ha tingut més projecció internacional i influència en els intel·lectuals occidentals contemporanis en l'àmbit del confucianisme.<sup>183</sup> D'aquí ve que algunes de les seves idees més rellevants ja s'hagin exposat en apartats anteriors d'aquest treball; aquestes, aquí, pràcticament només les inventariarem.

Profundament compromès amb la seva modernització, Du Weiming aborda el confucianisme des de diferents perspectives de la ciència social moderna, i l'interpreta com a tradició religiosa viva. Com diu Liu Shuxian,<sup>184</sup> Du està sempre obert a trobar noves interpretacions de la tradició que donin resposta a situacions actuals. S'oposa, però, a l'estudi o la reformulació del confucianisme com un sistema teòric abstracte, i insisteix en la importància de preservar-lo com a praxi, ja que considera que el pensament confucianista no es pot separar de l'experiència interna del seu esperit; un esperit confucianista que té en la posició preeminent de l'ésser humà el seu principi bàsic.

Aquest principi fa del confucianisme un humanisme integral. Un humanisme que, a diferència de l'occidental —pensa Du—, no s'oposa ni a la natura ni a déu, i representa, per contra, la unió del cel amb la humanitat i tots els éssers. És un humanisme, tanmateix, orientat al món, que demana participar en la vida política sense subjectar-se, però, al poder polític conjuntural, sinó que, des d'un esperit crític profund, vol canviar la realitat política a través dels seus ideals ètics. D'acord amb la teoria de “savi per dins, rei per fora”,<sup>185</sup> l'autèntic esperit del confucianisme és passar de savi a rei. Assenyala,

---

183. En aquest sentit, ja hem vist que Du Weiming era un dels representants més il·lustres del corrent nou confucianista anomenat *confucianisme de Boston* (v. supra I.3, dins la categorització del confucianisme contemporani).

184. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 140.

185. V. *neisheng waiwang* al glossari ideològic.



també, que la dificultat per a una comprensió analítica de l'humanisme confucianista rau, sobretot, en la profunda integració dels objectes essencials del pensament original de Confuci en la condició humana; tres dels conceptes principals d'aquest pensament —diu Du— han esdevingut característiques definitòries de l'humanisme confucianista: *dao* (el camí), *xue* (el coneixement) i *zheng* (la política).<sup>186</sup>

Du Weiming es considera, naturalment, un transmissor de la tradició confucianista i, alhora, és un dels seus introductors a Occident.<sup>187</sup> A diferència d'altres intel·lectuals, però, entén que no es tracta només de traduir i comunicar el coneixement sobre el confucianisme, sinó que la seva tasca implica també transmetre les raons de la veritat de les idees i la pràctica confucianistes, i del perquè és bo adoptar-les; la qual cosa, segons Robert C. Neville,<sup>188</sup> no és pas un tema menor.

De l'activitat intel·lectual de Du Weiming com a renovador del confucianisme destaca el seu vessant de crític de la història del pensament. Com a expert en la tradició xinesa —sobretot en la filosofia de Wang Yangming—, Du ha respòs críticament al que denomina el “projecte de la Il·lustració occidental”, al qual, això no obstant, dóna suport en àmbits com ara la defensa dels drets humans o la consciència ecològica —dos aspectes importants del seu pensament i dels quals tractarem de seguida.

Coherent amb aquest suport, a banda de reconstruir la filosofia xinesa a través del diàleg amb Occident, Du defensa que la Xina ha d'assimilar la cultura occidental, almenys, en tres àmbits. (a) En l'àmbit transcendent, atès que la transcendència immanent del confucianisme fa que aquest sigui fàcilment explotat políticament i caigui en el secularisme, els confucianistes haurien d'aprendre de la teologia cristiana contemporània el desig transcen-

---

186. Tu Wei-ming, “Way, Learning”, Recordem la “teoria de les tres ortodòxies” de Mou Zong-san (v. *san tong kaichu shuo* al glossari ideològic).

187. Aquesta tasca es reflecteix, per exemple, en la selecció que fa Du Weiming de trenta assaigs seus sobre el pensament confucianista per publicar-los en anglès, i recollits en tres volums: *Humanity and Self-Cultivation* (1979), *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (1985), i *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual* (1993).

188. Neville, “Foreword”, 1.

dent i l'esperit de protesta contra el mal en la realitat social. (b) En l'àmbit politicoeconòmic, cal explorar la possibilitat d'establir un diàleg amb el marxisme. (c) En l'àmbit de la psicologia, és necessari assimilar, per exemple, la psicoanàlisi freudiana per poder aprofundir en el coneixement del costat obscur de l'ànima humana.<sup>189</sup>

En la seva obra,<sup>190</sup> explica John H. Berthrong,<sup>191</sup> Du fa una tasca de descripció acurada dels temes, els explica en el context històric i en destaca allò que considera vàlid per al món modern. Així, i complementàriament als tres àmbits d'assimilació anteriors, Du assenyala que un camí per evitar alguns dels problemes de l'experiència europea i nord-americana —com ara la descomposició de la família o la manca de respecte envers la vellesa, la saviesa i l'educació— seria reobrir el debat sobre els valors socials confucianistes, ja que considera que un confucianisme renovat serà clau en el desenvolupament asiàtic. Així mateix, analitza amb una profunditat inèdita els diferents aspectes del pensament ontològic, cosmològic i psicològic de la tradició confucianista per fer-la entenedora a la mentalitat occidental contemporània, i recupera també la tradició dels comentaris sobre els textos clàssics.<sup>192</sup>

Una de les idees principals de Du Weiming i, com ja hem vist a bastament, fonamental en la cosmovisió nova confucianista, és la teoria de “la tercera època del confucianisme”; noció aquesta, de fet, definida com a sinònim de nou confucianisme.<sup>193</sup> Du està convençut que, com qualsevol altra religió nascuda a “l'era axial”, si adopta una perspectiva global, el confucia-

189. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 416.

190. Segons Fang Keli —citada a *ibíd.*, 410n37—, les obres de Du Weiming es poden dividir en quatre grups: (a) les primeres publicacions, on exposa les idees tradicionals i indica l'orientació de la recerca futura; (b) les del pensament madur, en què ofereix una versió contemporània de les doctrines tradicionals confucianistes i desenvolupa la idea de la tercera època del confucianisme; (c) les que expliquen l'esperit confucianista tradicional, i (d) les d'anàlisi del pensament nou confucianista després del període del Quatre de Maig.

191. Berthrong, *Transformations*, 195–98.

192. Per exemple, el comentari sobre el *Zhongyong* (v. Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*).

193. Sobre la definició de la també anomenada “tercera època d'humanisme confucianista”, v. *supra* III.1; sobre la seva gènesi i evolució, v. *supra* III.2.

nisme, en la seva tercera època, està destinat a créixer i a difondre's en qualsevol llengua, fonamentalment perquè els principis de la seva saviesa són humans, evidents i perennement vàlids.

La conseqüència que l'esperit del confucianisme sigui passar de savi a rei —tal i com s'ha dit abans— és que la doctrina del jo moral esdevé central en el missatge confucianista i el motor de la transformació inherent al nou confucianisme. Quan suggereix camins per explorar les fonts que permeten entendre la individualitat confucianista com a transformació creativa,<sup>194</sup> Du aborda la qüestió del jo confucianista en evolució. I diu:

No crec que es pugui plantejar una posició confucianista indiferenciada en temes vitals, com ara la idea del jo, com si hi hagués una saviesa transtemporal, la qual, un cop s'ha manifestat, romandria essencialment inalterada. No podem dir que hi hagi un jo confucianista monolític.<sup>195</sup>

Una altra de les idees centrals del pensament de Du Weiming —que exposa en el seu famós article “Cultural China: the periphery as the Center”— és la de “la Xina cultural”; idea que construeix el seu discurs sobre la interacció de tres universos simbòlics i que, en el pensament de Du, queda estretament vinculada amb la qüestió del paper de l'intel·lectual confucianista.<sup>196</sup>

Segons el relat de Du,<sup>197</sup> des que l'impacte de la civilització occidental al segle XIX va destruir el “model del passat xinès” que va obligar a redefinir fonamentalment la problemàtica de l'intel·lectual, a la RPX, la immensa majoria d'intel·lectuals ha cregut que la sinicitat era incongruent amb el procés modernitzador definit merament en termes de ciència i democràcia. Per a Du, si el món sític ha estat capaç d'assumir una forma de vida moderna

---

194. Aquest és el tema d'anàlisi dels nou assaigs que componen el volum titulat *Confucian Thought: Selfhood As Creative Transformation*.

195. Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, 13.

196. Sobre aquesta idea no ens estendrem aquí, ja que ho hem fet abans quan hem definit els tres universos simbòlics i la relació de “la Xina cultural” amb el nacionalisme cultural i el nou nacionalisme (v. supra II.4).

197. Tu Wei-ming, “Cultural China” 2005, 146, 150, 154.

inconfusiblement est-asiàtica, la dicotomia entre tradició i modernitat és insostenible per inútil a l'hora d'analitzar tant els països en desenvolupament com les societats industrialitzades. Malgrat la insistència del govern de Pequín a definir, a la dècada de 1980, el futur de la Xina estrictament en termes de les “quatre modernitzacions”, la reforma política i social s’ha plantejat —afirma Du—, no només per dissidents, sinó també per intel·lectuals d’organitzacions estatals, institucions de recerca i universitats.

La coexistència del nacionalisme polític i l’iconoclasme cultural en l’elit intel·lectual explicaria, en part, el perquè el savi/intel·lectual, paradigma de la personalitat ideal en la cultura xinesa, ha estat menystingut durant tant de temps.<sup>198</sup> El declivi de la Xina i la desintegració del seu ordre polític van fer que la reconstrucció d’un centre polític esdevingués l’objectiu fonamental. En l’intent de crear les condicions òptimes perquè la Xina reconquerís una posició de poder i riquesa, els intel·lectuals occidentalitzats, com ja sabem, varen llançar un atac frontal contra la tradició confucianista. Una conseqüència involuntària d’aquest període d’occidentalització i anticonfucianisme generalitzats —diu Du— va ser la marginació de la intel·lectualitat del centre de l’escena política.

Així —també segons Du—, el marxisme leninisme va triomfar en el mercat de les ideologies perquè satisfieia les necessitats tant dels iconoclastes culturals —per occidentalitzadors— com dels nacionalistes polítics —per antiimperialistes—. El que no havia previst la intel·lectualitat xinesa —i encara malda per entendre-ho, diu Du— és que el PCX no només seria l’encarnació de la veritat socialista, també seria el titular del mètode per a la seva eventual realització. La lluita de la població estava massa arrelada a la terra xinesa per poder-se beneficiar de la sofisticada consciència intel·lectual de la democràcia liberal occidental. El Mao Zedong líder polític, ideòleg i exemple moral, tot i no tenir precedents en la història xinesa, es pot explicar en termes d’enfrontament fonamentalista nativista contra el procés occidentalitzador previst

---

198. *Ibíd.*, 163–64.

pels intel·lectuals del Quatre de Maig. En la ideologia de Mao, Du hi aprecia aquesta combinació de l'iconoclasme i el nacionalisme esmentats. Tanmateix, cal tenir en compte que, malgrat la campanya Antidretana (1957–58), el Gran Salt Endavant (1958–60) i la Revolució Cultural (1966–76), la fe de la intel·lectualitat en el marxisme leninisme i en la legitimitat del PCX no va trontollar fins mitjan dècada de 1980. El 1990, els intel·lectuals xinesos d'arreu van desenvolupar una autoconsciència crítica comuna autènticament nova en què el nacionalisme passa davant l'iconoclasme; i la cerca de les arrels culturals i el compromís amb un humanisme despolititzat destaquen amb força dins el discurs sobre la Xina cultural.

La tercera època de l'humanisme confucianista pot haver estat la il·lusió d'un petit grup d'acadèmics —diu Du—, però l'emergència d'un nou humanisme inclou amb profundes implicacions eticoreligioses per a l'autodefinició espiritual de la humanitat, la inviolabilitat de la terra i una forma de religiositat basada en la transcendència immanent ja s'ha situat en l'agenda de la Xina cultural.

Per als intel·lectuals d'aquesta Xina cultural, el futur de la RPX és també un tema prioritari. Malgrat que la perifèria no pot, aparentment, influir-hi directament, sembla inevitable que el seu potencial transformador configuri significativament el discurs intel·lectual sobre la Xina cultural, atès que el centre ja no té prou capacitat o autoritat per dictar l'agenda de la Xina cultural. Per a Du, ser xinès no és una qüestió essencialment política sinó humana, plena d'implicacions eticoreligioses; de fet, considera possible, i fins i tot desitjable, que algú del tercer univers simbòlic,<sup>199</sup> adquireixi un coneixement de la cultura xinesa capaç de configurar el discurs de la Xina cultural i contribuir a la definició de la sinicitat.

La dimensió ecològica del nou confucianisme és un altre dels temes destacats del pensament de Du Weiming, al qual ha dedicat bona part de la

---

199. Recordem que, segons Du Weiming, el tercer univers simbòlic de "la Xina cultural" el constitueix tota persona que trasllada a la seva comunitat d'origen les concepcions intel·lectuals que s'ha format sobre la Xina. De fet, aquesta identificació cultural subjectiva seria la que expressaria millor la idea de culturalisme.

seva producció filosòfica dels darrers anys. Cal posar en relleu aquí la vinculació que estableix Du entre l'ètica de l'humanisme confucianista, el procés de modernització i la perspectiva ecològica. Vegem algunes de les seves idees més rellevants sobre això.

En opinió de Du Weiming,<sup>200</sup> resulta molt significatiu i positiu que prominents pensadors confucianistes com Qian Mu, Feng Youlan i Tang Junyi hagin conclòs, cadascun pel seu cantó, que la contribució més important que el confucianisme pot oferir a la comunitat global és la idea de “la unitat del cel i l'home”, la qual cosa veu com un gir ecològic del nou confucianisme en un moment en què la Xina cultural és immersa en la impacient marxa cap a la modernitat d'estil occidental.

La perspectiva ecològica del confucianisme es comença a gestar —diu Du— amb les idees d'alguns dels pensadors nous confucianistes que qüestionaren la visió del món i l'ètica implícits en el projecte de la Il·lustració que defensava bona part de l'elit intel·lectual del període del Quatre de Maig, la qual, empesa a buscar una nova identitat cultural que substituís l'humanisme confucianista, va fer que l'ethos transformador de la Xina en una nació moderna es compongués de materialisme, progressisme, utilitarisme i instrumentalisme.

Quan Du, des de la perspectiva confucianista, descriu l'emergència de l'Àsia Oriental industrial i l'interès acadèmic que suscità el seu èxit en gestió productiva i comercial i en innovació tecnològica, enumera les tendències dominants que historiadors, filòsofs i estudiosos comparatistes de les religions han identificat com a característiques de les orientacions espirituals d'aquesta regió, les quals corresponen, segons Du, al sistema de valors de “l'ètica confucianista”. Són les següents: (a) la idea del jo com a centre de les relacions; (b) un sentit de comunitat fiduciària, el model de la qual és la família; (c) la importància d'unes convencions establertes que regeixin el comportament de la vida quotidiana; (d) la preeminència de l'educació en la

---

200. Tu Wei-ming, “Ecological Turn”, 480, 486.

formació del caràcter; (e) la importància del lideratge exemplar en la política; (f) l'aversion al litigi civil; (g) la confiança en el consens, i (h) la pràctica de l'autoconreu o perfeccionament individual.<sup>201</sup>

Aquesta és l'ètica que, a conseqüència del canvi d'actitud a l'Àsia Oriental socialista envers les seves arrels confucianistes, subjau en la "via confucianista" que, segons Du, el Govern xinès promou a la RPX. Dels aspectes que, com ja hem vist anteriorment,<sup>202</sup> Du considera negatius d'aquesta via confucianista, en recordarem un d'especialment rellevant pel que fa al tema ecològic: la preferència absoluta per les solucions tecnològiques i la influència dominant de l'actitud tecnocràtica que sovint fa que s'ignori o se gestioni de manera inadequada tot allò que no sigui quantificable.

A resultes d'això, es malentenen greument l'ecologia i la religió. El colossal projecte hidràulic de la presa de les Tres Gorges n'és un exemple evident. La promoció del confucianisme com un humanisme secular és desafortunat perquè no explotarà els enormes recursos que té per desenvolupar una autèntica visió ecumènica del món i una ètica global. Contràriament, es posarà en relleu una definició restringida del concepte de progrés i no un programa ampli per al progrés de la humanitat.<sup>203</sup>

Vegem en el paràgraf següent la vinculació de l'humanisme confucianista i la perspectiva ecològica que estableix Du Weiming, i també l'advertència d'un dels perills o limitacions dels valors confucianistes.<sup>204</sup>

L'humanisme confucianista no és secular; com a visió antropocòsmica [l'ésser humà en harmonia amb tot el que l'envolta], rebutja rotundament l'antropocentrisme [la finalitat última de l'univers és l'home i les seves necessitats] perquè és una idea empobrida de la humanitat. Per als confucianistes, però, tots comencem el nostre viatge d'autorealització bo i reconeixent que som éssers humans concrets situats al món d'aquí i ara. Malgrat que aquesta actitud positiva envers el món ens permet apreciar

---

201. Tu Wei-ming, "Confucian Perspective", 31.

202. V. supra II.3.

203. Tu Wei-ming, "Ecological Turn", 489.

204. Ja hem vist les limitacions que Liu Shuxian també adverteix en el confucianisme.

el nostre entorn natural i social com una dimensió inseparable de la nostra humanitat, també ens predisposa a acceptar l'*statu quo* com a intrínsecament raonable. N'és un exemple el perill d'abusar dels valors confucianistes redefinits com a justificació neoautoritària del control.<sup>205</sup>

La Xina, diu Du,<sup>206</sup> en la seva cerca de la modernitat, és conscient de la necessitat d'adoptar els valors de la Il·lustració —llibertat, racionalitat, imperi de la llei, drets humans, dignitat individual—, però és alhora imprescindible que exploti els seus recursos per reforçar els trets principals de l'ètica confucianista —justícia distributiva, solidaritat, cortesia, responsabilitat, vinculació humanística—; altrament, serà difícil que pugui participar en el diàleg entre civilitzacions i aprofitar les possibilitats d'una societat civil global. Perquè la Xina desenvolupi una ètica mediambiental sòlida —diu Du— és essencial que promogui la cultura de la pau i la justícia econòmica i social.

Les característiques que, resumeix Du,<sup>207</sup> constitueixen la substància de la dimensió ecològica del nou confucianisme són tres. (a) La interacció productiva entre el jo i la comunitat. Com que la comunitat s'ha d'entendre que és ja una "vila global", aquesta interacció ha de transcendir no només l'egoisme i el provincianisme, sinó també el nacionalisme i l'antropocentrisme. (b) La relació harmònica sostenible entre l'espècie humana i la natura. El confucianisme s'ha d'alliberar tant sí com no de l'actitud modernitzadora del desenvolupament econòmic i reexaminar la seva relació amb la política autoritària com a condició prèvia a la transformació creativa. (c) La sensibilitat mútua entre la ment humana i el camí del cel a través d'una relació harmònica amb la natura. Per als nous confucianistes és crucial subratllar la dimensió espiritual de l'harmonia amb la natura.

Tal com ho veu Du,<sup>208</sup> d'ençà de la política de "reforma i obertura", la Xina s'ha transformat en un estat desenvolupista, absolutament adherit al

---

205. Tu Wei-ming, "Ecological Turn", 489.

206. *Ibíd.*, 491.

207. *Ibíd.*, 495-99.

208. *Ibíd.*, 499-502.



sistema de mercat com a estratègia de la globalització; el mercantilisme i la competitivitat internacional són característiques de la mentalitat xinesa actual. Si l'humanisme secular, sigui socialista o sigui confucianista, segueix sent la ideologia regnant a la Xina, serà enorme la seva influència negativa sobre el medi ambient i el creixement sostenible de la Xina cultural i del món sencer. La Xina ja no és una víctima sinó una potència emergent —diu Du—; per superar l'actitud de desenvolupament definit exclusivament en termes de riquesa i poder cal que eixampli el marc de referència de la modernització.

En aquest sentit, Du defensa —i reconeix que amb no gaire èxit— que la comunitat intel·lectual xinesa prengui l'Índia com a societat i civilització de referència per al desenvolupament futur de la Xina; l'Índia és la democràcia més gran, amb intel·lectuals anglòfons, buròcrates, empresaris, activistes socials, i sempre ha defensat les seves riques arrels espirituals. Pel que fa als Estats Units, diu que són en una posició única privilegiada per oferir un model alternatiu per a la modernització de la Xina.

Parlant d'una nova ètica global, Du descriu la figura de l'intel·lectual públic com un participant actiu i no elitista en els afers quotidians del món, segons el model confucianista d'intel·lectual reflexiu, no el de filòsof, profeta, sacerdot, monjo o guru. Assenyala que, per als confucianistes, cal combinar la relació harmònica amb la natura i l'esforç per construir una societat justa per promoure una visió del món i una ètica ecològica sanes.

La dimensió ecològica nova confucianista mostra clarament que un aspecte inseparable d'una relació home-terra sostenible és la creació de societats harmòniques i governs benèvolos a través de l'autoconreu de tots els membres de la comunitat humana. Així mateix, els confucianistes insisteixen que per harmonitzar les relacions humanes, formular l'ètica familiar i establir un govern sensible i responsable és essencial estar en sintonia amb els models canviants de la natura.<sup>209</sup>

---

209. *Ibíd.*, 504.

Tot i que hi ha intel·lectuals xinesos contemporanis que troben en el confucianisme una reserva de principis humanístics valuosos en si mateixos i rellevants per la seves percepcions sobre el món modern, la simplificació excessiva és, segons Du,<sup>210</sup> un dels perills en l'estudi del confucianisme. Aquesta simplificació es manifestaria en dues tendències: (a) l'intent conscient d'imposar una categoria preconcebuda sobre la vasta literatura confucianista —sol ignorar tot l'àmbit de l'experiència humana interessat pels valors espirituals— i (b) l'ús indiscriminat del mot *confucianista* per abastar un nombrós grup d'entitats desconegudes en la història cultural de la Xina —sol explicar estructures motivacionals complexes en termes de models sociopsicològics poc acurats.

Du, coherent amb la seva idea que el confucianisme no ha ser aliè a la realitat política, reflexiona sobre la qüestió clàssica del paper dels intel·lectuals en la política.<sup>211</sup> Segons Du, a la Xina, els intel·lectuals no són “cosmopolites sense arrels”, sinó “perillosos creadors d'opinió pública” que, en haver col·laborat a formular la perspectiva holística que és al nucli de la ideologia socialista sinitzada, se senten prou autoritzats per proposar visions alternatives quan l'ocasió ho requereix. De manera teòrica, i també a vegades a la pràctica, els intel·lectuals xinesos —diu Du— han exercit el seu dret a criticar l'estat i els seus recursos simbòlics de legitimació. Això no obstant, una cosa és ser crític amb el règim i una altra de ben diferent convertir-se en dissident actiu; històricament, la intel·lectualitat xinesa ha estat fonamental en el funcionament de les institucions de govern. Atès que el marxisme leninisme a la Xina va ser una opció deliberadament escollida pels intel·lectuals —diu Du—, és del tot comprensible que es considerin titulars del missatge socialista; si continuen col·laborant amb el govern, malgrat totes les campanyes contra ells que han hagut de suportar, és en bona part perquè són conscients del seu paper en la formació de la perspectiva holística de la construcció nacional. Conseqüentment, els intel·lectuals xinesos poden estar políticament oprimits,

---

210. Tu Wei-ming, “Hsiung Shih-li's Quest”, 242.

211. Tu Wei-ming, “Iconoclasm”, 171–72, 174–75.

però no ideològicament alienats. La voluntat actual a participar en la construcció d'una Xina rica i poderosa és la norma; malgrat la molt divulgada activitat dels dissidents, la comunitat intel·lectual xinesa en conjunt mai no ha qüestionat el lideratge del PCX —segons Du—. Si bé és cert que, sota la influència de les idees occidentals, el discurs intel·lectual és ara més subtil i matisat.

Després del sotrac de la Revolució Cultural, Du Weiming veu l'humanisme confucianista i el liberalisme democràtic com “dues noves muntanyes” que han emergit, les quals no és clar encara que puguin obstaculitzar el camí planejat cap al socialisme. L'objectiu expressat de “fer de la Xina un gran estat civilització modern i socialista amb característiques xineses” suggereix —diu Du— que ja no és defensable ni l'atac iconoclastic a la cultura xinesa com a feudalisme pernicios ni el rebuig total a la civilització occidental com a imperialisme burgès. En aquest punt, Du posa en relleu el fet que alguns dels intel·lectuals més prominents de la Xina contemporània hagin explorat, de forma creativa, la importància de l'humanisme confucianista i del liberalisme democràtic per a la viabilitat del socialisme marxista a la Xina.

La Xina és avui en una cruïlla ideològica. La fortalesa interior de la intel·lectualitat xinesa s'ha debilitat per la connivència del tradicionalisme xinès feudal —els vestigis d'un moralisme confucianista polititzat— amb el col·lectivisme occidental modern —les desmodades pràctiques de la dictadura leninista—. Per alliberar i conrear l'energia vital per l'autotransformació, els intel·lectuals xinesos han d'aprofitar els recursos de la seva tradició i els de l'occidental. Per això cal que siguin capaços d'identificar tant la fina línia que separa el feudalisme tradicional de l'humanisme confucianista com la que separa el capitalisme burgès del liberalisme democràtic. Si estan disposats a atènyer el que és nou bo i recuperant l'antic, a revitalitzar el jo amb l'expressió de l'altre, un camí fructífer podria ser la interacció creativa entre l'humanisme confucianista i el liberalisme democràtic en un context socialista.<sup>212</sup>

---

212. *Ibíd.*, 178.

En aquest tema en què conflueixen ètica confucianista, modernització i perspectiva ecològica, Du Weiming conclou que la posició del Govern xinès permetria promoure la cultura de la tolerància, la no-violència i la pau, si bé el repte principal és la democratització, la qual ha de començar amb més transparència i responsabilitat al més alt nivell.<sup>213</sup> Afegeix que, “l’imperi de la llei, i no el govern d’acord amb la llei, és àmpliament acceptat com la via legítima perquè tothom tingui accés a la justícia”, i que “ja no serà inimaginable l’ideal de la participació de tothom en la presa de decisions”. Pel que fa als nous confucianistes, Du percep que, si bé en la seva marxa cap a la modernització per la causa de la construcció nacional el llenguatge fonamental ha estat la racionalitat instrumental, l’eficàcia econòmica, l’oportunisme polític i l’enginyeria social, ara s’estan recuperant de la febre modernitzadora, i que, a través de la seva pròpia transformació creativa, la nova presentació de la idea antropocèntrica confucianista proporcionarà fonts d’inspiració per a una visió del món i una ètica noves: “La dimensió ecològica nova confucianista és d’importància cabdal per a l’autodefinició espiritual de la Xina, ja que l’empeny a retornar al seu origen i a redescobrir l’ànima pròpia. Això, al seu torn, serà beneficiós per al futur sostenible de la comunitat global”.<sup>214</sup>

Clourem aquest repàs del pensament de Du Weiming amb la qüestió dels drets humans, el discurs del qual concep com una expressió contemporània de l’esperit de la Il·lustració i, pel seu poder moral arreu, l’instrument més efectiu, si no l’únic, que té la comunitat internacional per jutjar les normes de comportament dels estats sense violar la seva sobirania. Du considera obvi que la democràcia és el marc en què es preserven millor els drets humans; ara bé, també creu que el moviment pels drets humans ha de ser un procés dinàmic amb un discurs dialogant entre civilitzacions que serveixi no només de base moral per al nou discurs sobre l’ordre mundial, sinó també per a la coexistència humana i la prosperitat mútua.

---

213. Tu Wei-ming, “Ecological Turn”, 505.

214. *Ibíd.*

En aquest sentit, defensa que l'Àsia Oriental ha d'explorar la perspectiva confucianista sobre drets humans perquè els valors confucianistes ja no són una representació fonamentalista d'idees nativistes, sinó que són valors tradicionals reavaluats, compatibles amb la ideologia moderna definida en termes d'idees de la Il·lustració. El punt crucial per a Du no és la dicotomia entre valors confucianistes tradicionals i valors occidentals moderns, sinó veure de quina manera les arrels culturals pròpies poden enriquir els intel·lectuals de l'Àsia Oriental i donar-los autoritat per respondre críticament al llegat de la Il·lustració, ja que de la seva capacitat per transformar creativament la mentalitat que deriva d'aquest llegat en una tradició cultural assimilable en la pròpia dependrà el ple desenvolupament dels drets humans.

Paradoxalment, els ideals de la personalitat confucianista —la persona autèntica (*junzi*), l'honorable (*xianren*), la sàvia (*shengren*)— es poden acomplir amb més plenitud en la societat liberal democràtica que no en la dictadura imperial tradicional o en un règim autoritari modern. L'ètica confucianista de l'Àsia Oriental s'ha de transformar creativament tenint en compte els valors de la Il·lustració abans d'utilitzar-la per criticar amb eficàcia l'Occident modern. (...) La nostra predisposició a aprendre des de conceptualitzacions del discurs dels drets significativament diferents i a respondre amb franquesa i responsabilitat a les crítiques per les mancances en el nostre historial sobre drets humans ha de servir de precondition a la determinació a compartir la nostra experiència amb la resta del món i a assegurar que les violacions dels drets humans s'identificaran clarament i es corregiran adequadament amb els instruments de què disposem. De cara al segle que ve, amb aquesta actitud ben present, és crucial per al discurs dels drets humans una investigació sobre l'ètica global en l'escenari internacional.<sup>215</sup>

Estretament relacionat amb els drets humans, Du aborda el tema del desenvolupament social sobre la premissa que, en el nou ordre mundial, la dicotomia entre capitalisme i comunisme que imposaren les superpotències en el període de la guerra freda és del tot inadequada per entendre la

---

215. Tu Wei-ming, "Human Rights", 305.

complexitat de la comunitat global.<sup>216</sup> Tot i que és evident que els països democràtics liberals han establert l'escenari d'una transformació radical del món, per abordar els temes ètics i espirituals fonamentals a què s'enfronta la comunitat global, el marc conceptual basat en “the West and the rest”, diu Du, no és l'adequat, i proposa el model de “modernitats múltiples”.

□ Les influents aportacions de Du Weiming al discurs nou confucianista han tingut ressò en l'àmbit acadèmic internacional durant les tres últimes dècades. Les resumirem en uns quants enunciats. (1) El confucianisme és un humanisme integral, cal preservar-lo com a praxi ja que aspira a canviar la realitat política a través de l'ètica; (2) el confucianisme, en la seva “tercera època”, es difondrà arreu perquè els seus principis humanístics no caduquen; (3) la doctrina del jo moral és el motor de la transformació creativa del nou confucianisme; (4) la teoria de “la Xina cultural” defineix la sinicitat en termes d'interacció de tres universos simbòlics, el potencial transformador del tercer dels quals —la “perifèria”— ha de configurar significativament el discurs sobre aquesta Xina cultural; (5) el marxisme leninisme va triomfar a la Xina perquè satisfieia tant l'occidentalitzador iconoclasme cultural com l'antiimperialista nacionalisme polític —ambdós, en la ideologia de Mao Zedong—; (6) l'objectiu de “fer de la Xina un gran estat modern i socialista amb característiques xineses” desautoritza tant l'atac iconoclàstic a la cultura xinesa com el rebuig total a la civilització occidental; (7) la dimensió ecològica del nou confucianisme —que tan bé sintetitza la idea de “la unitat del cel i la humanitat”— és indestruïble de l'ètica de l'humanisme confucianista i del procés de modernització de la Xina; (8) la via confucianista secular que promou el Govern xinès malentén l'ecologia i la religió, desaprofita els recursos

---

216. Du Weiming (“Mutual Learning”) titlla de generalitzacions superficials els intents de Francis Fukuyama i de Samuel Huntington de crear paradigmes globals alternatius —“la fi de la història” i “el xoc de civilitzacions”, respectivament—, els quals considera, alhora, dues lectures diagnòstiques contradictòries de la condició humana: que han desaparegut les divisions ideològiques fonamentals, i que les diferències culturals, sobretot les religioses, són la font principal dels conflictes internacionals.

del confucianisme per desenvolupar una ètica global i evidencia una visió limitada del concepte de progrés; (9) la visió antropocòsmica i no antropocèntrica de l'humanisme confucianista permet considerar l'entorn natural i el social com a inseparables de la humanitat, però també predispesa a acceptar l'*statu quo*; (10) la Xina, com a potència emergent que és, ha d'eixamplar el marc de referència de la modernització per superar la idea de desenvolupament definit només en termes de riquesa i poder; (11) l'intel·lectual públic ha de ser un participant actiu i no elitista en els afers mundials, segons el model confucianista d'intel·lectual; (12) a la Xina, els intel·lectuals, en haver col·laborat a formular la perspectiva holística que és al nucli de la ideologia socialista sinitzada, se senten autoritzats per proposar visions alternatives; (13) la interacció creativa entre l'humanisme confucianista i el liberalisme democràtic en un context socialista podria ser un camí fructífer per revitalitzar el *jo* i expressar l'*altre*; (14) el ple desenvolupament dels drets humans a la Xina dependrà de la capacitat dels intel·lectuals per transformar la mentalitat que deriva de la Il·lustració en una tradició cultural assimilable en la pròpia; (15) els ideals de la personalitat confucianista es poden acomplir amb més plenitud en una societat liberal democràtica que no en un règim autòcrata modern.

## 2.2. Noves veus per al nou confucianisme del segle XXI

Més enllà d'aquestes tres primeres generacions de pensadors xinesos nous confucianistes, les aportacions de les quals acabem de veure que van anar configurant el confucianisme del segle XX, es planteja ara la qüestió de si les noves veus que aporten noves perspectives, o desenvolupen les anteriors, per afegir-se a la construcció del discurs nou confucianista del segle XXI constitueixen, en si mateixes, una quarta generació de pensadors nous confucianis-

tes. Bresciani, per exemple, creu que sí, i assenyala l'any de la mort de Mou Zongsan —el 1995— com la data del seu inici.<sup>217</sup>

Makeham,<sup>218</sup> per la seva banda, matisa que el que succeeix a partir de la dècada de 1990 és que els objectius conservadors del nou confucianisme van deixar pas a un ampli ventall d'intents de desenvolupar formes sincrètiques del pensament confucianista modernitzat a través del diàleg i la col·laboració amb altres tradicions i ideologies; per exemple, la filosofia occidental, diferents religions, el marxisme, el capitalisme, i la democràcia, el liberalisme i els drets humans.

Així mateix, i a diferència de les primeres generacions de nous confucianistes, per a les quals la cultura xinesa reinterpretada a través del confucianisme havia de rellevar una ja amortitzada cultura occidental i assumir la responsabilitat de salvar el món, l'interès dels intel·lectuals més joves del nou confucianisme a la Xina se centra més en assumptes pràctics d'índole interna, i exploren en el llegat cultural confucianista la possibilitat de satisfer les necessitats de la Xina actual.<sup>219</sup>

Tampoc, segons l'opinió neomarxista de Wang Hui,<sup>220</sup> la nova generació de nous confucianistes no seria aliena al “procés de mercatització” que es produeix a la Xina a partir de 1992; un procés que —diu Wang—, conseqüent amb la professionalització del coneixement, ha accelerat l'estratificació social. Així, el progrés de la professionalització i la institucionalització de la vida intel·lectual produiria un canvi profund del rol social de l'intel·lectual: es transforma gradualment en expert, acadèmic i professional.

---

217. Bresciani (*Reinventing Confucianism*, 30n38), això no obstant, també diu que hi ha qui posa com a línia generacional divisòria l'any 1991; any de la publicació del llibre de Yu Yingshi *You ji feng chui shuishang lin: Qian Mu yu xiandai Zhongguo xueshu* 猶記風吹水上麟: 錢穆與現代中國學術 (Encara recordo l'aigua onejada pel vent: Qian Mu i l'erudició xinesa moderna).

218. Makeham, *New Confucianism*, 16.

219. Song Xianlin, “Reconstructing Confucian Ideal”, 93. D'acord amb Song, el discurs de Deng Xiaoping del “socialisme amb característiques xineses” i la campanya, de finals de 1983, contra “la contaminació espiritual” del liberalisme varen afavorir la introducció del nou confucianisme a la Xina.

220. Wang Hui, “Contemporary Chinese Thought” 2006, 143.



És al tombant del nou mil·lenni, però, que el moviment nou confucianista experimenta una ràpida transformació general; un canvi de mètode, de perspectiva metafísica i de plans per a la realització dels ideals confucianistes. Quant al mètode, mentre que abans el diàleg era amb Kant, Hegel o Bergson, la generació més jove de nous confucianistes s'interessa —com ja ho va començar a fer la tercera generació— per les tendències contemporànies occidentals —l'anàlisi filosòfica, l'hermenèutica, el pensament postmodern, etc.

Quant a la realització concreta dels ideals confucianistes, a la RPX, alguns pensadors més joves defensen un confucianisme de major compromís polític i social. Paral·lelament, la tendència —sobretot per la influència de Liu Shuxian, Du Weiming i Cheng Zhongying— és defensar un paper referent per al confucianisme en el món globalitzat, gràcies a la presència activa en una cultura mundial que es va dibuixant; sense, però, pretendre recuperar la posició dominant dins la societat.<sup>221</sup> És per això que, d'ençà de 1995, els nous confucianistes han començat a abordar temes importants i candents de l'actualitat xinesa i internacional; juntament amb l'harmonia i la naturalesa religiosa del confucianisme, els temes de discussió han estat, per exemple, la comparació entre el confucianisme xinès i el de les altres societats confucianistes de l'Àsia Oriental, i la relació del confucianisme amb la política i el dret.<sup>222</sup>

221. Explica Bresciani (*Reinventing Confucianism*, 32n42) que Du Weiming va criticar, per inapropiat, l'eslògan del IV Congrés Internacional sobre Neoconfucianisme Contemporani (Shandong, 1998) “per força tornaran al confucianisme” (*bi gui yu ru* 必歸于儒) —una frase manllevada del *Llibre de Mencí* que vol dir que, tard o d'hora, el confucianisme recuperarà el paper principal en la societat—, ja que considera que el confucianisme ha de tenir per objectiu ser una veu en la pluralitat de la cultura mundial.

222. En parlar del futur de les estructures jurídiques a la RPX, Werner Menski (*Comparative Law*, 585–86, 589–90) explica que la història jurídica de la Xina ensenya que tots els sistemes jurídics tenen la necessitat d'equilibrar constantment les seves diferents fonts del dret. Així ho va fer el confucianisme antic —parla de “la confucianització de la llei”— amb la divisió entre la justícia social informal i l'ordenament imperial formal; divisió que tenia l'objectiu d'aconseguir una conducta apropiada a través de mecanismes d'autocontrol, abans de recórrer a la mà dura, per recuperar l'equilibri perdut. Ensorrat el sistema jurídic imperial —diu Menski—, la Xina post-maoista ha hagut d'afrontar els conflictes conceptuals derivats dels vestigis de la llei natural xinesa; la ideologia revolucionària ha privat l'ordenament jurídic modern del sistema de valors confucianitzat de la cultura xinesa i així ha eliminat, oficialment, un element clau del model d'interacció amb la realitat social, la qual cosa provoca un desajust crucial entre la retòrica legal i

Si, generalitzant i a grans trets, aquestes serien les tendències filosòfiques i ideològiques d'una eventual quarta generació de pensadors nous confucianistes, a l'hora de posar-li noms propis topem amb el fet que, a diferència de les generacions anteriors, no existeix una relació "oficial" elaborada per alguna autoritat investigadora —recordem que Du Weiming és qui va proposar els integrants de les dues primeres generacions i Fang Keli, a banda de definir les característiques que havia de reunir un nou confucianista, qui els va avalar amb la seva recerca—. Això no obstant, sí que hi ha un cert consens sobre un nombre considerable de pensadors que podrien formar part d'aquesta relació. Naturalment, diferents autors esmenten diferents noms, i les llistes resultants no són ni exhaustives ni indiscutibles, però apleguen figures importants del món intel·lectual xinès relacionat amb el confucianisme contemporani —uns quants, ja examinats al llarg d'aquest estudi—, les idees dels quals s'han de sumar, sens dubte, a les aportacions rellevants fetes fins ara al pensament nou confucianista.

Vegem alguns d'aquests noms.

Umberto Bresciani i John Makeham, per exemple, coincideixen a destacar Fang Keli, Guo Qiyong, Jiang Qing, Li Zehou, Li Shen, Luo Yijun, Ren Jiyu, Yan Binggang, Zhang Dainian, Zheng Jiadong. A més a més, Bresciani assenyala també Chen Lai, He Guanghu, Huang Kejian, Li Jinquan, Qian Xun, Tang Yijie, Wang Junlin, Xiao Jiefu, Xu Zhuoyun, Yang Guorong i

---

la realitat social. Cal, per tant —segons Menski—, explorar de nou una estratègia que harmonitzi diferents ordenaments dins el marc de l'ordre socialista. Aquest autor considera, tanmateix, un tema delicat establir fins a quin punt la moral tradicional i no el sistema de valors socialista ha de fundar un ordre socialista, si bé, l'estudi de la història jurídica xinesa demostra que l'aparent conflicte entre tradició confucianista i socialisme modern no es basa, necessàriament, en una contradicció conceptual si s'accepta que la tradició pot ser moderna i que la llei pot prendre formes diferents en un marc plural. Sembla clar per a Menski que la RPX ha descobert la utilitat de la tradició cultural per al procés de reconstrucció jurídica; això no obstant, en lloc de proclamar una ideològicament inacceptable nova confucianització de la llei, està immersa en una silenciosa socialització del confucianisme o, dit altrament, en una silenciosa reconfucianització del socialisme xinès, a l'ombra de múltiples revolucions.

Zhang Liwen; Makeham, per la seva banda, afegeix els noms de Chen Ming, Li Daoxiang, Li Zhenguo, Lin Anwu, Tang Enjia i Wei Zhengtong.<sup>223</sup>

Certament, hi ha una notable heterogeneïtat ideològica en els noms esmentats. Ja hem dit —i també hem formulat com a hipòtesi complementària núm. 3— que la diversitat de les concepcions filosòfiques i ideològiques que presenta el món intel·lectual xinès contemporani es reflecteix en una pluralitat de perspectives dins el confucianisme. Recordem que, a partir de 1980, a la RPX sorgeix una nova fornada de filòsofs que, malgrat que es va educar —almenys parcialment— sota el règim maoista, es torna a interessar per la cultura tradicional xinesa i el pensament confucianista. També hem vist que, dins el nou confucianisme que podríem anomenar de la quarta generació, el grup d'intel·lectuals més cohesionat el componien els seguidors de Mou Zongsan, dividits en dues tendències: (a) el *nou confucianisme apologètic*, estudiós del pensament de Kant, defensor de la doctrina neoconfucianista de la ment moral i implicat en la recerca comparatista —rarament toca temes socials o polítics—, i (b) el *nou confucianisme crític*, estudiós, a banda del pensament de Mou, sobretot del de Wang Fuzhi i la doctrina de l'energia material (*qi*) —implicat de manera molt més activa en temes socials i polítics.<sup>224</sup> Veurem que no és difícil apreciar que aquesta segona tendència guanya influència de cara a modelar el nou confucianisme del segle XXI.

La implicació creixent en el món de la política es reflecteix bé en l'estudi que duu a terme Ai Jiawen per determinar de quina manera, a partir de la dècada de 1980, diferents grups d'intel·lectuals a la Xina han respost al discurs

---

223. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 427–28, 436–43; Makeham, *Lost Soul*; íd., “Retrospective Creation”. En parlar dels pensadors que marquen les tendències més recents de la filosofia xinesa, Cheng Zhongying (“Recent Trends”, 350–52) assenyala Chen Lai com el representant principal del corrent nou confucianista.

224. V. supra I.3 “La categorització del confucianisme contemporani”; sobretot, els apartats dedicats al *nou nou confucianisme* de Cheng Zhongying, al *nou confucianisme crític* de Lin Anwu —en oposició al *confucianisme apologètic* de Li Minghui— i al *confucianisme de Boston* de Robert Neville; també, les tres categories en què Tang Yijie divideix el confucianisme —polític, ortodox i acadèmic—. Així mateix, v. supra II; capítol en què s'analitzen les idees d'alguns d'aquests pensadors més actuals.

sobre el confucianisme.<sup>225</sup> Ai classifica els intel·lectuals en *confucians* (*rujia* 儒家), o practicants del confucianisme com a forma alternativa d'ésser i de viure, i *confucianistes* (*ruxue yanjiuzhe* 儒學研究者), o especialistes del confucianisme que cerquen refer-lo per manllevar-ne alguns dels seus elements amb objectius polítics;<sup>226</sup> aquests darrers els divideix, així mateix, en *socialistes* i *liberals*.

Els *confucians* veuen en el confucianisme no només un sistema moral o cultural que uneix la nació, sinó també una ideologia que sustenta un sistema polític que, quan s'estableixi, portarà l'ordre, l'harmonia, la seguretat i la prosperitat a la Xina. El confucianisme polític que anhelen els confucians vol reconstruir el sistema autoritari confucianista, i descarta, de totes totes, que el marxisme o la democràcia liberal puguin ser la base del sistema polític a la Xina. Segons Ai Jiawen, aquest enfocament l'encapçalen Jiang Qing, Kang Xiaoguang i Luo Yijun, i també hi destaquen Chen Ming i Sheng Hong. Pel que fa als *confucianistes socialistes*, sostenen que l'estudi del confucianisme pot reforçar el marxisme i el PCX, i cerquen desenvolupar el marxisme inspirant-se en la ideologia tradicional i incorporant-li elements confucianistes. Ai destaca en aquest grup Fang Keli, Ji Liangong, Li Cunshan, Li Jinqun, Qian Xun, Qiao Qingju, Shi Zhonglian, Song Defu i Song Zhiming. Finalment, el discurs dels *confucianistes liberals* defensaria una transició de la ideologia confucianista tradicional a una democràcia confucianista xinesa, diferent de l'occidental. Pertanyerien a aquest grup Cai Dingjian, Chen Yajun, Guo Qiyong, Li Denggui, Li Shenzhi, Li Yi, Liang Linjun, Tang Yijie, Wang

225. Ai Jiawen, "Refunctioning of Confucianism", 34-43, 49, 52, 54, 59.

226. Al llarg del treball, intencionadament s'ha omès la distinció entre *confucià* i *confucianista* i s'ha emprat sempre *confucianista* —substantiu i adjectiu— per evitar entrar a ponderar el grau d'adhesió de cada autor al confucianisme; tasca gairebé impossible i poc rellevant aquí. A més a més, en els diccionaris consultats, el terme "confucianista", o bé es considera sinònim de "confucià" —v. *Merriam-Webster's Unabridged Dictionary* i *Diccionario de la lengua española*—, o bé s'ajusta més al tema del treball en definir-se com a "relatiu o pertanyent al confucianisme", mentre que "confucià" es defineix com a "relatiu o pertanyent a Confuci" —v. *Gran diccionari de la llengua catalana* i *Diccionari de la llengua catalana*.

Guoxuan, Wu Guang, Yang Xianbang, Zhang Dainian, Zhao Jihui i Zhu Bokun.

Chen Ming corrobora l'alineament ideològic amb Jiang Qing i Kang Xiaoguang en el confucianisme que sustenta un sistema polític.<sup>227</sup> Diu que tots tres són nous confucianistes de la RPX que s'enfronten al perill contra la tradició xinesa que, com a part de la modernització i la globalització, suposen l'individualisme occidental, l'economia de mercat, la democràcia i el racionalisme. Assenyala el seu objectiu de reconstruir el confucianisme i fer-lo adaptable a la realitat política moderna sobre la base del seu paper històric. En suport als seus punts de vista, cita exemples de l'antropologia cultural, la fenomenologia cultural i l'existencialisme. Pel que fa a la filosofia política confucianista, diu que es caracteritza principalment per limitar el paper de l'estat a la tasca de proporcionar benestar material a la població. Precisament, en l'efectivitat a dur a terme aquesta tasca —i no en principis institucionals, com fa la filosofia política occidental moderna— radica, segons Chen, la legitimitat de la filosofia política confucianista.

La preservació i l'establiment de la legitimitat contemporània del confucianisme dependrà de si aquest és capaç de donar respostes eficaces als problemes que la modernització i la globalització han generat. Aquestes respostes no s'han de limitar al mer estudi acadèmic, sinó que també han de comportar un procés d'implementació dels ideals confucianistes. El confucianisme és davant l'enorme tasca de proposar solucions als tres problemes principals de la societat xinesa contemporània; és a dir, la reconstrucció política, la identitat cultural i la creença religiosa. L'anomenada filosofia política confucianista inclou tota una sèrie d'ideals polítics propis, els quals, quan afronten aquests tres problemes, es diferencien del liberalisme i de la nova esquerra.<sup>228</sup>

---

227. Chen Ming, "Confucian Political Philosophy", 97, 101–2.

228. *Ibid.*, 94.

De Kang Xiaoguang,<sup>229</sup> Chen Ming diu que rebutja el liberalisme occidental i l'establiment d'una democràcia constitucional a la Xina i que defensa la creació d'un govern benèvol sobre la base del confucianisme per garantir l'estabilitat social a llarg termini; considera, així mateix, que el confucianisme pot esdevenir una nova font de legitimació política per a l'autoritarisme modern de la Xina. Així, el sistema que proposa Kang —diu Chen— inclou autoritarisme benèvol, economia de mercat, corporativisme, estat del benestar i confucianisme com a religió d'estat. El govern benèvol que proposa combinaria elements monàrquics, oligàrquics i democràtics; crearia una estructura d'estratificació social en què tots els estrats, a diferència d'una dictadura de classe, tindrien un canal institucional d'expressió.<sup>230</sup> Segons Chen, Kang Xiaoguang admira Kang Youwei i Samuel Huntington.

D'acord amb el mateix Kang Xiaoguang, la situació actual a la RPX “es caracteritza per l'eficàcia, la injustícia i l'absència de legitimitat”.<sup>231</sup> Pel que fa al “govern benèvol” que proposa, el qual consisteix a “deixar que governin els benèvols”, “no és l'expressió de meditacions nostàlgiques sobre el passat ni imaginacions utòpiques esbojarrades, ni molt menys la defensa d'un sistema despòtic, es tracta d'una resposta racional a una realitat complexa”.<sup>232</sup> En “l'estat confucianista” que preveu, per tant, el poder polític el deté una comunitat d'erudits confucianistes; “preserva moltes de les coses actuals, inclosa la política autoritària i el sistema d'economia de mercat” i no descarta “l'aliança de totes les elits”, però per sobre de tot destaca que “transcendeix la realitat”. Kang sintetitza el seu projecte polític en els elements següents: “govern benè-

---

229. *Ibíd.*, 105–7.

230. El *locus classicus* del “govern benèvol” és a *Analectes*, 20:2:1. Leonard Shihlien Hsü (*Political Philosophy*, 106), referint-s'hi, interpreta les paraules de Confuci en termes dels “cinc principis del govern benèvol”: “En primer lloc, beneficiar la gent sense malgastar els recursos del país; en segon lloc, fomentar el treball sense provocar queixes; en tercer lloc, desitjar els plaers de la vida sense ser cobdiciós; en quart lloc, ser digne sense ser arrogant; en cinquè lloc, inspirar respecte sense ser sever”.

231. Kang Xiaoguang, “Confucianization”, 6.

232. *Ibíd.*, 11.

vol, confucianisme, corporativisme, estat del benestar, llibertat de premsa i lliure associació”.<sup>233</sup>

Deu ser unànime, però, l’opinió que Jiang Qing, deixeble de Du Weiming, és el pensador més important dels que Ai Jiawen anomena “confucians”;<sup>234</sup> J. F. Billeter, “apologistes puristes”,<sup>235</sup> i Guo Yingjie, “confucianistes polítics d’un nou camí reial”.<sup>236</sup> Per això, i com que no ho hem fet abans, ens aturarem ara una mica més en aquest nou confucianista per examinar-ne les idees principals.

Segons Ji Zhe,<sup>237</sup> l’autèntica novetat del debat intel·lectual xinès contemporani és el retorn d’un confucianisme renovat enmig dels corrents del pensament polític, i assenyala Jiang Qing com un dels actors principals d’aquesta renovació i l’exponent més destacat de la línia *política* de la tradició confucianista —oposada, com sabem, a la línia *espiritual* que representa Mou Zongsan—. Jiang defensa les idees polítiques de la tradició confucianista i la reconstrucció de les institucions fundada en aquestes idees perquè els xinesos retrobin la seva pròpia via, superior a la de la democràcia liberal occidental —defensada per la línia de Mou, sobre la noció confucianista de la virtut personal.

Explica Makeham que Jiang ha problematitzat l’afirmació que l’ascens del confucianisme a la Xina contemporània l’orquestrés l’estat, ha criticat el marxisme leninisme i el partit estat, ha promogut una visió del confucianisme compromès socialment i políticament —molt allunyada de la metafísica moral dels nous confucianistes— i ha invocat conceptes dels *Annals de primaveres i tardors* per defensar un nacionalisme cultural en què el confucianisme s’integra amb la identitat nacional xinesa.<sup>238</sup>

233. *Ibíd.*, 12, 21–22.

234. Ai Jiawen, “Refunctioning of Confucianism”, 35.

235. Billeter, *Contre François Jullien*, 20–23.

236. Guo Yingjie, *Cultural Nationalism*, 138–39.

237. Ji Zhe, “Confucius”, 10–11.

238. Makeham, *Lost Soul*, 261–76.

El 1989, Jiang Qing publica a *Ehu Yuekan* l'assaig “Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti” 中國大陸復興儒學的意義及其面臨的問題 (La importància pràctica del ressorgiment del confucianisme a la Xina continental i els problemes a què s'enfronta), el qual vindria a ser una mena de manifest polític pel confucianisme, a l'estil del *Manifest per la cultura xinesa*, de 1958. L'assaig és també un atac frontal al marxisme leninisme com a ideologia governant a la RPX, el qual considera una doctrina destructiva que no pot representar l'esperit de la nació xinesa i que, inevitablement, serà substituït per un confucianisme que recuperarà la seva posició històrica d'ortodòxia xinesa.

Jiang no considera el confucianisme una ideologia, sinó una experiència personal i l'expressió del “camí del cel”, entès aquest com una realitat concreta que es pot expressar en totes les institucions humanes. Distingeix dues tradicions en el confucianisme: (a) el confucianisme polític (*zhengzhi ruxue* 政治儒學), representat pel saber Gongyang, i (b) el confucianisme del saber de la ment i la naturalesa humana (*xinxing ruxue* 心性儒學), representat per l'escola Zeng-Si, el confucianisme Song-Ming i, al segle XX, el nou confucianisme.<sup>239</sup>

Afí al confucianisme Gongyang, Jiang distingeix també entre el “confucianisme polític” —defensor de la justícia social i crític amb el govern i les institucions— i el “confucianisme polititzat” —ideologia al servei dels interessos dels governants—. Considera un tret exclusiu del pensament Gongyang la distinció entre pobles no sínics i pobles sínics (*Yi Xia zhi bian* 夷夏之辯),<sup>240</sup> la qual, per a Jiang, és present en molts passatges dels *Annals* i evidencia un nacionalisme que emfasitza la preeminència de la cultura xinesa com el patró per mesurar la diferència cultural.

239. V. *Gongyang xuepai* i *xinxing zhi xue* al glossari ideològic.

240. Jiang Qing usa el terme *Yi* 夷 per a les “nacions no desenvolupades”, en el sentit de manca de cultura, i, paral·lelament, el terme *Xia* 夏 per a la Xina; una distinció de caire moral, no ètnic, entre “bàrbar” i “civilitzat” (Makeham, *Lost Soul*, 266).



A *Zhengzhi ruxue: Dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* 政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展 (El confucianisme polític: Evolució, característiques i reorientació del confucianisme contemporani), publicat el 2003, trobem la definició precisa de confucianisme polític:

El confucianisme polític és la tradició confucianista ortodoxa; la que va fundar Confuci amb els *Annals de primaveres i tardors*; la que integra la saviesa política i l'esperit ritual dels altres llibres canònics; la que encarna les característiques de la voluntat històrica i el sistema que prioritza la racionalitat, la pràctica i la crítica polítiques; la que es diferencia del confucianisme de la ment i la naturalesa humana i el confucianisme polititzat; la que està dotada de la ideologia positiva que permet vèncer l'alienació del jo, i la que es transmet sense interrupció des del període de primaveres i tardors, a través de les dinasties Han, Sui i Qing, fins a les èpoques moderna i contemporània.<sup>241</sup>

Jiang —continua explicant Makeham— critica els objectius nous confucianistes de ciència i democràcia —que titlla d'occidentalització encoberta— i defensa el confucianisme polític per reconstruir un sistema de convencions i models (*lifa zhidu* 禮法制度) amb característiques xineses. El sistema polític “amb característiques xineses” que proposa Jiang, i que hauria existit a la Xina de tradició Gongyang, es basteix amb els elements següents: ritual i música, el camí reial (*wang dao* 王道), la gran unificació (*da yitong* 大一統), la teoria de les tres èpoques (*san shi* 三世), i el Fill del Cel en el rang més alt (*tianzi yi jue* 天子一爵).

Jiang s'oposa a la idea de desenvolupar una democràcia d'estil occidental basada en una combinació de confucianisme i pensament democràtic amb l'argument que el confucianisme perdria la seva singularitat cultural, i defensa el desenvolupament d'una societat civil a la Xina d'estil confucianista per fer créixer la riquesa i l'oposició al govern. Adverteix que la pluralització de

---

241. Jiang Qing, *Zhengzhi ruxue*, 163–64.

valors pot relativitzar-los i secularitzar-los, cosa que privaria la societat d'un sistema de valors transcendents. La idea confucianista Gongyang de *da yitong* —la qual, a la Xina antiga, va establir la legitimitat d'un ordre polític que va permetre la continuïtat del govern xinès en una forma única i estable fins al període modern— evitaria aquest perill, ja que es refereix a una societat política, des de dalt cap a baix, que pertany a una realitat ontològica transcendent. En aquest model confucianista, el governant obté una legitimitat sagrada (*shensheng* 神聖) que prové de l'autoritat que li ha conferit “la primacia del cel” (*tianyuan* 天元) i una legitimitat secular que deriva dels cors de la gent. Segons Jiang, la saviesa política de “la gran unificació” aborda les dues mancances d'una societat pluralista: un fonament transcendent i el control sobre l'àmbit no transcendent. Alguns dels elements confucianistes clau en la visió alternativa de Jiang inclouen provisions per a una economia de mercat basada en la cerca del benefici just i les relacions contractuals basades en la solidaritat, la confiança i la humanitat.

Per a Jiang, el problema polític més urgent a què s'enfronta la Xina, i al qual el pensament *da yitong* dona solució, és el de la legitimitat del seu govern; legitimitat que s'ha de sustentar en fonaments transcendents i no en altres fonts de legitimitat política —com ara “la voluntat del poble”—. El desafiament que aquesta posició suposa a la legitimitat política del PCX se subratlla amb la reivindicació que la modernització de la Xina s'ha de fundar en la seva tradició cultural, el corrent principal de la qual és el confucianisme.

Makeham sintetitza en dos els arguments amb què Jiang s'oposa a un govern democràtic:<sup>242</sup> (a) li manca una dimensió moral, ja que tracta “el poble” com un concepte abstracte i no com a individus, i (b) s'ha establert sobre la base de contractes socials que ignoren la relació entre la gent i el cel. El “camí reial” evitaria els problemes de la democràcia, ja que té en compte no només els desitjos i interessos de la gent, sinó també la necessitat que la vida política s'adapti al “camí celestial”. Quan la subjectivitat política descansa en

---

242. Makeham, *Lost Soul*, 271.

les mans d'un rei vertader —sosté Jiang—, s'eludeix el problema d'atorgar el poder polític a les masses amorals; a més a més, la sobirania no descansa en un grup humà, sinó que el poder polític se situa en la relació harmònica entre l'home i el cosmos —amb el cel, suposadament, capaç de mostrar desgrat quan aquesta relació es descompon.

El 2005, Jiang concreta la seva utopia amb la proposta d'una Associació Confucianista Xinesa (*Zhongguo rujiao xiehui* 中國儒教協會), la qual ostentaria competències polítiques, financeres, culturals i organitzatives molt importants.<sup>243</sup>

També l'historiador Luo Yijun, deixeble de Mou Zongsan, és un altre confucià i apologista purista, i un dels primers nous confucianistes de la RPX. Va formar part del grup de recerca dirigit per Fang Keli, però el va deixar en desacord amb la perspectiva marxista oficial d'estudiar el nou confucianisme. Luo diferencia tres grups en la recerca sobre el nou confucianisme durant el període 1982–92: (a) la tercera generació de nous confucianistes; (b) els liberals, grup en què inclou acadèmics xinesos residents als Estats Units crítics amb el nou confucianisme —com ara Fu Weixun i Lin Yusheng—, el Departament de Filosofia de la Universitat Nacional de Taiwan i l'Associació Xina Fòrum, i (c) els marxistes xinesos de la RPX, representats, pel que fa als estudis sobre el nou confucianisme, per Fang Keli.<sup>244</sup>

Quant als anomenats confucianistes socialistes, és precisament Fang Keli, com ja sabem, qui va tenir un paper clau en l'establiment dels paràmetres dels estudis confucianistes a la RPX.<sup>245</sup> Fang assenyala també Jiang Qing,

243. Jiang Qing explica la seva proposta a la ponència "Guanyu chongjian Zhongguo rujiao de gouxiang" 關於重建中國儒教的構想 (Pla per reconstruir el *rujiao* xinès), presentada a la VII Conferència Internacional sobre Nou Confucianisme (Universitat de Wuhan, 2005).

244. A la ponència "Jin shiyu nian dangdai xin ruxue de yanjiu yu suowei menhu wenti" 近十餘年當代新儒學的研究與所謂門戶問題 (L'anomenat problema de faccionisme en el nou confucianisme durant els darrers deu anys i escaig), presentada el 1992 a Taipei a la II Conferència Internacional sobre Nou Confucianisme (citada a Makeham, *Lost Soul*, 252–53).

245. V., especialment, supra III.1. El 1995, el Comitè de Recerca per a l'Estudi del Nou Confucianisme Contemporani, dirigit per Fang Keli i per Li Jinquan, va publicar el treball conclusiu *Actes de l'estudi sobre el nou confucianisme contemporani*, en què es recullen les aportacions dels onze pensadors les dues primeres generacions de nous confucianistes.

Kang Xiaoguang, Sheng Hong i Chen Ming com els principals representants de la “nova generació de confucianistes de la Xina continental” o “quarta generació de nous confucianistes”.<sup>246</sup> Així mateix, diu que la conferència que el 1992 va organitzar el Departament de Filosofia de la Universitat de Shandong sobre Mou Zongsan és històricament important perquè va ser la primera vegada que els nous confucianistes de la RPX es van mostrar públicament al seu país.<sup>247</sup> Des de la seva perspectiva marxista i alineat amb el PCX, Fang defensa l’herència crítica i la creació sintètica del confucianisme, però nega que aquest contingui valors fonamentals que transcendeixen els contextos històrics. Augura que el confucianisme serà desbancat per la futura evolució del socialisme xinès, i fins i tot s’estranya que a la RPX hi hagi intel·lectuals que es considerin nous confucianistes —posa per exemples Luo Yijun i Jiang Qing—, els quals classifica en tres grups:<sup>248</sup> (a) els que s’identifiquen incondicionalment amb els nous confucianistes de Hong Kong i Taiwan, (b) els partidaris de crear a la Xina un nou confucianisme independent, i (c) els que volen dur a terme l’ideal de construir un “nou confucianisme socialista”.<sup>249</sup>

Un dels noms propis a destacar en aquest apartat —potser hauria de ser el primer— és Li Zehou; per la seva enorme influència en el pensament xinès contemporani, reiteradament citat en aquest treball.<sup>250</sup> Titlla tota l’evolució

246. Citat a Makeham, *Lost Soul*, 255.

247. Recordem que la primera vegada que acadèmics de la RPX van participar en una conferència internacional sobre nou confucianisme va ser el 1994 a Hong Kong, i la primera que es va organitzar a la RPX va ser el 1998 a Ji’nan.

248. Citat a Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 449.

249. Ja hem parlat abans, en analitzar el confucianisme contemporani quan s’expressa en l’espai discursiu de la política i el poder polític (v. supra II.2), del *socialisme confucianista*, el qual defensa la incorporació d’elements del llegat confucianista en la cultura marxista xinesa; aquest no sempre és fàcil de destriar del *confucianisme socialista*, per al qual el futur de la cultura xinesa passa per un confucianisme que ha assimilat el marxisme. Fang Keli prefereix la primera opció: “Crec en l’assimilació del millor de la cultura xinesa tradicional, la qual inclou el confucianisme, per enriquir i desenvolupar un marxisme amb característiques xineses” (citat a ibíd., 449n85). La mateixa opció seria la de Zhang Dainian i Feng Qi; l’opció segona, la de Lin Anwu i Li Zehou, per exemple.

250. Recordem, especialment, en parlar del marc intel·lectual general de la Xina postmaoista (v. supra I.1), que Li Zehou és considerat l’iniciador del “corrent de la subjectivitat”, un dels components del “nou discurs intel·lectual” xinès que sorgeix a partir de 1978 (Lin Tongqi, Rosemont i

cultural d'aquest darrer segle a la Xina de bàsicament equivocada perquè ha fet servir únicament un llenguatge revolucionari, les conseqüències del qual han estat nefastes per al poble xinès. Sosté que no s'havia d'haver derrocat el sistema imperial de primeres, sinó que s'hagués hagut d'optar per la reforma. Tot i autoconsiderar-se nou confucianista, Li s'allunya del pensament habitual d'aquests en mostrar més estima per figures com ara Zeng Guofan, que va lluitar per la restauració dels Qing, que no pas pels líders neoconfucianistes Wang Yangming o Chen Xianzhang.

Els noms de Guo Qiyong i Zheng Jiadong —ambdós havien estat membres del comitè de recerca sobre el nou confucianisme dirigit per Fang-Li— són també de destacar com a exemples d'aquesta nova generació de nous confucianistes a la RPX. Ja hem vist abans, que se'ls considera pertanyents al “nou discurs intel·lectual” que sorgeix després de 1978, i els seus treballs, exponents d'aquest discurs; en concret, de “la revitalització del discurs confucianista”.<sup>251</sup> També Makeham els assenyalava com a exemples rellevants de pensadors que, allunyats del marxisme i amb una nova percepció del confucianisme, són responsables que el discurs a la RPX tingui cada vegada més pes en el conjunt del pensament confucianista contemporani.

En la magnífica síntesi de Makeham,<sup>252</sup> Guo Qiyong descriu la metafísica moral dels nous confucianistes —de fet, la de Xiong Shili— com un idea-

---

Ames, “Chinese Philosophy”, 728–29). També, en parlar del ressorgiment del discurs confucianista contemporani (v. supra I.2), i ubicat per Cheng Zhongying (Onto-Hermeneutic Interpretation”, 379–83) com a representant dels “filòsofs d'orientació marxista xinesa”, s'incideix de nou en la importància que Li atorga a la subjectivitat humana, ja que la considera la força motriu de la creació de valors estètics i morals; igualment, en la seva particular periodització de l'evolució del confucianisme, hem vist que situa el nou confucianisme en un quart període, caracteritzat per un sistema obert en què s'assimilen idees occidentals —especialment, el marxisme, el liberalisme, l'existencialisme i el postmodernisme— per substituir algunes de les idees confucianistes que han quedat obsoletes (Chan, “Li Zehou”, 117–22.). Finalment, en parlar de l'espai discursiu del nacionalisme, en què aquest ha passat de ser el nucli de la cultura xinesa a ser el nucli de la identitat cultural de la nació xinesa (v. supra II.4), es fa referència al fet que Li Zehou ha formulat la versió més influent de la tesi segons la qual el confucianisme és l'essència de la identitat xinesa (Makeham, *Lost Soul*, 120), i a l'enorme impacte que ha tingut la seva anàlisi del procés de “sedimentació” que ha modelat l'estructura psicocultural dels xinesos com a nació (Lin Tongqi, Rosemont i Ames, “Chinese Philosophy”, 741–42).

251. *Ibid.*, 728–29.

252. Makeham, *Lost Soul*, 132–48.

lisme radicalment oposat al materialisme, tot i que també veu una forma de materialisme dialèctic (*bianzheng de weixinzhuyi* 辯證的唯心主義) en el relat que fan de l'evolució del cosmos.<sup>253</sup> Pel que fa a la moral, el punt de vista de Guo evoluciona de veure-la com una categoria històrica vinculada als postulats econòmics a considerar que els valors de l'humanisme xinès, un cop alliberats d'algunes rèmores històriques, poden impregnar la vida de la societat moderna per recuperar la dignitat humana. Fins i tot, assenyala el caràcter transcendent d'alguns valors morals confucianistes, com ara la humanitat, la justícia, l'honestedat i la integritat. Diu també que el confucianisme és un universalisme, però que s'ha d'implementar en el particularisme d'un context de situacions ètiques concretes —aquest particularisme moral va ser atacat per teòrics marxistes que el veien simptomàtic d'una tendència més general de promoure els “valors universals” del confucianisme.<sup>254</sup>

Quant a Zheng Jiadong, lluny de l'orientació marxista del seu antic professor Fang Keli, va desenvolupar un enfocament propi per interpretar un nou confucianisme que, a la dècada de 1990, va influir en els estudis confucianistes a la RPX en dos aspectes: (a) estableix un diàleg, inexistent des de la dècada de 1950, entre la filosofia xinesa i l'occidental, i (b) introdueix un discurs i uns models hermenèutics contraris als models simplistes emprats fins aleshores a la Xina. Zheng considera de conseqüències molt nocives la intel·lectualització (*zhishihua* 知識化), la institucionalització (*zhiduhua* 制度化) i la professionalització (*zhiyehua* 職業化) del pensament confucianista.

253. Potser la major contribució dels nous confucianistes al nou discurs intel·lectual és la defensa de la viabilitat de la metafísica xinesa tradicional, contrària a l'occidental que tendeix a considerar l'univers com una entitat objectiva externa a l'home, exànime, subjecta a la llei de la causalitat i que pressuposa, per tant, un dualisme radical entre noümen i fenomen. Recordem que en la filosofia de Kant el *noümen* o la “cosa en si mateixa” (*Ding an sich*) és, per oposició al *fenomen*, l'objecte de l'enteniment, pensat per aquest com a real i, fins i tot, com a condició de possibilitat del coneixement fenomènic, però que resta fora de tota experiència sensible possible.

254. Guo Qiyong troba l'evidència del caràcter universal del confucianisme en les diferents expressions en què es manifesta a l'Àsia Oriental, les quals comparteixen el “camí permanent” (*yiguan zhi dao* 一貫之道) d'uns valors centrals i una ètica generalitzada. Aquests valors comuns serien: la bondat envers els altres (*ren ai* 仁愛), el respecte i la sinceritat (*jing cheng* 敬誠), l'ajut al proïsme i saber posar-se al seu lloc (*zhong shu* 忠恕), la pietat filial i el respecte als germans grans (*xiao ti* 孝悌), i la benevolència i rectitud (*ren yi* 仁義) (citada a Makeham, *Lost Soul*, 136).

Zheng es val dels conceptes de *daotong* —al qual dóna el sentit de conjunt d'ensenyances i ideals que forma la base d'un sistema de creences— i de *xuetong* —s'hi refereix com la transmissió i el desenvolupament d'un sistema de coneixements— per distingir la doctrina (*jiao* 教) del saber (*xue* 學). Aquesta distinció és una reedició de la disputa entre “enaltir la naturalesa moral” (*zun dexing* 尊德行) i “seguir el camí de la recerca del saber” (*dao wenxue* 道問學); plantejaments que des dels Song eren considerats dos estils hermenèutics alternatius en la pràctica del camí confucianista, però que per a Zheng no són antitètics, sinó que es tracta de distintes esferes de compromís intel·lectual i espiritual en una relació en què el *xuetong* s'ha de subordinar al *daotong*. Pel que fa al tema de la legitimitat de la filosofia xinesa, Zheng diu que l'essencial és identificar com es pot realitzar la seva “sinicitat” (*Zhong-guoxing* 中國性), la qual descriu com els trets característics de la connexió de la filosofia amb les tradicions històriques i culturals de la Xina. Considera, en conclusió, que el que importa és de quina manera avui la filosofia xinesa pot engranar en la vida psicosocial del poble xinès a través dels valors culturals i principis psicoespirituals que proporciona.

Finalment, posarem en relleu els noms de Qian Xun, Tang Yijie i Zhang Liwen, tres pensadors nous confucianistes de la RPX; d'acord amb Bresciani,<sup>255</sup> exemples de la doctrina de la cooperació i l'harmonia, en voga durant la dècada de 1990.<sup>256</sup> Segons aquesta doctrina, en el principi de “la unitat del cel i la humanitat”, “cel” té el sentit de *natura*; per tant, es tracta de l'equilibri ecològic, en el sentit de l'harmonia entre la natura i la humanitat.<sup>257</sup>

255. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 441–43.

256. No cal insistir més en la importància del concepte *harmonia* en el pensament xinès de tots els temps. Ara bé, sí que és interessant veure com en l'àmbit de la política a la RPX aquest concepte va adquirint protagonisme al segle XXI: el 2002, el president Hu Jintao es compromet, durant el XVI Congrés Nacional del PCX, a construir una “societat harmònica socialista”; el 2005, el primer ministre Wen Jiabao introdueix aquest concepte en un informe del Govern, i el 2007, com a resultat de les esmenes aprovades en el seu XVII Congrés Nacional, el PCX incorpora en els seus Estatuts l'harmonia com a concepte a integrar en la línia bàsica del Partit.

257. Wang Hui (“Contemporary Chinese Thought” 2006, 183–84) diu que “la majoria dels intel·lectuals xinesos entenen la globalització en el context de l'ideal confucianista de l'harmonia

Qian Xun desenvolupa la idea de “l’harmonia sense homogeneïtat” (*he er bu tong* 和而不同),<sup>258</sup> en el sentit que hi ha harmonia quan determinades coses, diferents entre elles, troben la manera de relacionar-se significativament. Per a Qian, l’harmonia és el fonament de l’existència de totes les coses de l’univers i la forma sota la qual existeixen. Aquest principi també és vàlid aplicat a la societat humana i a la vida política, i a la persona com a individu; per tant, el tret que definiria l’èsser humà ideal (*junzi*) és, precisament, l’harmonia sense homogeneïtat.

Tang Yijie, per la seva banda, tradueix el concepte confucianista de “gran harmonia” (*taihe*) —el qual comprèn l’harmonia a la natura, l’harmonia entre l’home i la natura, l’harmonia social i l’harmonia cos-ment en l’individu— per “harmonia universal” (*pubian hexie* 普遍和諧). Explica Tang, però, que el confucianisme dóna prioritat a l’harmonia del jo —l’harmonia entre el cos i la ment humans—, perquè aquesta és el punt de partida. El procés seria el següent: a través del conreu moral, l’individu assoleix l’harmonia personal; després, aquesta harmonia s’estén a les relacions interpersonals; un cop la societat i la humanitat visquin en harmonia, serà possible abordar la relació entre l’home i la natura; finalment, i establerta aquesta relació, serà possible evitar que es danyi l’harmonia dins la natura mateixa.

Pel que fa a Zhang Liwen, ha difós “la doctrina de l’harmonia” (*hehe xue* 和合學) en la societat xinesa. El seu punt de vista és que determinats valors són compartits per la majoria de països, cultures i religions —per exemple, l’esforç per millorar o la tolerància—, però que l’èmfasi en l’harmonia és propi de la nació xinesa. Zhang assenyala els tres reptes a què, segons ell, s’enfronta en l’actualitat la cultura xinesa: un repte prové d’una situació comuna

---

universal”; aquest tipus d’universalisme, segons Wang, “no és altra cosa que una nova versió del somni modernista de ‘reunir-se amb el món’, el qual fa un segle que dura”.

258. A propòsit de la idea “l’harmonia sense homogeneïtat” (和而不同), recordem (supra I.3) que el nou nou confucianista Wei E defensa que la política sobre les nacionalitats es basi, precisament, en el principi de buscar “l’harmonia sense conformitat”; una altra traducció possible d’aquesta idea continguda en el principi: “Els homes de virtut viuen en harmonia, però no amb conformitat; els homes comuns viuen plegats, però no en harmonia” (君子和而不同, 小人同而不和) (*Analectes*, 13:23).



de conflicte que afecta tota la humanitat —home-natura, individu-societat, individu-individu, individu-ment, cultura-cultures—; un altre, prové de la cultura occidental, i un tercer, de la modernització. La doctrina de l'harmonia —la qual, dins la cultura xinesa, forma un sistema complet i inclusiu— permetria superar tots tres reptes. El xx ha estat el segle dels conflictes, les guerres, la ciència; per contra —diu Zhang—, el segle XXI serà el de la pau, el progrés i l'harmonia ecològica.

### **2.3. Sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions dels seus pensadors**

A l'inici del capítol hem dit que un dels seus objectius específics era elaborar sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions dels seus pensadors, atès que una de les subhipòtesis de la investigació és que els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme són fruit de les aportacions de pensadors que comparteixen l'objectiu de recuperar el pensament confucianista.

Així doncs, a continuació presentem diferents sinopsis, de dos tipus.

D'una banda, tenim quatre sinopsis elaborades en aquest treball a partir de les aportacions de les diferents generacions de pensadors nous confucianistes. Per tal de reflectir l'amplitud filosòfica i ideològica del moviment nou confucianista, s'ha recollit un nombre considerable de postulats; només s'exclouen els que s'allunyen molt del corrent principal. A més a més, s'ha mantingut la divisió per generacions perquè així es pot observar l'evolució conceptual del nou confucianisme i, per tant, com es configuren diacrònicament els components del seu discurs.

D'altra banda, tenim quatre sinopsis més; tres d'elaborades específicament per pensadors nous confucianistes —Liu Shuxian, Wei Zhengtong i Yan Binggang— i una per un expert molt destacat del pensament nou confucianista —Umberto Bresciani.

L'elaboració d'aquestes sinopsis és el pas previ per, juntament amb la sinopsi que presentem al final del capítol IV elaborada a partir del text del *Manifest per la cultura xinesa*, poder confeccionar una sinopsi crítica unificada que sintetitzi els principis filosòfics i ideològics fonamentals del moviment del nou confucianisme —la qual facilitem a les conclusions.

### **Sinopsis elaborades en aquest treball a partir de les aportacions dels nous confucianistes**

(1) Recordem que la primera generació de nous confucianistes<sup>259</sup> —la que coincideix cronològicament amb el període pregovernamental del PCX— inicia l'elaboració moderna del confucianisme a contracorrent de la tendència majoritària entre els intel·lectuals xinesos; sense divorciar-se, malgrat les diferències, del moviment comunista xinès. Aquests pensadors varen respondre creativament, i com un repte en positiu, a l'occidentalització amb una nova perspectiva de la metafísica, l'estètica, l'ètica, la política i l'epistemologia confucianistes. El seu treball acadèmic representa la reivindicació, des de l'autoconsciència crítica, d'un espai públic per al discurs confucianista. Defensen els postulats següents:

- El confucianisme és la columna vertebral de la cultura xinesa, i el neoconfucianisme és la seva filosofia fonamental i la que cal recuperar.
- El llegat filosòfic xinès té continuïtat històrica. I el confucianisme és una tradició cultural humanística en evolució constant.
- El confucianisme té una dimensió religiosa. La Xina ha de redescobrir les seves arrels espirituals.
- L'harmonia és un element bàsic i propi de la cultura xinesa i del confucianisme.

---

259. Liang Shuming, Ma Yifu, Xiong Shili, Zhang Junmai, Feng Youlan, He Lin i Qian Mu.

- La metafísica és la base d'una autèntica filosofia de la vida. Exemples de sistemes metafísics per al nou confucianisme: el de Xiong Shili, la nova filosofia del principi de Feng Youlan i la nova filosofia de la ment de He Lin.
- La filosofia ha de ser sobretot ètica. L'esperit de l'evolució històrica de la nació xinesa és la cerca de la veritat moral.
- Qualsevol ensenyança l'ha de descobrir l'individu i incorporar-la al seu comportament. És confucianista qualsevol persona amb talent i dedicada a l'autoconreu. El nou confucianista ideal és el que s'adapta al seu temps, respecta els sentiments humans i ajusta la seva manera de viure a la raó. La maduresa ètica personal ha de ser la condició necessària per a l'activitat social.
- El pensament ètic ideal tracta d'harmonitzar l'ètica confucianista tradicional, l'ètica neoconfucianista del jo moral i la idea ètica occidental del lliure albir.
- La cultura xinesa, la substància; la cultura occidental, la funció. Tot i la superioritat de la cultura xinesa, cal respectar els valors de les altres cultures.
- El pensament confucianista aporta solucions als problemes que es plantejen en àmbit mundial. Així, la Xina està qualificada per ser líder cultural del món.
- La modernització de la Xina s'ha de fer en base als valors confucianistes, però aprofitant d'altres cultures, degudament adaptat, tot allò que li sigui útil; especialment la ciència occidental
- La cultura del futur es generarà amb l'harmonització de les cultures xinesa i occidental. El sincretisme de la moral xinesa i el coneixement occidental es produirà en un ensenyament independent del poder polític.
- El sistema de valors confucianistes ha de ser el motor de l'evolució de la societat, i la industrialització, el motor de tota modernització política, social o cultural a la Xina.

- L'ordre social ha de ser producte de la raó i no de la força, i sense copiar models forans, en base a la doctrina política que combina el govern per la virtut i l'imperi de la llei.
- Nacionalisme i socialisme democràtic, com a ideologia política. Els “tres principis del poble” de Sun Yat-sen són la via xinesa a la democràcia i el socialisme. A favor d'un govern democràtic socialista, sense dictadura i amb respecte a la propietat privada.

(2) Hem dit ja que la segona generació de nous confucianistes<sup>260</sup> —la que coincideix amb el període maoista del PCX— reacciona contra del comunisme, s'exilia de la RPX i adopta posicions ideològiques de caire liberal; és la generació del *Manifest per la cultura xinesa*. Mentre a la Xina s'intenta esborrar, el discurs confucianista prospera a la diàspora i entra en diàleg amb els corrents principals de la filosofia occidental. El compromís que contreu Xu Fuguan amb la realitat social, la democràcia i els drets humans esdevindrà un tret característic dels nous confucianistes posteriors, i el sistema filosòfic que elabora Mou Zongsan sintetitzarà el confucianisme contemporani per construir el confucianisme del futur. Aquesta generació defensa els postulats següents:

- Els conceptes de *daotong*, *zhengtong* i *xuetong* responen a la teoria de la transmissió de les tres ortodòxies. El neoconfucianisme transmet l'ortodòxia del pensament filosòfic confucianista.
- La renaixença de la cultura xinesa ha de començar per la de la filosofia. Cal dissenyar un sistema filosòfic, obert a harmonitzar tota mena de doctrines i idees, a favor del desenvolupament humà.
- La metafísica moral de la tradició filosòfica confucianista, basada en la intuïció intel·lectual, és l'instrument adient per reconstruir la filosofia xinesa i per cercar un camí que permeti superar la filosofia occidental.

---

260. Fang Dongmei, Tang Junyi, Xu Fuguan i Mou Zongsan.

- La comprensió complexa del nucli de la tradició xinesa i la crítica en profunditat dels elements nocius d'aquesta tradició són imprescindibles per al desenvolupament d'una cultura xinesa moderna.
- Els elements essencials del pensament xinès són la creativitat —i l'ésser humà és el centre del poder creatiu de l'univers— i l'harmonia integral.
- La filosofia de la vida i de l'harmonia integral és l'alternativa a les oposicions natural/sobrenatural/humà del pensament occidental.
- Els components bàsics de la cultura xinesa són la preocupació per les necessitats socials pràctiques, una tradició política autocràtica i uns valors culturals d'origen rural.
- La consciència del sofriment és l'origen de la cultura xinesa, simbolitza el pas de la religió a l'humanisme basat en la raó moral, la iniciativa subjectiva, la voluntat i l'ètica superior.
- L'anàlisi lògica rigorosa de la tradició filosòfica xinesa i del pensament occidental —sobretot el de Kant— és el punt de trobada de les filosofies xinesa i occidental.
- La filosofia xinesa s'orienta cap al ressorgiment del “saber de la vida”, gràcies als intercanvis amb el cristianisme, i cap l'eixamplament d'horitzons, gràcies a l'assimilació de la ciència, la filosofia i la democràcia occidentals.
- El jo moral, llegat de la tradició confucianista, és la font del comportament ètic individual. L'humanisme, com a ideal últim, és el que cada ésser humà realitza quan segueix el jo moral cap a la perfecció ètica.
- La maduresa moral de l'individu és la millor solució als problemes polítics i socials de la Xina.
- Els valors transcendents són el fonament de la identitat cultural. Quan es trasbalsen aquests valors, es produeix l'alienació humana.
- Els valors de la ciència i la democràcia són universals, cada cultura els ha de desplegar sense renunciar als propis. El nou confucianisme ha de trobar un camí per materialitzar la *saviesa interior* en una nova *reialesa exterior* —entesa com la ciència i la democràcia.

- Els ideals de la cultura humana del futur seran la pau, l'estabilitat, la democràcia i la llibertat. La cultura xinesa hi aporta els dos primers.
- L'idealisme moral confucianista pot aportar el factor equilibrador a la dificultat occidental per combinar el pensament polític i l'ètic.
- El govern per la virtut i el principi democràtic són els models ideals del pensament polític tradicional xinès. Un règim democràtic és l'única realització veritable de l'ideal xinès de govern per la virtut.
- La contradicció entre el principi democràtic i l'autocràcia imperial se superarà en combinar els ideals polítics del confucianisme amb la pràctica occidental de la democràcia. Un dels factors determinants per saber si la cultura tradicional xinesa té futur és conèixer la seva capacitat per generar democràcia.
- Oposició radical al materialisme dialèctic del marxisme per negar l'existència de veritats en si mateixes.

(3) Hem explicat també que la tercera generació de nous confucianistes<sup>261</sup> — la que coincideix amb el període postmaoista del PCX— és la que consolida el nou confucianisme com a tradició cultural o escola filosòfica diferenciada. Els representants d'aquesta generació internacionalitzen i diversifiquen el seu discurs. El seu coneixement directe del món occidental i el seu coneixement indirecte de la Xina de la primera meitat del segle XX propicien una opinió positiva del moviment del Quatre de Maig com a depurador de l'herència confucianista, la valoració del marxisme com a ciència social i una actitud desacomplexada per oferir l'humanisme confucianista com a fórmula per afrontar els problemes del món global. Defensen els postulats següents:

- La tradició cultural xinesa no es pot dividir en l'àmbit ideal i l'àmbit concret. Els valors confucianistes s'acompleixen en el context de les relacions humanes de la vida quotidiana i no restringint-los a l'àmbit acadèmic.

---

261. Yu Yingshi, Liu Shuxian, Cheng Zhongying i Du Weiming.

- La doctrina del jo moral és el motor de la transformació creativa del nou confucianisme, els principis humanístics del qual són perennes.
- El confucianisme és una forma d'humanisme intrínsec i de naturalisme orgànic, el qual s'ha de reconstruir sobre el pluralisme d'una cultura global. La creació d'una filosofia mundial ha de transcendir la polarització occidental-oriental.
- La doctrina confucianista de la consciència moral innata és l'alternativa ètica als corrents de pensament occidentals, i la més adequada a la cultura plural del món postmodern.
- En l'ideal confucianista “un principi, moltes manifestacions” cal posar l'èmfasi en la diversitat de manifestacions del principi, ja que la qüestió és encaixar el monisme tradicional amb el pluralisme modern. La llibertat d'expressió es justifica per la impossibilitat de determinar a priori quines són les manifestacions més adequades a les necessitats canviants.
- En un món global amb tradicions plurals és urgent transformar la consciència humana per comprometre's amb l'harmonia mundial.
- El debat confucianista ha de tractar dels aspectes vinculats a la societat, la política, l'economia i l'ètica.
- El confucianisme és un humanisme integral que aspira a canviar la realitat política a través de l'ètica. Cercar una ètica global, des d'una òptica comparativa que no imposi el marc filosòfic occidental, permetrà afrontar els reptes futurs.
- Els problemes de la societat contemporània, conseqüència dels canvis que hi ha produït la ciència, són de caire ètic.
- Cal harmonitzar els valors tradicionals i els contemporanis, i eixamplar l'horitzó xinès amb nous desenvolupaments de la tradició intel·lectual i política per assimilar la ciència i la democràcia occidentals.
- La dialèctica de l'harmonització, en contraposició a la dialèctica del conflicte, ha de ser el mètode per crear un model nou.

- Es poden transformar les virtuts confucianistes en drets humans per desenvolupar la moral humana i la consciència de participació en els afers públics.
- La tradició humanística xinesa de les virtuts i la tradició racionalista occidental dels drets humans poden crear, conjuntament, un ordre social estable i respectuós amb el medi ambient.
- En la teoria de “la Xina cultural”, el potencial transformador del tercer univers simbòlic de la sinicitat —la “perifèria”— ha de configurar significativament el discurs sobre aquesta Xina cultural.
- L’objectiu de fer de la Xina un estat modern i socialista “amb característiques xineses” desautoritza tant l’atac a la cultura xinesa com el rebuig a la civilització occidental.
- La dimensió ecològica del nou confucianisme —“la unitat del cel i la humanitat”— és indestriable de l’ètica de l’humanisme confucianista i del procés de modernització de la Xina.
- La Xina, com a potència emergent, ha d’eixamplar el marc de referència de la modernització per superar la idea de desenvolupament definit només en termes de riquesa i poder.
- La interacció creativa entre l’humanisme confucianista i el liberalisme democràtic en un context socialista podria ser un camí fructífer per revitalitzar el *jo* i expressar l’*altre*.
- Els ideals del confucianisme s’acompleixen amb més plenitud en una societat liberal democràtica que no en un règim autoritari modern.
- El desenvolupament dels drets humans a la Xina dependrà de la capacitat dels intel·lectuals per transformar la mentalitat de la Il·lustració en una tradició cultural assimilable en la pròpia.



(4) Pel que fa a l'eventual quarta generació de nous confucianistes<sup>262</sup> —a partir, aproximadament, de la dècada de 1990—, hem vist que representa en alguns aspectes una continuació de la tercera; a vegades desenvolupa i a vegades accentua algunes de les seves idees. A banda d'això, dues característiques generals destaquen en aquests pensadors nous confucianistes: la diversitat del seus interessos i la tendència a explorar el potencial pràctic del llegat cultural confucianista. Hem dit també que el corrent del nou confucianisme que anomenem *crític*, més implicat en temes socials i polítics, sembla que guanya influència davant el corrent *apologista* de cara a modelar el confucianisme del segle XXI. La classificació en *confucians*, *confucianistes socialistes* i *confucianistes liberals* que hem utilitzat abans també servirà ara per distingir els principis que deriven de tres perspectives prou diferents — amb el benentès que aquesta distinció no és nítida.

(a) En primer lloc, identifiquen alguns dels principis que compartiria la majoria de nous confucianistes de la quarta generació.

- El diàleg amb altres ideologies —especialment, amb les tendències contemporànies occidentals— i religions permet desenvolupar diferents formes sincrètiques del confucianisme.
- El confucianisme actual és un sistema obert que assimila les idees occidentals modernes —marxisme, liberalisme, existencialisme, postmodernisme, etc.— per substituir les pròpies que han quedat desfasades. En l'àmbit polític, això vol dir harmonitzar el desenvolupament econòmic, la llibertat individual, la justícia social i la democràcia política.
- El llegat cultural confucianista ofereix moltes possibilitats de satisfer les necessitats pràctiques de la Xina actual.

---

262. En l'elaboració d'aquesta sinopsi s'han tingut especialment en compte les idees de Chen Ming, Fang Keli, Guo Qiyong, Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Li Zehou, Luo Yijun, Qian Xun, Tang Yijie, Zhang Liwen i Zheng Jiadong. Hem vist abans (v. supra III.2.2) els noms d'un bon nombre de possibles integrants de la quarta generació de nous confucianistes.

- Amb major compromís polític i social es pot defensar un paper referent per al confucianisme en el món globalitzat, sense pretendre, però, recuperar l'antiga posició dominant dins la societat.
- Els temes principals a debatre, juntament amb l'harmonia i la naturalesa religiosa del confucianisme, han de ser la relació entre el confucianisme i els aspectes més pràctics de la societat contemporània, en els àmbits polític, econòmic, jurídic, etc.

(b) Des de la perspectiva dels *confucians*.

- El confucianisme és un sistema moral i una ideologia que sustenta un sistema polític: el confucianisme polític.
- El confucianisme polític és la tradició confucianista ortodoxa; encarna la voluntat històrica i el sistema de racionalitat, pràctica i crítica polítiques, i es diferencia del confucianisme de la ment i la naturalesa humana i del confucianisme polititzat.
- El confucianisme polític vol reconstruir a la Xina el sistema autoritari confucianista, i rebutja tant el marxisme —el marxisme leninisme és una doctrina destructiva que no pot representar l'esperit de la nació xinesa— com el liberalisme occidental i la democràcia constitucional.
- El “camí reial” superaria les deficiències de la democràcia, ja que té en compte tant els desitjos amorals de la gent com la relació harmònica entre l'home i el cosmos o “camí celestial”.
- L'individualisme occidental, l'economia de mercat, la democràcia i el racionalisme, com a part de la modernització i la globalització, posen en perill la tradició xinesa.
- Els tres problemes principals de la societat xinesa contemporània són la reconstrucció política, la identitat cultural i la creença religiosa. En la manera com els afronta, la filosofia política confucianista es diferencia del liberalisme i de la nova esquerra.

- A l'estat confucianista, el poder polític el deté una comunitat d'erudits confucianistes.
- El sistema polític de l'estat confucianista, l'únic que pot garantir l'estabilitat social a llarg termini, el componen els elements següents: un govern benèvol, economia de mercat, corporativisme, estat del benestar, el confucianisme com a religió d'estat, llibertat de premsa i lliure associació.
- El govern benèvol, amb elements monàrquics, oligàrquics i democràtics, crearia una estructura en què tots els estrats socials tindrien un canal institucional d'expressió.
- El problema polític més urgent a què s'enfronta la Xina és la legitimitat del seu govern; legitimitat que s'ha de sustentar en fonaments transcendents.
- El confucianisme és una nova font de legitimació política a la Xina. La seva pròpia legitimitat contemporània dependrà de la capacitat que tingui per respondre als problemes que la modernització i la globalització han generat.

(c) Des de la perspectiva dels *confucianistes socialistes*.

- El marxisme ha d'evolucionar bo i incorporant elements del llegat confucianista; no de manera indiscriminada, sinó mitjançant l'herència crítica i la creació sintètica del confucianisme.
- Un marxisme no dogmàtic que es combini amb el pensament confucianista tindrà capacitat per trobar solucions als problemes de la Xina actual.
- El marxisme, gràcies a la racionalitat i a la praxi com a nexes que l'uneixen al confucianisme, pot tenir un paper important en la construcció d'una nova filosofia xinesa.
- La idea de l'*harmonia sense homogeneïtat* —que hi ha harmonia quan coses diferents troben la manera de relacionar-se significativament— és aplicable a la societat, a la vida política i a l'individu —és el tret que també defineix l'ideal de persona (*junzi*).

- La nova cultura socialista només es desenvoluparà de manera adequada a les condicions nacionals de la Xina si es combinen marxisme i cultura tradicional —aquesta és un element clau del *socialisme amb característiques xineses*.
- El confucianisme no és portador de valors fonamentals que transcendeixen els contextos històrics. La moral és una categoria històrica vinculada a l'economia.

(d) Des de la perspectiva dels *confucianistes liberals*,

- És prioritari engranar la filosofia xinesa en la vida psicosocial del poble xinès a través dels seus valors culturals. L'humanisme xinès recuperarà la dignitat humana en la societat moderna.
- El confucianisme s'ha d'apropar a la vida real i recuperar el seu caràcter moral pràctic que unifica coneixement i acció. Cal unir metafísica i vida real.
- El nou confucianisme ha fet que la filosofia confucianista hagi assolit dialècticament una versió renovada del seu mètode; ha avançat molt en la tasca d'unificar el coneixement occidental —racional, basat en la lògica— i el xinès —pràctic, basat en l'experiència existencial.
- La intel·lectualització, la institucionalització i la professionalització del pensament confucianista són molt negatives.
- La idea de l'*harmonia universal* és un procés que té com a punt de partida l'harmonia personal —assolida a través del conreu moral—; aquesta s'estén a les relacions interpersonals, a la societat i a tota la humanitat, a la relació entre l'home i la natura i, finalment, dins la natura mateixa.
- La doctrina de l'harmonia forma un sistema complet i inclusiu en el confucianisme que permet superar tots els reptes actuals a què s'enfronta la cultura xinesa.

- S'ha d'establir una democràcia confucianista xinesa, la qual harmonitzarà el desenvolupament econòmic, la llibertat individual, la justícia social i la democràcia política.
- L'eventual amenaça que suposa per al marxisme el nou confucianisme configura un context cultural i ideològic important per al desenvolupament del confucianisme a la RPX.

### **Sinopsis elaborades per pensadors nous confucianistes o per experts en el pensament nou confucianista**

De les que dèiem abans poc freqüents síntesis globals —i encara menys freqüents, elaborades per pensadors considerats portaveus del nou confucianisme—, destaca de manera excepcional la que fa Liu Shuxian; un dels principals exponents de la tercera generació. La seva sinopsi és de les més precises i autoritzades —si no, la més— del nou confucianisme;<sup>263</sup> assenyala l'estructura ideològica general del moviment i mostra que el nou confucianisme actual no s'allunya gaire dels principis i els objectius expressats el 1958 pels signants del *Manifest per la cultura xinesa*. Liu comenta que el *Manifest* fou totalment ignorat quan es va publicar,<sup>264</sup> però que la situació ha canviat molt des de llavors: el multiculturalisme ha esdevingut un moviment d'èxit, i els intel·lectuals occidentals són ara proclius a escoltar altres cultures. Això fa —interpreta Liu— que les circumstàncies siguin propícies per presentar la filosofia nova confucianista al públic occidental.

La sinopsi de Liu Shuxian exposa,<sup>265</sup> separats per àmbits —metafísica, epistemologia, axiologia, cosmologia, ciència i tecnologia, psicologia, ètica,

---

263. Liu Shuxian, com ja sabem, prefereix parlar de *neoconfucianisme* a seques per referir-se al nou confucianisme.

264. Aquest comentari de Liu Shuxian contrasta amb el de la nota que encapçala l'opuscle *A Symposium on Chinese Culture*, el qual, recordem-ho, afirma que el *Manifest* "ha tingut un ampli ressò en el món acadèmic" (Cheng Chi-Pao, *Symposium*, 48).

265. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 37–38; íd. "Confucian Ideals", 104–5.

sociologia, política, cultura, educació, i economia—, els postulats filosòfics del nou confucianisme següents:

- Pel que fa a la metafísica, hi ha un principi ontològic creatiu a l'univers que regeix ininterrompudament, sense el qual res al món no existiria.
- Epistemològicament, aquest principi metafísic es pot reconèixer a través de la pràctica de la “profunditat de la raó”, inherent a tot ésser humà, però no es pot assolir ni a través de la inferència lògica ni a través de la generalització empírica.
- En l'àmbit de l'axiologia, tots els éssers del món tenen significat i valor intrínsecs. Si no tinguessin una font comuna, tots els nostres valors serien, inevitablement, relatius i arbitraris.
- En cosmologia, la funció del principi ontològic creatiu es manifesta en el procés de formació del món natural, i l'home és un producte únic del procés evolutiu de la natura.
- Quant a la ciència, perquè hi ha models regulars en els canvis de la natura, l'intel·lecte els pot estudiar; mitjançant la generalització empírica, es poden establir les lleis generals d'aquests models. Des d'un punt de vista metodològic, en el procés, es prescindeix dels detalls concrets i de les diferències individuals en benefici de fórmules abstractes i de discriminacions quantitatives. Si bé cal preservar la ciència i la tecnologia xineses del passat, els xinesos i la resta del món han de conèixer en profunditat els plantejaments occidentals en aquests àmbits.
- Des del punt de vista de la psicologia, els éssers humans estan dotats de la intensitat de la raó i de la capacitat de comprendre l'existència del principi ontològic creatiu i el valor intrínsec de la vida humana. Per tant, la psicologia conductista i la psicologia profunda no han esgotat el camp d'estudi psicològic de la humanitat. Hi ha d'haver espai per a una branca de la psicologia que estudiï el procés transformador de savis i personatges eminents des d'un punt de vista espiritual.

- En l'aspecte ètic, l'home està dotat de la profunditat de la raó; d'aquí ve que sigui un ésser moral per naturalesa, i això respon a la qüestió de "per què els éssers humans han de ser morals". Ens hem d'esforçar al màxim per transformar-nos en éssers morals i creatius.
- En el terreny de la sociologia, com que no ens podem aïllar dels nostres semblants, cal mantenir el compromís absolut amb la salvaguarda de les estructures familiars i socials bàsiques. Cada ésser humà no és només una part indestriable de la natura, és també una part indestriable de la societat.
- En l'àmbit polític, cal reconsiderar l'ideal tradicional que veu la política com una prolongació de l'ètica. Malgrat que el govern hi és per assegurar el benestar de la gent i admetre que un govern sota el lideratge d'un emperador savi pot fer molt més que un govern democràtic, la realitat és que hi ha pocs emperadors savis i que una concentració de poder pot tenir conseqüències terribles. D'aquí ve que els intel·lectuals neoconfucianistes contemporanis estiguin convençuts que la pràctica occidental de la democràcia a través d'eleccions sigui preferible a les pràctiques tradicionals. No n'hi ha prou que un govern sigui per al poble; també ha de ser del poble i pel poble. A més a més, cal també posar l'èmfasi en els aspectes de caire procedimental i de fons.
- Pel que fa a la cultura, els intel·lectuals neoconfucianistes contemporanis encara creuen que els gustos comuns no haurien de dominar les vides de la gent, i que caldria promoure i estimular amb decisió aspiracions culturals més sofisticades.
- En el camp de l'educació, cal reforçar els coneixements científics i tècnics en els plans d'estudis. Alhora, però, s'ha d'evitar que la ciència i la tecnologia acaparin tot l'ensenyament, i s'ha de donar rellevància a l'educació humanística i moral. Una de les tasques més importants dels docents actuals és aconseguir un equilibri entre els dos àmbits.
- Respecte de l'economia, s'ha de permetre que la gent es guanyi bé la vida; però l'objectiu a la vida no hauria de ser l'acumulació infinita de riquesa. Hi ha, certament, un corrent socialista entre els pensadors confucianistes,

però també aquest s'han adonat de la importància del dret a la propietat individual, el qual s'ha demostrat que és una mesura necessària per protegir la llibertat de la gent.

Vegem les altres dues sinopsis elaborades per pensadors considerats nous confucianistes.

L'autor de la primera és el liberal Wei Zhengtong, el qual identifica set característiques que definirien globalment el pensament del nou confucianisme —si bé reconeix, és clar, divergències entre diferents pensadors—. <sup>266</sup> Sembla força evident que aquestes característiques que assenyalava Wei s'extreuen del *Manifest*; en forma de postulats, són les següents:

- El confucianisme, el nucli del qual és la doctrina de la ment i la naturalesa humana, és l'ortodòxia i el pilar principal de la cultura xinesa. <sup>267</sup>
- Hi ha una entitat espiritual subjacent en la cultura xinesa, la qual es manifesta en el decurs de la seva evolució. <sup>268</sup>

---

266. Wei Zhengtong, en una ponència —“Dangdai xinrujiade xintai” 當代新儒家的心態 (La mentalitat dels nous confucianistes contemporanis)— presentada en el Congrés sobre Nou Confucianisme i Modernització Xinesa (Taipei, 1982), dóna una llista de pensadors nous confucianistes —Xiong Shili, Zhang Junmai, Liang Shuming, Qian Mu, Xu Fuguan, Tang Junyi i Mou Zongsan— i detalla aquestes set característiques que considera comunes a tots ells (citada a Makeham, “Retrospective Creation”, 29–30, i a Jochim, “Interpreting Confucian Spirituality”, 400–401).

267. Sobre la idea nova confucianista de la naturalesa humana, Christian Jochim (ibíd., 401–2) recorda que el *Manifest per la cultura xinesa* s'esforça per diferenciar-la de la de la tradició occidental; tant de la tradició psicològica que la considera un *locus* dels instints biològics, com de la tradició religiosa que la veu pecadora i allunyada de déu.

268. Aquesta idea revela, segons Jochim (ibíd., 402), una inclinació envers l'idealisme filosòfic, el qual tindria arrels en l'idealisme alemany i en el budisme *yogacara* —en la perspectiva de Xiong Shili—. En alguns casos —sobretot, Tang Junyi—, se subratlla el desplegament hegel·lià de l'esperit; cosa que implica —diu Jochim— una qualitat intemporal i universal en el confucianisme essencial que transcendeix el nivell històric en què s'ha desplegat. De fet, Zhang Hao (“New Confucianism”, 277) diferencia els nous confucianistes d'altres conservadors xinesos moderns —com ara els de l'escola de l'Essència Nacional— per la importància que donen a la tradició confucianista dins la cultura xinesa i també pel valor universal que li atorguen.



- La tradició del *daotong* és el fonament del caràcter de la nació i la font de la creació i la transformació culturals.<sup>269</sup>
- Per comprendre la cultura històrica de la Xina és necessari acostar-s'hi amb una actitud respectuosa i empàtica.<sup>270</sup>
- La cultura xinesa és singular i prové d'una arrel única (*genyuan* 根源).
- La cultura xinesa és en crisi, la causa principal de la qual és la manca de confiança del poble xinès en si mateix.
- Aconseguir la renaixença de la cultura xinesa és una missió que recolza en un sentiment religiós intens i un sentit del deure.<sup>271</sup>

La segona sinopsi la proposa Yan Binggang.<sup>272</sup> Segons aquest pensador, són característiques comunes del moviment nou confucianista, o principis que comparteixen els seus defensors, les següents:

- El confucianisme és el component clau de la cultura tradicional xinesa i els nous confucianistes en són els hereus i transmissors.
- Els valors morals constitueixen el nucli de la cultura xinesa. Així, quan els nous confucianistes promouen una filosofia de la cultura, el que la caracteritza és la primacia dels valors morals —explicats en termes de la doctrina de la ment i la naturalesa humana.

---

269. Al respecte, Jochim ("Interpreting Confucian Spirituality", 402–3) assenyala que l'èmfasi dels nous confucianistes en el *daotong* té el doble objectiu de: (a) recuperar una idea del confucianisme Song-Ming, és a dir, vol restablir una ortodòxia rebutjada o ignorada durant segles —això és molt important per entendre tant els nous confucianistes com els seus crítics, molts dels quals ignoren l'hermenèutica confucianista Song-Ming—, i (b) modernitzar el confucianisme.

270. Aquesta actitud evita una orientació científica del treball acadèmic excessivament freda i permet anar més enllà de la mera descripció de l'evolució conjuntural de textos i idees (ibíd., 404).

271. La religiositat en el nou confucianisme, com bé assenyala Jochim (ibíd.), és un tema controvertit perquè, mentre intel·lectuals seculars com ara Yu Yingshi consideren els nous confucianistes massa teològics, els catòlics, per exemple, diuen que professen un humanisme ateu. Els nous confucianistes argumenten que, en qualsevol cas, el confucianisme ha tingut una funció religiosa i que, com totes les grans religions del món, pot servir l'individu i la societat.

272. Yan Binggang publica aquesta síntesi el 1998 —a *Dangdai xin ruxue yinlun* 當代新儒學引論 (Introducció al nou confucianisme). A més a més, proposa una periodització del nou confucianisme —també en tres generacions: 1840–1919, 1919–49, 1949–ara— que fa recular els seus orígens al període anterior al Quatre de Maig, la qual cosa permet a Yan incloure Kang Youwei i Liang Qichao en la primera generació (citat a Makeham, "Retrospective Creation", 30–31, 37–38).

- L'existència d'un vitalisme que manleva elements de les teories intuicionistes i vitalistes de Bergson i Schopenhauer i de l'organicisme de Whitehead, bo i integrant-los amb el concepte de "procés de transformació vital incessant" (*sheng sheng bu xi* 生生不息) del *Llibre dels canvis*.
- L'existència d'una racionalitat transcendent —el concepte de *lixing* 理性 de Liang Shuming o el de *xingzhi* 性智 de Xiong Shili— que es diferencia de la racionalitat ordinària de la vida quotidiana —el *lizhi* 理智 de Liang o el *liangzhi* 量智 de Xiong—. La primera, implica intuïció i es refereix a la metafísica, mentre que la segona, implica racionalització i es refereix a l'experiència empírica; en última instància, però, la racionalitat ordinària està fonamentada en la racionalitat transcendent.

Pel que fa síntesis elaborades per estudiosos del pensament i el moviment nou confucianista, resumirem la d'Umberto Bresciani, ja que aquest deu ser l'autor que, fins al moment, ha abordat amb més amplitud les seves característiques.<sup>273</sup> Bresciani diferencia les característiques comunes del moviment en *mínims denominadors comuns*, o les característiques principals dels nous confucianistes definits en un sentit restrictiu, i *altres característiques comunes*, les quals solen compartir els nous confucianistes definits en sentit ampli.

Els cinc *mínims denominadors comuns* són:

- El paper principal del confucianisme en la cultura xinesa. Seguidors del neoconfucianisme Song-Ming —amb les excepcions rellevants de Xu Fuguan i Fang Dongmei, els quals consideren que l'autèntic confucianisme és el pre Qin—, els nous confucianistes consideren l'ideal moral i l'esperit religiós del confucianisme els assoliments més elevats de la cultura humana; per tant, dotats de valor universal, que cal preservar i propagar.

---

273. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 456–68.

- El sentit de missió. Es tracta de reconstruir el sistema de valors confucianista i de suscitar una tercera època del confucianisme. Pel que fa al concepte de *daotong*, hi ha grans diferències: Mou Zongsan vol demostrar que Zhu Xi es va desviar de l'ortodòxia i que l'escola de la ment —la de Lu-Wang— és l'hereva de Mencí; Qian Mu i Fang Dongmei rebutgen la idea per absurda.
- Una cultura espiritual. És la idea de l'evolució històrica de la cultura xinesa com un cos unificat i un tot espiritual viu. Hi ha d'haver un sentiment d'afecció i respecte envers la cultura xinesa per entendre l'autèntic missatge confucianista, el qual consisteix a descobrir la realitat moral i espiritual que és el jo moral.
- Rebuig al cientisme. No hi ha oposició a la ciència, però sí al cientisme; és a dir, a la concepció de la vida humana limitada a allò que hi pot veure la ciència. Creuen que l'home té un costat orgànic i un costat espiritual, que el món té un costat natural i un costat humà, i que el cosmos està constituït per l'esfera dels fenòmens i l'esfera metafísica. La ciència és útil en el costat orgànic de l'home, en el costat natural de la vida i en l'esfera dels fenòmens, però sense cap valor en els altres tres àmbits. Només l'activitat de la consciència moral pot vincular el subjecte i l'objecte, l'espiritual i l'empíric, l'humà i el natural.
- Compromís amb la filosofia comparativa. L'ideal és assimilar la cultura occidental i harmonitzar-la amb la cultura confucianista tradicional; per tant, construir un sistema cultural mundial per al futur sobre la base de la cultura confucianista. La seva adhesió a la idea de la vida confucianista els fa *confucianistes*, mentre que el seu compromís amb el diàleg amb la cultura occidental els fa *nous*. El moviment nou confucianista vol definir, a partir de la seva tradició i per comparació de valors culturals, què és el que la Xina necessita que pot manllevar de la cultura occidental.

*Altres característiques comunes són:*

- La centralitat de l'ètica. L'epistemologia i l'ètica van juntes perquè la font del coneixement és sempre la consciència ètica, la qual s'obre i esdevé ment cognitiva. Tots els nous confucianistes consideren l'ètica el nucli del sistema cultural xinès.
- Racionalisme i, alhora, antiracionalisme. Els nous confucianistes donen prioritat absoluta a la ment moral, però no neguen el valor substancial de l'intel·lecte en el coneixement del món fenomenològic.
- Vitalisme immanentista. Un tret dominant del pensament d'aquests filòsofs és el seu vitalisme: totes les coses són vida. Tanmateix, el seu concepte de vida no correspon a la vida natural biològica, sinó a l'activitat de la consciència humana; no es tracta d'una categoria científica, sinó d'una categoria filosòfica —el *dao*, el principi, el cel.
- Afinitat amb el budisme filosòfic. Molts nous confucianistes tenen un fort lligam amb el budisme —el qual, a principis del segle XX va experimentar una revifalla a la Xina—; fenomen que té l'origen en el caràcter mateix del neoconfucianisme com a evolució del pensament xinès estimulat per l'avanç del budisme.
- La dimensió religiosa del confucianisme. Per a la majoria de nous confucianistes —Qian Mu, Yu Yingshi i Cheng Zhongying són excepcions—, el confucianisme és un tipus de religió —aquest principi es declara obertament en el *Manifest per la cultura xinesa*.
- Fervor patriòtic. Tots els nous confucianistes són patriotes compromesos, disposats a treballar per salvar el llegat cultural xinès i a posar en relleu el seu valor imperible. Això no obstant, la tercera generació protagonitza un canvi d'actitud respecte del xovinisme de les generacions anteriors; considera el confucianisme un element de la cultura plural del món —no propietat exclusiva dels xinesos— i analitza en profunditat els seus valors per esbrinar quins són rellevants per a la comunitat mundial.

El mateix Bresciani complementa la comprensió de les característiques fonamentals del nou confucianisme quan assenyala els aspectes principals en què el seus pensadors haurien reeixit.<sup>274</sup> Els següents:

(a) Desvelar l'autèntica naturalesa del confucianisme. Els arguments sistematitzats dels nous confucianistes han permès als intel·lectuals occidentals aprofundir en el pensament confucianista.

(b) Transformar en filosofia el pensament confucianista. Superada la inferioritat en l'àmbit filosòfic, sobretot en lògica i epistemologia i en l'exposició sistemàtica de la filosofia tradicional, tots els pensadors, inclosos els nous confucianistes, exigeixen ser considerats filòsofs.

(c) Eixamplar l'abast de l'epistemologia. Fins a Xiong Shili, l'epistemologia mai no havia estat un tema central en la filosofia xinesa, ja que cap de les tres grans tradicions de pensament a la Xina havia mostrat escepticisme pel que fa a assolir la veritat última.

(d) Crear una nova ontologia. Molts nous confucianistes comparteixen l'ontologia tradicional que deriva del *Llibre dels canvis*, i han fet grans avenços en una ontologia empírica —en són exemples, la *metafísica moral* de Mou Zongsan i l'*idealisme moral* de Tang Junyi.

(e) Desxifrar l'ètica confucianista. De l'anàlisi profunda que els nous confucianistes han dut a terme de l'ètica confucianista deriva un nou fonament ètic per a la democràcia política, segons el qual, l'axioma confucianista que la naturalesa humana és bona esdevé la raó principal del perquè la societat ha de ser organitzada democràticament —a diferència de l'axioma occidental que la naturalesa humana és bàsicament dolenta, i per això cal desenvolupar un mecanisme d'equilibri de poders amb l'objectiu d'esquivar les febleses humanes.

Amb aquest capítol III, en què hem definit el nou confucianisme, analitzat la seva gènesi i l'evolució, i elaborat sinopsis crítiques de les aportacions dels

---

274. *Ibíd.*, 468–75.

seus pensadors, conclou la part més descriptiva de la investigació. El capítol IV, i últim, es tracta d'un estudi de cas de la construcció del discurs nou confucianista: l'anàlisi del *Manifest per la cultura xinesa*, de 1958.

## CAPÍTOL IV

### **Anàlisi d'un text fundacional del nou confucianisme: el *Manifest per la cultura xinesa***

Aquest capítol persegueix aconseguir els objectius específics següents: (h) analitzar en profunditat el *Manifest per la cultura xinesa*, text de referència del nou confucianisme, i (i) elaborar una sinopsi crítica dels principis del nou confucianisme a partir d'aquest text. Objectius aquests que estan relacionats amb la validació de les dues darreres subhipòtesis de la investigació, les quals hem formulat de la manera següent: (h8) l'anàlisi d'un text fonamental del confucianisme contemporani com és el *Manifest per la cultura xinesa* proporciona un exemple categòric de la construcció del discurs nou confucianista, i (h9) una sinopsi crítica de les aportacions dels nous confucianistes més importants i del contingut del *Manifest per la cultura xinesa* permet sintetitzar els principis filosòfics i ideològics fonamentals del moviment del nou confucianisme. —Aquesta sinopsi de les sinopsis anteriors, pel seu caràcter de síntesi final, es presenta a les conclusions.

En primer lloc, exposarem l'estructura general i les circumstàncies més rellevants que envolten el text; les diferents versions —en xinès i en anglès—, els signants d'aquesta declaració a favor de la cultura xinesa, els capítols en què es divideix, i un resum del seu aparat conceptual —el paradigma lèxic i els recursos intel·lectuals que conté—. En segon lloc, entrarem en l'anàlisi detallada del text, capítol per capítol. A continuació, completarem aquesta anàlisi amb les perspectives que diferents intel·lectuals tenen del *Manifest*. Finalment, i partint exclusivament del text del *Manifest* —incloses, tanmateix,

les perspectives esmentades—, elaborarem una sinopsi crítica dels principis del nou confucianisme.

## 1. Una declaració i diferents versions: signants, estructura i aparat conceptual

L'anomenat *Manifest per la cultura xinesa* —moltes vegades citat només com a *Manifest* (*xuanyan* 宣言) de 1958— se sol considerar el text fundacional del nou confucianisme. Si bé una tal consideració es pot qüestionar —com fa John Makeham<sup>1</sup>—, el que és indiscutible és que aquesta declaració fou el punt d'ancoratge que, a la dècada de 1970, va trobar el moviment confucianista des d'on reprendre el rumb contemporani, ja que, certament, conté els criteris que, més o menys explícitament, establiran l'estructura bàsica del pensament filosòfic nou confucianista.

En aquest sentit, Liu Shuxian considera que el *Manifest* és el document més important publicat pels nous confucianistes, i punt de referència del moviment;<sup>2</sup> per a Umberto Bresciani,<sup>3</sup> és la “carta magna” que recull de forma molt concentrada les creences, ideals i projectes del nou confucianisme; per a Joël Thoraval, la relectura moderna del confucianisme que fa Mou Zongsan és “una empresa col·lectiva que, a finals de la dècada de 1950, per

---

1. Makeham (“Retrospective Creation”, 28–29) diu que els ideals que el *Manifest* esbossa per al confucianisme com a pilar cultural i eticoespiritual són meres aspiracions formulades vagament, sense identificar-se amb cap moviment o escola moderns; a més a més, constata que el terme *nou confucianisme*, en cap de les seves formes xineses, no hi apareix. No creiem, però, que aquests dos arguments invalidin en absolut la consideració del *Manifest* com a text fundacional del nou confucianisme. En primer lloc, perquè alguns dels ideals i objectius que proposa no són tan vagues —com ja veurem—; en segon lloc, perquè el fet que no doni un nom específic al moviment, que és evident que intenta impulsar —v. la introducció de Zhang Junmai (Chang, “Manifesto”) que comentem més avall—, no vol dir que el seu objectiu no sigui fundacional —de fet, els signants lamenten no haver tingut temps d'oferir el text a més intel·lectuals abans de publicar-lo.

2. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 35.

3. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 22.



primera vegada dóna consistència i visibilitat al que es presentarà des d'aleshores com el *neoconfucianisme contemporani*".<sup>4</sup>

El *Manifest* és, de fet, un assaig titulat *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan: Women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi* 為中國文化敬告世界人士宣言—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識— literalment, “Manifest per la cultura xinesa adreçat amb respecte a totes les persones del món: La nostra comprensió comuna sobre el futur de la cultura mundial i sobre la cultura i la recerca de la Xina”—; sovint abreujat en xinès *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 (La cultura xinesa i el món).

El *Manifest* es va publicar el gener de 1958,<sup>5</sup> simultàniament, a les revistes *Minzhu pinglun* 民主評論 (Crítica Democràtica), a Hong Kong, i *Zaisheng* 再生 (Renaixença), a Taiwan.<sup>6</sup> Tot i que el seu objectiu eren els intel·lectuals occidentals, el text es va publicar primer en xinès per —segons que argumenten els autors— no retardar-ne més la sortida després d'un procés de redacció força lent, i també, i potser sobretot, perquè calia que primer fossin els mateixos xinesos que reflexionessin sobre els temes que s'hi plantejaven.

Uns quatre anys més tard d'aquestes edicions xineses, va aparèixer la versió completa del *Manifest* en anglès amb el títol “A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological

4. Thoraval, “Idéal du sage”, 23.

5. Hi ha diferents edicions posteriors en xinès del *Manifest*. Per exemple a: Tang Junyi, *Shuo zhonghua minzu zhi huaguo piaoling* 說中華民族之花果飄零 (Bo i passejant entre les flors i els fruits de la nació xinesa), el 1974; íd., *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (L'activitat cultural de la nació xinesa i el món contemporani), el 1975; íd., *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (Obres completes de Tang Junyi), el 1991; Zhang Junmai, *Zhong-xi-yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 (Recull d'obres filosòfiques de la Xina, Occident i l'Índia), el 1991. En aquest treball de recerca hem fet servir la versió inclosa en l'edició de 1991 de les obres completes de Tang Junyi (Mou Zongsan et al., *Wei Zhongguo wenhua*).

6. Les revistes *Minzhu pinglun* —fundada per Xu Fuguan el 1949— i *Zaisheng* —fundada per Zhang Junmai el 1932— foren les portaveus del moviment nou confucianista fins que van deixar de publicar-se —el 1966 i el 1968, respectivament—. A partir de 1975, aquesta funció l'assumirà la revista *Ehu Yuekan* 鵝湖月刊.

Study Relating to World Cultural Outlook”.<sup>7</sup> Una altra versió completa en anglès es troba com a apèndix I de l’obra de Tang Junyi, *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, de 1988. Tanmateix, la versió anglesa més coneguda i citada, malgrat ser molt abreujada, és la que Zhang Junmai va incorporar com a apèndix al segon volum de la seva obra *The Development of Neo-Confucian Thought*, de 1962, amb el títol “A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture”.

En aquest treball de recerca, per fer l’anàlisi del contingut filosòfic i ideològic del *Manifest* ens hem valgut de les tres fonts primàries següents:

- (X1) 《为中国文化敬告世界人士宣言：我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》.<sup>8</sup> Versió en xinès que reproduïx el text original de 1958; té una extensió d’uns 41.000 caràcters.
- (A1) “A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook”.<sup>9</sup>

---

7. Chang et al., “Manifesto”. La còpia que hem pogut aconseguir d’aquesta versió original —gràcies a les eficaces gestions de la Dra. Tsai Hui-Wen— és una separata sense data de, presumptament, la revista taiwanesa *Chinese Culture* —un ex-libris del 2 d’abril de 1986 només revela que el propietari de la còpia fou l’historiador Mei Yibao—, en dipòsit a la biblioteca de l’Institut de Literatura i Filosofia de l’Acadèmia Sínica de Taipei. Makeham (“Retrospective Creation”, 28n11) estima que aquesta versió s’hauria publicat entre 1960 i 1961. Això no obstant, un opuscle titulat *A Symposium on Chinese Culture* que recull les ponències presentades a 11.<sup>a</sup> Conferència sobre les Relacions Culturals Sinoamericanes, celebrada el 1964 a la Universitat de Maryland sota el patrocini del China Institute in America, inclou com a apèndix una breu sinopsi de la versió anglesa del *Manifest*. Aquest resum porta una nota d’inici que diu: “Fa dos anys, un grup de destacats intel·lectuals dirigits pel Dr. Carson Chang i el professor Tang Chun-yi, va publicar un manifest sobre la revaloració de la cultura xinesa, el qual, des d’aleshores, ha tingut un ampli ressò en el món acadèmic (...)” (Cheng Chi-Pao, *Symposium*, 48). Com que no hi ha gairebé cap dubte que es refereix al primer text en anglès del *Manifest* —el títol i els signants, Xie Youwei inclòs, coincideixen exactament—, hem de concloure, davant d’aquesta evidència documental, que la data de publicació del text anglès del *Manifest* és l’any 1962. Els autors de la introducció de l’opuscle citat són Chang Chi-yun [Zhang Qiyun], president de la Junta de Govern de la Universitat de la Cultura Xinesa de Taiwan, Paul K. T. Sih [Xue Guangqian], director de l’Institute of Asian Studies de la Universitat St. John’s de Nova York, i Chih Meng [Meng Zhi], director del China Institute in America. És interessant observar que els dos primers també apareixen com a col·laboradors del número de la revista —*Chinese Culture?*— que va publicar el *Manifest* —Chang Chi-yun, però, hi figura com a exministre d’Educació i cap de l’Acadèmia Nacional de Defensa de la República de la Xina—; això reforça la connexió entre els editors de la versió original anglesa del *Manifest* i els de l’opuscle *A Symposium on Chinese Culture*.

8. Mou Zongsan et al., *Wei Zhongguo wenhua*.

9. Chang et al., “Manifesto”.

Amb tota probabilitat, la primera versió completa en anglès, de 1962; té una extensió d'unes 30.500 paraules.

(A2) “A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture”.<sup>10</sup> Versió en anglès abreujada, també de 1962 —la qual, segons Liu Shuxian, “no pot expressar tota la subtilitat de pensament de l'original”<sup>11</sup>—; té una extensió d'unes 10.300 paraules. Malgrat que només suposa un terç de l'anterior, aquesta versió és gairebé l'única citada en anglès —fins i tot, per experts tan solvents com Fu Weixun o Wm. Theodore de Bary.<sup>12</sup>

Pel que fa a l'autoria del *Manifest*, la versió anglesa íntegra (A1) ens revela que foren cinc els signants originals; en l'ordre alfabètic que correspon a la transcripció romanitzada original dels seus noms, són: Carsun Chang (Zhang Junmai), Hsieh Yu-wei (Xie Youwei),<sup>13</sup> Hsu Foo-kwan (Xu Fuguan), Mou Chung-san (Mou Zongsan) i Tang Chun-i (Tang Junyi).

Algunes de les circumstàncies sobre com es va gestar el text del *Manifest per la cultura xinesa* les podem conèixer per la informació que ens proporcionen, amb relats bàsicament coincidents, els prefacs de les seves diferents versions i el capítol introductori.

El prefaci d'A1 ens explica que l'origen de la idea de redactar la declaració sobre la cultura xinesa és una conversa als Estats Units, la primavera de 1957, entre Zhang Junmai i Tang Junyi; molt amoïnats tots dos pels nombrosos errors de perspectiva amb què —segons el seu parer— a Occident s'aborrava l'estudi acadèmic de la cultura i la política xineses, i per la inadequada comprensió dels seus aspectes bàsics. Zhang escriu a Mou Zongsan i Xu Fuguan per proposar-los publicar conjuntament un article que expressi els

10. Chang, “Manifesto”.

11. Liu Shu-hsien, *Essentials*, 35n30.

12. Fu, “Postwar Confucianism”, 181; De Bary i Lufrano, *Sources*, 2:550.

13. És interessant assenyalar que absolutament totes les altres versions del *Manifest* consultades ometen el nom de Xie Youwei. Umberto Bresciani (*Reinventing Confucianism*, 38n3) ho atribueix al fet que Xie estava menys involucrat en la difusió del moviment, si bé el considera un acadèmic confucianista convençut —l'explicació és més aviat poc conclouent.

seus punts de vista. Amb l'acord i els suggeriments d'aquests, Tang redacta —des dels EUA— el primer esborrany i l'envia a Xie Youwei —a Taiwan— per conèixer la seva opinió. La redacció definitiva és el resultat de diferents revisions d'uns i altres. Els prefacs de la versió xinesa (X1) i de l'abreujada en anglès (A2) diuen essencialment el mateix, però sense esmentar Xie —el qual, com ja hem anotat, no apareix en cap altra versió.

Segons el prefaci d'A1, el propòsit del *Manifest* és, “sobretot, ajudar els intel·lectuals occidentals a comprendre la cultura xinesa”.<sup>14</sup> Malgrat aquest objectiu, justifiquen amb dues raons —ja apuntades abans— el perquè l'article es va publicar primer en xinès: (a) el temps considerable que calia invertir en la traducció, i (b) la convicció que tot intent de modificar els prejudicis dels occidentals envers la cultura xinesa s'havia de basar en una autèntica avaluació prèvia per part dels mateixos xinesos.

El prefaci d'A2 afegeix dos paràgrafs per subratllar la idea que el valor intrínsec de l'assaig és independent del nombre dels seus signants.<sup>15</sup> Admet que les ideologies dels que el signen no són idèntiques en tots els aspectes, però diu que un moviment s'ha de basar, en primer lloc, en la interacció dels pensaments de pensadors independents i, després, en les expressions individuals d'idees semblants. Per altra banda, en unir els seus punts de vista en una convicció comuna, els signants creuen que han de mostrar un testimoni de la veritat, ja que no fer-ho limitaria enormement la seva esperança de rebre més suport. Lamenten que, per no ajornar excessivament la publicació, no hagin pogut demanar aquest suport a molts que defensen punts de vista semblants; posen èmfasi, però, en el fet que les idees que s'esbossen en el *Manifest* no són exclusives dels signants.

Efectivament, els signants estaven bàsicament d'acord en les idees que expressa el *Manifest*. Pel que fa a les discrepàncies, Bresciani explica,<sup>16</sup> per exemple, que Xu va presentar, sense gaire èxit, una redacció alternativa per-

---

14. Chang et al., “Manifesto”, 1.

15. Chang, “Manifesto”, 455–56.

16. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 38n4.

què estava en desacord amb la importància que Tang atorgava a la religió en la cultura xinesa<sup>17</sup> —és clar que Tang fou el redactor principal del *Manifest* i qui va imposar un cert nombre de posicionaments—. Mou, per la seva banda, canviaria considerablement l'orientació de la seva obra d'ençà d'aquesta publicació; els seus escrits de la dècada de 1960, per exemple, són desenvolupaments dels temes implícits en el *Manifest* de 1958.

El *Manifest* s'estructura en dotze capítols, els quals la versió A1, amb criteris no del tot clars, divideix en dues parts (taula 2).

La comparació dels títols dels capítols de les tres versions analitzades en el nostre treball permet algunes consideracions. (a) Llevat de la traducció de “doctrina de la ment i la naturalesa humana” per “doctrina de la ment transcendental” (cap. 6), els títols de la versió A1 són bàsicament fidels a la versió X1. (b) La versió A2 omet dos capítols sencers (cap. 4 i 5) de l'original; els corresponents a les diferències entre la filosofia xinesa i l'occidental, i a l'ètica i la religió en la cultura xinesa —potser en atenció al punt de vista de Xu Fuguan en el cas de la religió—. (c) A la versió A2, crida l'atenció l'ús del terme *sinologia*,<sup>18</sup> de perspectiva molt occidental, per traduir “estudi acadèmic de la cultura xinesa” i “estudis xinesos” (cap. 2). (d) També a la versió A2 (cap. 9), és reveladora l'omissió de la part del títol —i, naturalment, del seu contingut— del cap. 11 original (X1, A1) que fa referència “al que esperem [la cultura xinesa] de la cultural occidental”, amb la qual cosa resulta que queda reduït “al que Occident pot aprendre del pensament oriental”;<sup>19</sup> així mateix, també se substitueix “saviesa oriental” (X1, A1) per “pensament oriental” (A2) —aquesta darrera expressió, de to més occidental.

17. Podem observar la considerable freqüència amb què apareix el concepte *religió*, i els relacionats amb aquest, al *Manifest* (v. infra taula 3).

18. Al text de la versió A1 del *Manifest* també s'empra repetidament —17 vegades— el terme *sinologia* (v. infra taula 3) per referir-se als estudis acadèmics sobre la Xina, tant els duts a terme a Occident com a Orient.

19. Aquesta ommissió, això no obstant, afecta molt menys del que podria denotar el títol del cap. 11 —sens dubte, el nucli ideològic del *Manifest*, al qual justifica—, ja que, en realitat, per ajustar-se al seu contingut, podria dir “el que la cultura xinesa espera de la cultura occidental després que aquesta hagi après els principis fonamentals de la saviesa oriental”.

TAULA 2 Estructura del *Manifest per la cultura xinesa*


---

**Títols i numeració dels capítols de tres versions del *Manifest***  
**(X1, A1, A2)**


---

**part primera**

1. 前言—我们发表此宣言之理由 [Introducció: les raons que tenim per publicar aquest manifest]
1. Preamble, our reasons for issuing this manifesto
1. Introduction
2. 世界人士研究中国学术文化之三种动机与道路及其缺点 [Tres raons i enfocaments, i els seus defectes, de l'estudi acadèmic al món sobre la cultura xinesa]
2. Three best-known motives of Westerners who pursue Chinese studies and their shortcomings
2. Shortcomings of the three main approaches to sinology
3. 中国历史文化之精神生命之肯定 [Un posicionament a favor de la vida espiritual de la cultura i la història xineses]
3. Affirmation of the spiritual life of Chinese history and culture
3. The new approach: appreciation through understanding
4. 中国哲学思想在中国文化中之地位及其与西方文化之不同 [El pensament filosòfic en la cultura xinesa i les seves diferències respecte de la cultura occidental]
4. Chinese philosophy and its relation to Chinese culture as differing from Western systems
5. 中国文化之伦理道德与宗教精神 [L'ètica i l'esperit religiós de la cultura xinesa]
5. The ethical, moral and religious spirit of Chinese culture
6. 中国心性之学的意义 [El significat de la doctrina xinesa de la ment i la naturalesa humana]
6. The import of the Chinese "Doctrine of Transcendental Mind" in moral practice
4. Meaning and significance of the Doctrine of "Hsin-Hsin"
7. 中国历史文化所以长久之理由 [Les raons del perquè han perdurat la història i la cultura xineses]
7. Reasons governing durability of Chinese history and culture
5. The permanence of China's history and culture

**part segona**

8. 中国文化之发展与科学 [La ciència i el desenvolupament de la cultura xinesa]
  8. Development of Chinese culture in the natural science
  6. Science and the development of Chinese culture
  9. 中国文化之发展与民主建国 [L'establiment de la democràcia al país i el desenvolupament de la cultura xinesa]
  9. Development of Chinese culture in national democratic reconstruction
  7. Democratic reconstruction and the development of Chinese culture
  10. 我们对中国现代政治史之认识 [Com entenem la història política contemporània de la Xina]
  10. Our understanding of China's current political history
-

- 
8. Our understanding of Chinese contemporary political history
  11. 我们对于西方文化之期望，及西方所应学习于东方之智慧者 [El que esperem de la cultura occidental i el que Occident ha d'aprendre de la saviesa oriental]
  11. Our expectation from Western culture and what the West should learn from Oriental wisdom
  9. What the West can learn from Oriental thought
  12. 我们对于世界学术思想之期望 [El que esperem del pensament acadèmic mundial]
  12. What we hope for from the formation of a new world of academic thought
  10. What we expect from world thought
- 

Pel que fa al aparat conceptual del *Manifest per la cultura xinesa*, mirarem d'ordenar-lo a través de dos mètodes: (a) una selecció dels conceptes més rellevants que apareixen en el text original, la qual conformaria el seu paradigma lèxic, i (b) la identificació de tots els recursos intel·lectuals de què es valen els signants per fundar una declaració a favor de la cultura xinesa.

(a) Quant al paradigma lèxic (taula 3), i a l'efecte d'aquest treball, el concepte més important és, naturalment, *confucianisme*, el qual, com ja havíem comentat abans,<sup>20</sup> sintetitza en les llengües occidentals un ventall de conceptes xinesos molt ampli —és precisament per poder apreciar aquesta riquesa conceptual que prenem com a font el text xinès (X1).

A banda de la referència al pensament i les ensenyances de Confuci (*Kongzi*), el *Manifest* es refereix gairebé sempre al confucianisme, en general i al clàssic, amb el terme *rujia*, mai no ho fa aquí amb els termes *rujiao* o *ruxue*; específicament, al clàssic, també l'anomena *lijiao*. També *rujia* és el terme habitual per a l'adjectiu *confucianista* —pensament, creença, esperit, religió, forma—. Al confucianisme Song-Ming o neoconfucianisme s'hi refereix normalment com a *Song Ming lixue*. Cal remarcar la gran freqüència amb què apareix la doctrina de la ment i la naturalesa humana (*xinxing zhi xue*) per parlar tant del confucianisme clàssic com del neoconfucianisme. Així mateix, es constata que el *Manifest* no atorga cap nom específic per singularitzar el confucianisme contemporani o nou confucianisme.

---

20. V. supra I, n. 3 i 6.

El confucianista o lletrat rep la denominació habitual de *ruzhe*; amb les variants *guru*, *xianru* i *ruren* quan es fa referència al lletrat dels temps antics. Per al neoconfucianista, també a vegades s'empra *Song Ming ru*.

Pel que fa a la resta de conceptes clau, altres que *confucianisme*, destaquen, ordenats per freqüència decreixent: *cultura* —on, específicament, *cultura xinesa* és el terme més repetit de tot el *Manifest*—, *política* —amb *democràcia*, com el terme polític més repetit en positiu, i *comunisme*, com el més repetit en negatiu—, *pensament* o *filosofia* —amb moltes referències tant al *pensament xinès* com al *pensament occidental*—, *religió* —amb més referències al *críistianisme* que no a altres religions—, *esperit* —sobretot, *vida espiritual*— i *moral* —com a sinònim d'*ètica*.

**TAULA 3** Paradigma lèxic del *Manifest* per la cultura xinesa

Els conceptes clau en el text del <i>Manifest</i>	freqüències
<b>confucianisme (X1)</b>	<b>126</b>
<i>Kongzi</i> 孔子 (Confuci)	13
<i>rujia</i> 儒家 (confucianisme)	17
<i>rujia sixiang</i> 儒家思想 (pensament confucianista)	8
<i>rujia chuantong sixiang</i> 儒家传统思想 <i>Zhongguo gudai zhi rujia sixiang</i> / 中国古代之儒家思想 (pensament confucianista tradicional)	2
<i>rujia zhi zhengzhi sixiang</i> 儒家之政治思想 (pensament polític confucianista)	1
<i>rujia zhi xinyang</i> 儒家之信仰 (creença confucianista)	1
<i>rujia zhi jingshen</i> 儒家之精神 (esperit confucianista)	1
<i>rujia zhi jiao</i> 儒家之教 (religió confucianista)	1
<i>rujia xingtai</i> 儒家形态 (forma confucianista)	1
<i>lijiao</i> 礼教 (cànon moral confucianista)	3
<i>ruzhe</i> 儒者 (confucianista, lletrat)	6
<i>guru</i> 古儒 / <i>xianru</i> 先儒 (lletrat clàssic)	2
<i>Ming mo Qing chu ruzhe</i> 明末清初儒者 (lletrat Ming-Qing)	1
<i>ruzhe zhi xue</i> 儒者之学 (saber dels lletrats)	1
<i>ruren zhi sixiang yu fengdu</i> 儒人之思想与风度 (el port i el pensament del confucianista)	1
<i>Song Ming lixue</i> 宋明理学 (neoconfucianisme)	5
<i>Song Ming ru</i> 宋明儒 (neoconfucianista)	11
<i>Song Ming ru sixiang</i> 宋明儒思想 (pensament confucianista Song-Ming)	5



<i>xinxing zhi xue</i> 心性之学 / <i>Song Ming ru de xinxing zhi xue</i> 宋明儒的心性之学 / <i>rujia xinxing zhi xue</i> 儒家心性之学 (doctrina de la ment i la naturalesa humana)	41
<i>shengxue</i> 圣学 (ídem <i>xinxing zhi xue</i> )	1
<i>Hanxue</i> 汉学 (saber Han)	4
<b>cultura (A1)</b>	<b>310</b>
concepte general	46
cultura xinesa	183
cultura oriental	12
cultura occidental	69
<b>pensament (filosofia, ideologia) (A1)</b>	<b>214</b>
concepte general	12
pensament xinès <sup>a</sup>	110
pensament occidental	75
sinologia (oriental i occidental)	17
<b>religió (A1)</b>	<b>128</b>
concepte general	25
religió xinesa <sup>b</sup>	25
religió occidental <sup>c</sup>	28
taoisme	8
budisme	15
cristianisme (catolicisme, protestantisme)	27
<b>política (A1)</b>	<b>230</b>
concepte general	37
política xinesa	45
política occidental	8
democràcia	80
socialisme	1
comunisme (marxisme, leninisme)	59
<b>altres (A1)</b>	
esperit (vida espiritual, ànima)	126
moral (ètica)	126
harmonia	10

*Notes:*

(a) Sense comptar les referències explícites al confucianisme.

(b) Sense comptar les referències explícites al taoisme.

(c) Sense comptar les referències explícites al cristianisme.

(b) Quant als recursos intel·lectuals específics a què recorre el *Manifest* (A1) per recolzar els seus arguments a favor de la cultura xinesa (taula 4), hem recollit de forma exhaustiva les referències a pensadors, obres, escoles, teories, moviments, etc., tant orientals com occidentals.

Dels trenta pensadors el nom dels quals apareix expressament al *Manifest*, disset són xinesos —una dotzena, vinculats al confucianisme— i tretze són occidentals —només quatre, directament vinculats a la sinologia—. Totes les obres i publicacions xineses que se citen —llevat de la revista *Nova Joventut*— són llibres canònics del confucianisme. De les escoles de pensament, crida l'atenció el repàs que es fa de la majoria de corrents filosòfics occidentals del segle XX, i també anteriors.

**TAULA 4** Recursos intel·lectuals en el *Manifest per la cultura xinesa*

---

#### Pensadors, obres i moviments orientals

---

**Pensadors clàssics** Confuci, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mencí, Zhu Xi, Wang Fuzhi, Huang Zongxi, Gu Yanwu, Yan Yuan, Dai Zhen.

**Obres clàssiques** els *Sis Clàssics*, *Analectes*, *Llibre dels canvis*, *Guwen Shangshu* —edició antiga del *Clàssic de la història*—, *Annals de primavera i tardors*.

**Pensadors moderns** Gong Ding'an (Gong Zizhen), Kang Youwei, Tan Sitong, Zhang Daiyan, Liang Qichao, Chen Duxiu.

**Obres modernes** revista *Nova Joventut*.

**Escoles, teories i moviments antics** “la unitat del cel i l'home”, taoisme, “només retrocedir per avançar més”, confucianisme, “doctrina del bell mig”, “un tot harmònic”, bra-manisme, budisme, neoconfucianisme Song-Ming, saber Yi-Li (義理), racionalisme xinès o doctrina de “la ment moral i la raó moral” (*xinxing zhi xue* 心性之學), metafísica de “la raó i l'esperit vital”, pragmatisme (Yan Yuan, Dai Zhen).

**Escoles, teories i moviments moderns** escola del saber Han, moviment per la Nova Cultura, moviment del Quatre de Maig, campanya de “reordenació de les obres culturals antigues”, moviment “riquesa i poder”, Partit Nacionalista (GMD), Partit Comunista (PCX).

---

---

## Pensadors, obres i moviments occidentals

---

**Pensadors clàssics** Matteo Ricci, J. C. Anderson, Baruch Spinoza, G. W. Leibniz, Holbach (Paul-Henri Thiry) Immanuel Kant.

**Obres clàssiques** Nou i Vell testaments (*Bíblia*), *L'autèntic significat del catolicisme* (Ricci), *Commentary on Chinese Rationalism* (Anderson).

**Pensadors moderns** Kierkegaard, Henri Bergson, Aurel Stein, Lenin, Bertrand Russell, Paul Pelliot, Oswald Spengler.

**Escoles, teories i moviments antics** estoïcisme grec, cristianisme, catolicisme, protestantisme, jesuïtes, Església grega, maquiavel·lisme.

**Escoles, teories i moviments moderns** epistemologia, metafísica, racionalisme, idealisme, naturalisme, democràcia, metafísica moral de Kant, romanticisme, psicologia científica, utilitarisme, Renaixement, Il·lustració, Revolució americana, Revolució francesa, materialisme, ateïsmo, comunisme, feixisme, marxisme, marxisme leninisme, moviment d'alliberació dels negres, moviments d'independència i descolonització, socialisme, existencialisme.

---

*Nota:*

Tota la informació d'aquesta taula s'ajusta a la literalitat del *Manifest*.

## 2. Anàlisi del text

És clar ja des del seu títol que el *Manifest* és un text reivindicatiu de la cultura tradicional xinesa i dels valors que els seus autors associen amb aquesta cultura. És, així mateix, un text respectuós i ambiciós, el qual s'adreça des de tota una cultura —la xinesa— a tota una altra cultura —l'occidental—, i que, tot i acceptar-ne els grans assoliments, considera que l'occidental s'ha d'esforçar per reavaluar la cultura xinesa. Aquesta nova valoració de la cultura xinesa que ha de fer, sobretot, el món acadèmic occidental —i també, en bona part, l'oriental—, només es produirà amb garanties —d'acord amb el plantejament dels autors del *Manifest*— quan s'hagin eliminat prejudicis, corregit errors de perspectiva i adoptat principis filosòfics de la saviesa oriental. Naturalment, Orient adoptarà tot allò d'Occident que l'ajudi a progressar i que no contradigui la cultura pròpia.

Bàsicament, el *Manifest* rebutja el paradigma positivista que planteja la modernitat occidentalitzada i reclama un lloc en l'escenari mundial per als valors d'una tradició cultural que de cap manera considera anacrònica i no-més susceptible d'interès científic o curiositat estètica.<sup>21</sup> Exposa una visió històrica unitària de la cultura xinesa, segons la qual el confucianisme, en una interpretació profundament influïda pel neoconfucianisme —especialment per Lu Jiuyuan i Wang Yangming— n'és l'expressió més elevada, i invita els intel·lectuals, occidentals i xinesos, a comprendre aquesta cultura. Més enllà d'això, el text manifesta que la humanitat viurà un punt d'inflexió quan desenvolupi un esperit comú que permetrà la coexistència i interdependència de totes les cultures i nacions, i que la tradició confucianista pot fer, en aquesta línia, una gran contribució a l'harmonia del món.

Si bé l'interès del contingut del *Manifest* abasta diferents àmbits intel·lectuals —la perspectiva que dona el més de mig segle que ens separa del text permetria, fins i tot, ponderar les prediccions que conté—, per tal de cenyir-nos a l'objectiu d'aquesta investigació, mirarem de resseguir les línies del seu discurs que condueixen a identificar els postulats essencials que constitueixen l'estructura fonamental del moviment que, al capdavant, es consolidarà amb el nom de nou confucianisme.

Analitzem, doncs, aquest discurs per capítols.

1. *El perquè de publicar aquest manifest.* És clar que els autors del text van redactar expressament un manifest per un moviment cultural ampli —lamenten no haver procurat, per manca de temps, l'adhesió de més intel·lectuals, tant xinesos com estrangers—, la ideologia del qual no s'atribueixen en absolut en exclusiva. D'aquí que defensin el valor intrínsec del *Manifest* amb independència del nombre de signants i de les seves idees, les quals

---

21. Thoraval ("Idéal du sage", 25n2) ens recorda que és ja "ritual" en els escrits d'inspiració nova confucianista posar com a arquetip d'aquesta actitud, alhora objectivant i historicista, l'obra de Joseph Levenson *Confucian China and Its Modern Fate*, si bé afegeix que les anàlisis de Levenson són molt més matisades que les síntesis que se'n solen fer.

coincideixen, almenys, en el punt de vista general sobre l'objecte de la seva declaració: la cultura xinesa.

En aquesta declaració tractarem de la nostra concepció bàsica de la cultura xinesa del passat i del present, així com de les seves perspectives de cara al futur. També donarem orientacions per a l'estudi de la cultura xinesa i els treballs acadèmics, i parlarem de com aborden els problemes xinesos els intel·lectuals, tant a casa com a l'estranger, i de les nostres expectatives pel que fa al desenvolupament futur de la civilització mundial.<sup>22</sup>

Ja en el preàmbul, els autors deixen clara la seva posició absolutament contrària a la ideologia del règim que va instaurar el PCX a la Xina el 1949. Fet històric aquest que, a més a més, situen com a factor determinant de la redacció del *Manifest*, ja que diuen que potser no haguessin assolit “un discerniment tan lúcid dels temes esmentats si no hagués estat pel cataclisme sense precedents que, fa vuit anys, va patir la Xina”, i que els va generar un “sentiment de tristesa i solitud”, origen de la reflexió de molts dels problemes fonamentals que plantegen.<sup>23</sup>

El *Manifest* té una voluntat de projecció universal que recolza en la convicció que alguns temes crucials sobre la cultura xinesa tenen importància global —en bona part, reconeixen, per l'enorme pes demogràfic de la Xina—; per això, “els autors han decidit presentar a tot el món l'essència del nostre pensament, amb la prec a tots els intel·lectuals que hi reflexionin i donin les seves impressions.”<sup>24</sup>

Si no es comprèn la cultura xinesa, molt probablement, es trasbalsaran la vida i l'esperit del nombrós poble xinès, sense que es pugui preveure una solució adequada.

---

22. Chang et al., “Manifesto”, 3.

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.* Si bé el títol d'aquesta versió anglesa és “Manifest sobre una nova apreciació de la cultura xinesa”, la traducció literal del de la versió xinesa seria “Manifest per la cultura xinesa adreçat amb respecte a totes les persones del món” (v. supra IV.1), la qual reflecteix més l'esperit original dels autors.

Això no només seria un desastre per a tota la humanitat, sinó que també arruïnaria les esperances de tota la raça humana.<sup>25</sup>

2. *Els tres motius més coneguts del perquè els occidentals duen a terme estudis xinesos, i els errors que hi cometem.* El text entra en matèria bo i plantejant els errors o les flaqueses dels treballs de la majoria d'estudiosos de la Xina, als quals titlla de presoners dels seus models culturals, incapaços d'esbrinar quin és el nucli de l'esperit de la cultura xinesa i quina la direcció del seu desenvolupament.

Al *Manifest* s'identifiquen els tres motius principals que, tradicionalment, han empès els occidentals a la sinologia i que explicarien per què la cultura xinesa ha estat tan mal compresa i valorada per la majoria d'estrangers. Aquests motius són:

(a) L'interès evangelitzador dels missioners jesuïtes. Aquests, foren els introductors del pensament xinès a Occident. El seu zel religiós, però, els va fer preferir les ensenyances confucianistes ortodoxes i oposar-se al confucianisme Song-Ming —i les filosofies taoista i budista—, el qual van presentar com si fos semblant al racionalisme, al naturalisme o, fins i tot, al materialisme europeus, quan, en realitat, se sol considerar molt més proper al kantisme. Una tal tergiversació va donar com a resultat que els ateu i materialistes el citessin per afí, i els idealistes no l'acceptessin; amb tot, “evidentment, el mèrit d'aquells missioners jesuïtes com a pioners de les interrelacions culturals Orient-Occident és enorme”.<sup>26</sup>

(b) La curiositat investigadora dels sinòlegs. La crítica textual i la recerca arqueològica han modelat l'enfocament que, d'ençà de l'embranchida que la política xinesa d'obertura a l'exterior li va donar al segle XIX, ha esdevingut la metodologia habitual de la sinologia. Aquest enfocament desvela que l'objectiu del treball dels sinòlegs no era l'autèntica vida cultural xinesa, sinó la cultura tractada com a relíquia; i afegeix que “la coincidència en l'enfocament

---

25. *Ibíd.*, 4.

26. *Ibíd.*, 5.

dels estudis xinesos, tant per part dels sinòlegs orientals com dels occidentals, conforma la sinologia ortodoxa".<sup>27</sup>

(c) El contacte dels historiadors amb la realitat xinesa. La formació del Teló de Bambú<sup>28</sup> va fer sorgir un enorme interès per la història xinesa contemporània, i molts il·lustres historiadors occidentals, per tal de tenir contacte real amb les institucions, van ser consellers governamentals o diplomàtics a Orient. Aquest enfocament realista, però, tot i que és l'oposat a l'anterior, busca el passat a través del present i l'actitud de l'investigador envers la situació política varia amb aquesta; sota aquestes circumstàncies, els fets, les hipòtesis i les conclusions de la recerca estan inevitablement influïts per actituds subjectives. L'estudiós ha de comprendre l'autèntica naturalesa de la cultura xinesa per poder apreciar el significat real de la història xinesa moderna i així, també, preveure l'evolució cultural.

El *Manifest* diu que proposa un altre mètode per a l'estudi de la cultura xinesa en general i, en particular, en els treballs acadèmics. Així mateix, presenta els resultats obtinguts pels seus autors en l'estudi de la cultura xinesa, passada, present i sobre el seu desenvolupament futur, d'acord amb una motivació i actitud adequades.

3. *La constatació de la vida espiritual a la història i la cultura xineses.* El nou enfocament que defensa el *Manifest*, i que permetria una adequada valoració de la cultura i la història xineses, comença amb un posicionament a favor de la seva vida espiritual —no oblidem la premissa que la cultura és l'expressió objectiva de la vida espiritual de la humanitat—; és a dir, l'adequada valoració ha de partir d'una autèntica comprensió.

---

27. *Ibíd.*, 6.

28. En podríem dir la versió est-asiàtica del Teló d'Acer europeu; el formaven les fronteres, molt canviants, dels estats comunistes al sud de la Xina.

Malgrat que per a molts, xinesos i occidentals, ha estat considerada una peça de museu, el *Manifest* proclama que la cultura xinesa és ben viva: “el ‘malalt d'Orient’ és encara viu”.<sup>29</sup>

On són, tanmateix, les evidències que la cultura xinesa no és morta? D'entrada —més endavant se'n presenten algunes proves objectives—, en l'autoconsciència viva dels autors del *Manifest* i en els estudiosos que reconeixen l'existència actual de la cultura xinesa. Es considera que l'error bàsic de l'investigador sol ser separar el sentiment de l'intel·lecte, cosa que fa que aquest passi fàcilment per alt els elements més importants de la vida espiritual de la Xina i ignori el fet que la història i la cultura de la humanitat s'han de diferenciar dels mers fenòmens naturals, inanimats i externs.<sup>30</sup> Així, per assegurar la comprensió objectiva en un estat d'ànim fidedigne, cal que el respecte envers l'objecte en qüestió guïï l'investigador: “És essencial que tots els acadèmics en aquest camp reflexionin sobre les seves motivacions, ja que d'això tan important depèn l'èxit o el fracàs de la seva recerca.”<sup>31</sup>

4. *La filosofia en la cultura xinesa i les diferències respecte als sistemes occidentals.* A la pregunta d'on és el nucli de la vida espiritual de la nació xinesa, el *Manifest* respon que és en el pensament general o la filosofia del poble xinès. Això no vol dir que la filosofia xinesa determini la realitat històrica i cultural de la Xina —diu—; vol dir que la recerca ha de començar per la filosofia si es vol comprendre la vida espiritual de la cultura xinesa en el seu vessant històric.

Per explicar les característiques de la cultura xinesa —el seu “sistema unitari”—, el *Manifest* fa servir la metàfora de l'arbre, en què el tronc i les arrels —la filosofia— donen vida i significat a les branques i les fulles —les di-

29. Chang et al., “Manifesto”, 9.

30. És interessant observar que la versió A2 expressa aquesta idea amb més rotunditat: “Aquesta divisió entre sentiments i intel·lecte seria el resultat del seu [de l'investigador] egocentrisme més profund en aquest aspecte; en negligir la cultura com a expressió objectiva de l'esperit de l'home, no reconeix la vida en l'objecte de la seva recerca” (Chang, “Manifesto”, 460).

31. Chang et al., “Manifesto”, 11.



ferents matèries culturals—. Alerta del fet que les segones poden amagar la visió del tronc, i que “les fulles poden resultar fascinants en si mateixes, però, si no som prudents, podem esmerçar tota la nostra energia a plegar-les”.<sup>32</sup> Per obrar correctament, cal investigar en profunditat les matèries culturals i després destil·lar la seva essència filosòfica per estudiar-la; un cop examinats tronc i arrels, la recerca s’haurà d’estendre a branques i fulles per apreciar el vigor espiritual de la cultura xinesa.

En l’aspecte polític —afirma el *Manifest*—, malgrat els canvis dinàstics i les importacions culturals foranes —índies, àrabs, de “les quatre fronteres bàrbares” i, indirectament, de Grècia i Roma—, fins mitjan segle XIX, la cultura xinesa formava un sistema unitari; la filosofia, la ciència, la religió, el pensament polític, el dret i els principis morals, tot deriva d’una font única — el *Manifest* parla de “l’linatge cultural ortodox”—. Aquesta unitat es contraposa a la diversitat de les fonts principals de la cultura occidental moderna — *grosso modo*, la filosofia i la ciència gregues, el sistema legal romà i la religió hebrea.

Ara, si els països occidentals intenten integrar el seus diferents llegats culturals sota una mateixa teulada, probablement només ho aconseguiran quan tota la humanitat visqui en harmonia sota el principi “un món, una família”.<sup>33</sup>

Això implica —segons el *Manifest*— que els mètodes de recerca, les actituds i els objectius són diferents. Per entendre la filosofia xinesa no es pot aplicar la mateixa metodologia que s’aplicaria a l’estudi de qualsevol sistema filosòfic occidental. A diferència dels treballs filosòfics occidentals, fundats en definicions precises i d’anàlisis detallades, la majoria d’obres filosòfiques xineses respon a una única norma, segons la qual “les ensenyances essencials mai no són redactades de manera aparatosa”.<sup>34</sup>

---

32. *Ibíd.*, 12.

33. *Ibíd.*, 13.

34. *Ibíd.*, 14.

En la metàfora de l'arbre, “el tronc, si bé és rústec i poc afavorit, alimenta innumbrables branques d'esplèndid fullatge, la qual cosa evidencia la gran vitalitat i riquesa del conjunt”.<sup>35</sup> Per apreciar la cultura xinesa, el *Manifest* diu que s'ha de cercar la seva vitalitat en el nucli filosòfic; igualment, per entendre la filosofia xinesa, cal tenir el compte la seva importància cultural. Degut al caràcter unitari de la cultura xinesa, es defensa un llinatge autoritzat en política i un llinatge acadèmic en la seva filosofia. El mateix caràcter unitari fa concloure que la fórmula per expressar la seva vida espiritual ha de ser diferent de la que expressa la vida cultural occidental.

5. *L'esperit ètic i religió de la cultura xinesa.* En abordar aquest aspecte de la cultura xinesa, els autors del *Manifest* estan d'acord amb la idea —prevalent entre els sinòlegs xinesos i occidentals— que, vista globalment, la cultura xinesa posa l'èmfasi en els principis morals de les relacions humanes i no en la fe religiosa en un déu sobrenatural; sempre que no s'interpreti, però, que els principis morals xinesos són mers instruments de regulació de les relacions humanes amb l'objectiu de mantenir l'ordre social i polític, totalment mancats de sentiment sobrenatural per al control de la vida espiritual de l'individu.

Explica el *Manifest* que els primers occidentals que van visitar la Xina, impressionats pels ritus i les normes ètiques que regulaven la vida dels xinesos, van ignorar el principi fonamental dels preceptes morals de la seva vida espiritual i els seus sentiments religiosos. També els líders del moviment del Quatre de Maig —diu— van tractar els models ètics xinesos com meres convencions socials sense valor espiritual; per no parlar de l'hostilitat encara major dels comunistes amb l'aspecte religió de la cultura xinesa.

Certament, a la Xina no hi ha un sistema religió com a Occident; això no vol dir —diu el *Manifest*— que sigui aliena a la religiositat, ja que és evident que els clàssics xinesos traspuen sentiments de profunda veneració cap

---

35. *Ibíd.*, 14–15.

al cel; la religió a la Xina està, fins a cert punt, barrejada amb preceptes polítics i morals. En l'humanisme xinès mai no es nega el concepte de “la unitat del cel i l'home”, la qual es pot interpretar com que “la natura i la naturalesa humana són dues en una” o que “el cel i l'home estan en total harmonia”.<sup>36</sup>

Confuci, Menci, Laozi i Zhuangzi, tots atribueixen al cel un significat transcendental, per diferenciar-lo de l'home i de les relacions humanes. El veritable problema per als estudiosos de la cultura xinesa és —assenyala el *Manifest*— indagar en el procés per al qual la fe religiosa dels antics xinesos en el cel va evolucionar cap al concepte de “la unitat del cel i l'home” i l'antiga teologia es va harmonitzar amb les ensenyances morals de la cultura xinesa. En tot cas, l'estudi, més enllà de respondre a si la ideologia xinesa admet o no l'existència de déu i una veritable religió, haurà d'examinar el perquè d'aquesta recíproca conformitat entre el cel i l'home. Se suposa que això pot ser difícil d'entendre des d'una perspectiva occidental, ja que pertany —en la praxi de l'humanisme xinès— a l'estudi de “la rectitud moral en termes de racionalitat” (*yi li* 義理); és a dir, el discerniment entre el bé i el mal a l'hora d'ajustar les idees i el comportament. Aquest procés, òbviament, no es limita a l'ajustament de les relacions humanes per mantenir l'ordre polític i social; el seu objectiu és la perfecció de la personalitat moral de l'home, la qual consisteix —diu— a obeir en qualsevol circumstància el curs natural de la rectitud moral a través de la raó.

En definitiva, els autors del *Manifest* esperen que

els sinòlegs occidentals prestin l'atenció deguda no només a les normes pràctiques que regulen la conducta entre els homes amb l'objectiu de mantenir l'ordre polític i social, sinó també a la ideologia de les normes relacionades amb l'aplicació de “la unitat del cel i l'home”, la pràctica moral de la qual també posseeix la fe de caire religiós en el *dao*.<sup>37</sup>

---

36. *Ibid.*, 18.

37. *Ibid.*, 20.

6. *El sentit de “la doctrina de la ment transcendental” en la pràctica moral.*

El *Manifest* dedica aquest capítol a explicar el racionalisme xinès; és a dir, la doctrina de “la ment moral i la raó moral” (*xinxing zhi xue*), la qual es presenta com una altra fase de l'estudi de “la rectitud moral en termes de racionalitat”, el veritable nucli dels estudis acadèmics xinesos i on s'explica el concepte de “la unitat del cel i l'home”.

El *Manifest* identifica el racionalisme xinès amb el neoconfucianisme Song-Ming —el qual qualifica de segon moment culminant de la història del pensament xinès, després del període dels estats combatents—, quan les filosofies confucianista i taoista consideraven el coneixement del *xin* (ment o consciència innata) i del *xing* (naturalesa humana) el nucli de la saviesa. Després, el pragmatisme Qing, el moviment del Quatre de Maig i el materialisme comunista se li girarien en contra.

Explica el *Manifest*, que el racionalisme xinès va guanyar simpaties entre els racionalistes i els materialistes occidentals perquè els jesuïtes —com ja hem dit— van introduir el neoconfucianisme com si fos un racionalisme de tipus occidental; així es va interpretar erròniament com una teoria tradicional occidental sobre l'ànima racional, una doctrina de caire epistemològic i metafísic, o una escola psicològica. La paraula xinesa *xing* ha estat sempre traduïda a Occident per “natura”. Si bé el concepte de *natura*, tal com s'usa en l'estoïcisme grec, la literatura romàntica i la filosofia de Spinoza, conté alguns significats anàlegs amb *xing*, des que el cristianisme va adoptar el terme *sobrenatural*, el significat de natura s'ha anat acostant a l'ús comú d'instints de la naturalesa humana. I en aquest sentit se sol interpretar el racionalisme xinès; no en el sentit occidental original que explora l'activitat de la vida espiritual humana.

El *Manifest* interpreta les ensenyances del *xinxing*, transmeses de Confuci i Mencí als pensadors Song-Ming, com el saber de “la ment transcendental”, en un sentit moral que inclou també una metafísica —semblant a la *metafísica moral* de Kant—, i subratlla que aquest saber és la base de la conducta moral, individual i col·lectiva, a la vida quotidiana. Diu que qui no li

interessa la moral, o només segueix els costums socials o els preceptes divins, no pot entendre el racionalisme xinès. És a dir, el racionalisme xinès no permet determinar l'actitud i les obligacions morals de l'individu a partir de l'estudi objectiu. Aquest mètode es pot aplicar a l'estudi de la natura, de la societat i, fins i tot, de déu, però no pas a la pràctica personal o a l'estudi del *xinxing*, el qual s'ha de comprendre a través d'aquesta pràctica. La pràctica és fruit de la comprensió, i la comprensió resulta de la pràctica; en aquesta dependència mútua, els actes morals estan orientats cap a l'exterior i la comprensió només cap a l'interior de l'individu. Si, per tant, els actes individuals s'estenen a la família, a la nació i a tot l'univers, també la comprensió inclourà la família, la nació i l'univers sencer. Per aquesta raó —diu el *Manifest*—, el que podria semblar obediència a les normes socials, legals o divines, amb la comprensió no és altra cosa que la realització del *xinxing*. La participació de la voluntat humana en l'aplicació dels principis morals és il·limitada i, per tant, també ho és la realització del *xinxing*. Ara bé, el *xinxing* no s'ha de tractar en abstracte, sinó només amb relació a les obligacions morals; cosa que demostraria que realment som u amb l'univers. En aquest sentit, qui actua segons la consciència i coneix la natura, coneix també el cel. La naturalesa és un reflex de la naturalesa del cel; la moral de l'home és també la del cel.

Els neoconfucianistes Song-Ming van inferir de “la doctrina del bell mig” [*zhong-yong* 中庸] la seva doctrina que la raó moral [*xing* 性] de l'home és la raó del cel; la ment moral innata [*xin* 心] és la ment còsmica; la lucidesa de la consciència humana és la lucidesa de l'univers amb tot el que conté; la consciència humana i la capacitat innata expressen, per tant, el principi de “l'omnisciència del cel i l'omnipotència de la terra”. Aquesta és l'anomenada teoria de “la unitat del cel i l'home”.<sup>38</sup>

El *Manifest* afirma que si s'entén que aquest racionalisme és l'essència de la cultura xinesa, se supera definitivament l'error de pensar que la cultura xinesa es limita a regular les relacions humanes externes en detriment dels senti-

---

38. *Ibid.*, 25–26.

ments religiosos o metafísics transcendents: a través de la doctrina de la ment moral i la raó moral, totes les accions externes de l'home estan encaminades a acomplir les activitats espirituals internes. El racionalisme xinès és, en definitiva, l'instrument ideològic que uneix la vida interna de l'home amb l'univers.

Aquest patró es diferencia molt del de la cultura occidental, el qual, el *Manifest* sintetitza amb tres enunciats. (a) La filosofia, la metafísica i la ciència són mera activitat intel·lectual per estudiar el món objectiu, sense relació amb la pràctica moral; és la cultura tradicional d'origen grec. (b) La religió ha establert un déu que és un ésser suprem amb característiques i disposicions fixes; és la tradició hebrea. (c) La justícia, la política, els rituals i l'ètica són normes externes per regular el comportament humà; és la tradició que té l'origen, sobretot, en l'ètica i el dret romans.

7. *Les raons de la perdurabilitat de la història i la cultura xineses.* Si s'entén la importància del racionalisme xinès —diu el *Manifest*—, s'entendran les raons de la perdurabilitat de la història i la cultura xineses, la qual té l'origen en el pensament xinès. S'assegura en el *Manifest* que, d'acord amb la ment transcendental xinesa, la vida humana aspira a l'eternitat; una idea que es va conformar en el pensament xinès més antic i es va exposar com a concepte filosòfic en el *Llibre dels canvis*, en la doctrina del *zhongyong* i en el *Laozi*.

Resumeix el *Manifest*. En el taoisme, el principi d'eternitat és un utilitarisme que respon a l'estratègia de “reular per avançar”,<sup>39</sup> la qual proclama la necessitat de subordinar els prejudicis de la realitat a la raó per evitar el malbaratament de l'energia humana i reservar-la a favor del benestar i la longevitat. Aquesta actitud anima a eliminar l'egoisme i els seus desigs per assolir la vacuïtat mental i concentrar l'esperit vital en la sobrietat, i així permetre que la vida retorni al seu origen. L'aplicació d'aquest principi té l'objec-

39. A A2 (Chang, “Manifesto”, 465–66) hi ha una altra citació de Laozi: “El savi es manté al darrere, i tanmateix és al davant; s'oblida de si mateix, i tanmateix està a recer”.

tiu de fer que l'home mortal assoleixi la font de la seva vitalitat natural i conservi l'energia natural durant molt temps.

El confucianisme exposa, amb un estil un xic diferent, un principi semblant: en haver acumulat vitalitat interior, l'home virtuós podrà utilitzar eficaçment tant l'energia com la fortalesa moral en el moment que una causa justa li demani que actuï. Així mateix, la cerimònia als avantpassats que disposa la pietat filial evidencia el desig de perpetuar la vida; aquest respon exactament al concepte de la ment transcendental sobre la vida terrena, el qual no es pot interpretar com un mer instint de preservació de la raça, sinó per la idea xinesa de la immensitat de la ment humana que pot recular al passat i projectar-se en el futur milers de generacions.

Segons el *Manifest*, a conseqüència que el racionalisme xinès estableix que la ment és il·limitada, i la naturalesa —la raó—, també inescrutable, els elements culturals forans acceptables per a la ment transcendental xinesa també serien tolerats per l'escola confucianista —d'acord amb el principi clàssic de “tractar els bàrbars com si fossin xinesos si adopten l'estil de vida xinès”—. Això és el que la doctrina del bell mig assenyalava com “els estils de vida apropiats, com els cursos del sol i la lluna, els quals transcorren junts sense col·lidir”. Aquest concepte de l'univers —es raona— ha dotat de magnanimitat la cultura xinesa; característica aquesta que és l'arrel de la seva longevitat. D'aquí ve que la nació xinesa tingui fama de ser la més tolerant pel que fa a la religió. Al llarg de la història xinesa, totes les persecucions contra el budisme i la rebel·lió bòxer contra el cristianisme foren —diu el *Manifest*— desencadenades per l'agitació política, no per factors culturals.<sup>40</sup>

---

40. A A2 es parla concretament de “l'incident San-Wu de la història budista” (ibíd., 468). Es tracta dels anomenats “tres desastres de Wu” (*san wu zhi huo* 三武之禍), en referència a les tres persecucions més importants contra el budisme a la Xina imperial, dutes a terme per tres emperadors que compartien el caràcter 武 (*wu*): l'emperador Taiwu de Wei del Nord (魏太武帝), els anys 446–52; l'emperador Wu de Zhou del Nord (周武帝), l'any 574 i els anys 577–78, i l'emperador Tang Wuzong (唐武宗), els anys 845 i 846. Pel que fa a la Rebel·lió dels Bòxers, o el moviment de la Societat de la Recta Harmonia (*Yihetuan yundong* 義和團運動), va durar de 1898 a 1901.



És evident que de cap manera no podem acceptar la idea que la forta afecció de la vida cultural xinesa a la perdurabilitat i de la història xinesa a la longevitat s'hagi d'interpretar, principalment, com a resultat d'un instint racial i hàbits conservadors dels xinesos. Probablement, la raó fonamental de la discriminació dels bàrbars per part dels antics xinesos rau en el valor objectiu de la cultura xinesa, la qual era realment superior a la dels pobles fronterers. Per tant, no era recomanable canviar l'estil de vida xinès per adoptar-ne un d'inferior estranger. Per altra banda, molts xinesos havien assimilat, i després transmès, els millors elements d'altres models culturals.<sup>41</sup>

En definitiva, i segons que diu el *Manifest*, el nucli de la lògica de l'autoconsciència xinesa pel que fa a la preservació de la seva cultura i la seva història és en el mateix procés d'intercanvi cultural —malgrat la renúncia del marxisme al valor del budisme, el cristianisme i la cultura occidental.

Una reflexió important del *Manifest*:

Naturalment, som conscients de les moltes imperfeccions de l'idealisme de la cultura xinesa i també dels errors en la seva aplicació a la realitat. Això no obstant, hem d'admetre que qualsevol cultura, si realment la veiem com una expressió de la vida espiritual objectiva de la humanitat, s'hauria de considerar en termes del valor positiu que li proporciona el seu idealisme original. Es comprèn fàcilment que qualsevol defecte del seu idealisme només es pugui reflectir quan s'estén a ideals superiors o més amplis. Els defectes o errors en l'aplicació real es podrien reflectir quan altres obstacles la limiten, dificulten o interrompen.<sup>42</sup>

8. *La cultura xinesa i la ciència.* Per perfeccionar l'ideal de la cultura xinesa, el *Manifest* proposa un procés d'adopció dels millors elements d'altres civilitzacions, el qual, a banda de cobrir alguna mancança —per exemple, la d'un sistema filosòfic i religiós independent—, eixamplaria el seu domini ideològic. Amb tot, però, considera que aquest racionalisme xinès que integra filosofia, moral i religió solucionaria també deficiències de la civilització occidental.

---

41. Chang et al., "Manifesto", 33.

42. *Ibíd.*, 34.



Defensa el *Manifest* que la cultura xinesa hauria de desenvolupar un ideal cultural complet que permetés a l'individu realitzar-se no només com a subjecte moral —cosa que fa a través del racionalisme—, sinó també com a subjecte polític en els afers polítics, com a jo epistemològic en el món del coneixement i com a subjecte tecnològic en el control dels àmbits social i natural.

Això vol dir —segons els autors del *Manifest*— que la Xina necessita democràcia i ciència; és a dir, assimilar les genuïnes contribucions occidentals a la cultura.

Reconeixem que a la cultura xinesa històrica li han mancat el sistema democràtic, l'estudi científic i la capacitat tecnològica moderns occidentals. Com a resultat, la Xina no ha pogut dur a terme una autèntica modernització i industrialització. Això no vol dir, però, que en l'ideal xinès no existeixi el concepte de democràcia o que l'aspiració de la política xinesa no hagi evolucionat cap a la defensa de l'establiment d'un sistema democràtic. Tampoc podem dir que la cultura xinesa sigui anticientífica o que menystingui la tecnologia.<sup>43</sup>

S'admet, certament, que a la cultura xinesa li va mancar l'hel·lènic esperit científic “del coneixement pel coneixement” —el qual exigeix suspendre, almenys temporalment, tota activitat pràctica o propòsit moral per tal que la ment cognitiva pugui observar la realitat objectiva com a tal i exercir la deducció teòrica pura d'acord amb la raó lògica, teoritza el *Manifest*—; principalment, perquè el pensament xinès tradicional posava un èmfasi excessiu en els principis morals.

S'assenyala que, a finals de la dinastia Ming, hi va haver un corrent acadèmic minoritari de pensadors confucianistes que va posar en relleu els problemes que comportava “la retracció interior”<sup>44</sup> de la moral i la necessitat de trobar el camí a l'exterior; la manca de metodologia tècnica occidental va frustrar el seu objectiu de reconstruir econòmicament la Xina a través del

43. *Ibid.*, 35–36.

44. A A2 (Chang, “Manifesto”, 470), l'expressió emprada és “encongiment suïcida”.

coneixement científic.<sup>45</sup> A la dinastia Qing, malgrat l'esforç per expandir la seva força moral cap enfora, com que l'arqueologia era el que més atreïa a la majoria d'intel·lectuals, “finalment, les seves forces mentals es van atrofiar com les antiguitats que contemplaven”.<sup>46</sup> Internament, varen negligir la subjectivitat moral dels intel·lectuals Song-Ming i, externament, no varen millorar les condicions materials a través de les virtuts. Aquest desavantatge acadèmic va produir —diu el *Manifest*— més aïllament i estancament de l'esperit cultural xinès.

El *Manifest* considera, per tant, que si els xinesos es volen erigir en subjecte moral, també han d'erigir-se en subjecte epistemològic. Aquest és un procés subtil en què el primer —com s'apuntava abans—, ha de suspendre temporalment el seu rol o almenys situar-se, com a suport, darrere el segon fins que aquest hagi assolit la seva missió. Aleshores, el subjecte moral hauria de reparèixer per avaluar i guiar les activitats del subjecte epistemològic i així atènyer el seu rol suprem.

En definitiva, es conclou que, juntament amb els principis morals tradicionals xinesos i la seva pràctica, la cultura xinesa ha de crear un àmbit acadèmic purament teòric i independent per a la ciència, ja que la funció superior de l'home és assolir l'harmonia entre la moral i l'intel·lecte.

9. *La cultura xinesa i la democràcia.* El *Manifest* assenyala que, efectivament, no hi ha hagut mai un sistema democràtic com l'occidental a la història de la Xina; només, per les característiques del seu sistema polític, alternança de períodes de pau i de caos.<sup>47</sup>

---

45. El *Manifest* (Chang et al., “Manifesto”, 37–38) cita, concretament, Wang Fuzhi, Gu Yanwu, Huang Zongxi, Yan Yuan i Dai Zhen. Zhang Junmai, a la seva obra *Development of Neo-Confucian Thought*, dedica un capítol a cadascun d'aquests autors, els quals qualifica de, respectivament, “defensor del realisme i el canvi”, “defensor de l'estudi clàssic”, “revisió de l'escola de Wang”, “pragmàtic” i “filòleg naturalista” (*Neo-Confucian Thought*, 2:264, 216, 236, 293, 337).

46. Chang et al., “Manifesto”, 35–36.

47. El mateix *Manifest* ens recorda que, a part del feudalisme aristocràtic del període pre Qin —que va acabar el 222 aC—, l'única forma de govern a la Xina fins al 1911 va ser la monarquia.

Ara, l'únic camí per trencar aquesta desafortunada rotació política és la creació d'un sistema democràtic modern. Per tant, quaranta-vuit anys després d'instaurar-se la República xinesa, el problema pendent d'una solució adequada és com abordar la tasca d'endegar una veritable reconstrucció democràtica nacional.<sup>48</sup>

El *Manifest*, tot i que admet que la Xina no és encara capaç de democratitzar-se, sosté que en l'evolució política xinesa hi ha l'aspiració democràtica, com en la cultura xinesa hi ha la llavor del pensament democràtic. De fet, tant el pensament polític confucianista com el taoista criticaven l'abús de poder i aconsellaven al sobirà de regnar per mitjà de “la virtut” i “la no-acció”. Un principi transmès per Confuci i Mencí —i exposat per Huang Zongxi a finals de la dinastia Ming— era que l'imperi pertanyia a tot el poble i que el govern ideal havia de satisfer la seva voluntat i superar el seu judici. L'emperador, de conformitat amb les disposicions de la cort,

ha de prendre en consideració els poemes que li ofereixen els seus ministres i erudits, ... les opinions de molts funcionaris de rang inferior, les peticions del poble comú, els consells dels cortesans, els comentaris dels parents reials i també les advertències dels historiògrafs.<sup>49</sup>

Efectivament, el sistema polític de la Xina antiga va crear una sèrie de mecanismes que tendien a exercir, si més no en un sentit moral, una influència restrictiva sobre el poder del monarca —les cròniques de l'historiògraf de la cort, el títol pòstum que rebria dels funcionaris, el cos de censors, el sistema d'exàmens d'accés a la funció pública, etc.—. Malauradament —es reconeix al *Manifest*—, que el sobirà respectés aquests mecanismes depenia de la seva integritat individual i no de cap llei; d'aquí que els intel·lectuals estiguessin subjectes al càrrec de manera servil, sota amenaça d'opressió, desterrament o pena de mort.

---

48. Chang et al., “Manifesto”, 40.

49. *Ibíd.*

Tot seguit, l'antic sistema polític vinculat al mandat monàrquic s'havia de transformar en un nou sistema, de caràcter constitucional, instaurat pel poble. L'antiga autoritat política que només podia canviar de mans per un cop d'estat o una guerra s'havia de transformar en una altra, susceptible de poder-se canviar a través de l'alternança pacífica de partits polítics. El que nosaltres anomenem l'evolució natural de la monarquia xinesa i el que demana la cultura xinesa és que el nou sistema polític està obligat a substituir el vell per una democràcia moderna.<sup>50</sup>

Al *Manifest* s'assenyalen dues carències del pensament polític confucianista tradicional: la seva ambigüitat en les provisions legals que havien de regir el dret de successió al tron, i la seva vaguetat a l'hora de formular polítiques efectives que responguessin als sentiments generals de la població. Això no obstant, considera que cal tenir en compte molts dels principis confucianistes; per exemple, que "l'imperi no pertany a un sol individu", que "tots els éssers humans tenen dret a ser Yao i Shun o altres savis i homes superiors" i que "el sobirà ha d'observar les opinions del que agrada i desagrada al poble", tots els quals posen de manifest la idea xinesa que "l'imperi pertany a tot el poble i ha de preservar amb imparcialitat els interessos comuns". Aquesta idea —segons que diu el *Manifest*— s'ha de considerar la font original de la ideologia democràtica xinesa o, almenys, la seva llavor.

El *Manifest* explica l'evolució del pensament polític confucianista cap a la democràcia dient que, a l'empara del principi confucianista que diu que el sobirà i el poble estan al mateix nivell humà i moral, el poble pot també exigir en l'àmbit de la política el dret de la reciprocitat, segons el qual, "atès que el poble mai no es pot equivocar, l'emperador ha de respondre de la seva culpabilitat".

Hi ha, a més a més, una raó encara més profunda a favor de l'evolució cap un sistema democràtic a la Xina. Sota la monarquia oriental, naturalment, el governant podia apel·lar a la noble idea "del govern per la moral", i el poble, en conseqüència,

---

50. *Ibíd.*, 41.

gaudir dels beneficis de la moral i assolir la pau de la nació. Això no obstant, aquest no és el camí correcte per al poble, ja que, quan des de dalt estava sotmès a una llei merament moralitzadora, mai no va poder realitzar la seva pròpia consciència moral. Només el monarca podia erigir-se en agent moral responsable. En aquest cas, malgrat que el monarca fos un savi, el fet d'arrogar-se en exclusiva el dret a ser-lo, evidenciaria l'egoisme d'usurpar el paper de "savi". Amb aquest egoisme turmentant-lo, ni podria assolir realment l'il·lustre paper de savi ni constituir-se en autèntic subjecte moral.<sup>51</sup>

Per concloure el tema de la democratització de la Xina contemporània, el *Manifest* diu que la raó principal perquè aquesta es dugui a terme és que resulta de l'evolució històrica i cultural, ja que hi ha una contradicció essencial entre l'esperit moral de la cultura xinesa i l'absolutisme monàrquic, la qual només es pot superar aplicant el constitucionalisme democràtic que afirma que tots els ciutadans són iguals com a titulars del sistema polític.

10. *La història política de la Xina actual.* El *Manifest* exposa ara el seu discurs bàsic sobre la política de la Xina contemporània.

Enumera els esdeveniments, des de la proclamació de la República el 1911, que considera que han estat els obstacles principals per a la reconstrucció democràtica de la Xina: els dos intents de restaurar la monarquia, el 1916

---

51. *Ibíd.*, 43. És interessant comparar el paràgraf citat amb la versió que n'ofereix després l'A2 (Chang, "Manifesto", 472) per apreciar la diferència d'estil que hi ha entre una traducció fidel a l'original xinès i una d'ajustada a l'estil polític occidental: "Hi ha encara una raó més profunda del perquè és necessari establir un govern democràtic per al desenvolupament de la història i la cultura de la Xina. En el passat, el monarca podia, certament, regnar amb integritat moral, i el poble, imbuir-se de la seva moral. Però el poble seria encara passiu i, per tant, incapaç d'assolir l'autorealització moral. En tal cas, el monarca mai no podia realment assolir la saviesa o la seva pròpia autorealització moral; per fer-ho, en primer lloc, ha de fer que el seu càrrec estigui a l'abast de tots i cadascun dels que estiguin qualificats per accedir-hi, i d'aquesta manera confirmar la igualtat política de tots els ciutadans, i a continuació, cal redactar una constitució, conforme a la voluntat popular, que sigui la base de l'exercici dels drets polítics. Aquest és l'únic camí que permet al poble assolir l'autorealització moral, ja que aquesta requereix la llibertat política per ocupar i deixar els càrrecs oficials."

i el 1917;<sup>52</sup> les guerres entre cabdills fins a la unificació, el 1926, per part del GMD; l'anomenada “tutela política”,<sup>53</sup> de 1926 a 1946; la Constitució de 1946, i el domini de la Xina continental per part del PCX, el 1949.

Tot i que hi ha qui ha vist en aquests esdeveniments l'evidència que el poble xinès no vol realment la democràcia, per als autors del *Manifest* la seva transitorietat demostraria precisament el contrari. Tanmateix, la resposta a la pregunta de per què, si el poble xinès aspira a la democràcia, el constitucionalisme democràtic no s'ha pogut implantar a la Xina, el *Manifest* diu que la trobarem en la realitat social i en el pensament acadèmic xinesos.

El gruix d'aquest capítol es dedica a explicar, doncs, per què es va implantar a la Xina el comunisme; un règim no democràtic i essencialment estranger.

Segons els autors del *Manifest*, la ràpida difusió del comunisme a la Xina és degué, sobretot, a la invasió capitalista i imperialista que va patir el país a partir del segle XIX. Aquesta situació injusta va dur alguns intel·lectuals a contraatacar aferrats al comunisme; importat, bàsicament, com a alternativa a la cultura xinesa original, el curs de la qual estava obstaculitzat.

El *Manifest* assenjala dos factors que van dur els comunistes xinesos al poder: l'estratègia del “front unit” contra la invasió japonesa, apel·lant al sentiment nacionalista, i el desplaçament del govern nacionalista, apel·lant al sentiment democràtic. El seu èxit, per tant, es basa en les aspiracions democràtiques i en el sentiment nacionalista del poble xinès i no en la ideologia marxista leninista. Conseqüentment, s'augura poc futur al comunisme com a motor de les institucions polítiques i culturals de la Xina.

---

52. Yuan Shikai va regnar, amb el nom de Hongxian, de l'1 de gener al 22 de març de 1916. Així mateix, Zhang Xun, cabdill de l'exèrcit de Beiyang, va intentar restaurar el derrocat emperador Puyi i va ser primer ministre de l'1 al 12 de juliol de 1917.

53. Sun Yat-sen va preveure tres períodes en la reconstrucció nacional de la Xina: (1) un període de govern militar —acomplert per Chiang Kai-shek el 1928, quan el GMD ocupa Pequín—, (2) un període de tutela política —règim de partit únic del GMD, de 1926 a 1946 al continent, i acabat formalment el 1991 a Taiwan—, i (3) el període de sobirania popular —règim constitucional a partir de 1948.

Es teoritzen cinc raons essencials per a la conjeturada efimeritat del comunisme a la Xina.<sup>54</sup>

(1) El comunisme ha violat el concepte, profundament arrelat a la cultura xinesa, de “la ment moral i la raó moral”. Com que la doctrina marxista leninista només reconeix una naturalesa humana abocada a la lluita per la supremacia —la lluita de classes—, el seu impuls permanent és intentar eradicar totes les institucions culturals fundades sobre la naturalesa humana universal, com ara la religió, la filosofia, la literatura, l'art i l'ètica.

(2) El marxisme leninisme ha vulnerat tots els drets humans individuals amb el pretext d'exercir la dictadura del proletariat. Vol sotmetre tothom a una classe privilegiada i minoritària de dirigents.

(3) El desenvolupament històric de la cultura xinesa, per contra, ha indicat l'existència de drets inherents a l'individu, no només com a ésser moral, sinó també com a ésser polític independent, com a ésser epistemològic i com a ésser tecnològic. Com a ésser epistemològic, tothom ha de poder gaudir incondicionalment de llibertat de pensament i de llibertat acadèmica.

(4) Per preservar la condició d'ésser polític, el poble xinès ja s'ha oposat a l'existència d'un govern unipersonal i no tolerarà l'hegemonia d'un partit.

(5) Tot i que la tradició xinesa no va establir mecanismes adequats per als canvis dinàstics i la successió al tron, hi havia la pràctica consuetudinària de donar prioritat al fill gran. En el sistema comunista, per contra, no hi ha cap norma establerta de substitució del líder; tothom és enemic potencial en la lluita pel poder. Per evitar les purgues del món comunista, l'única solució és instaurar un sistema d'eleccions lliures que, d'acord amb una constitució aprovada pel poble, permeti transferir el poder polític de forma pacífica.<sup>55</sup>

54. Chang et al., “Manifesto”, 49–50.

55. En un altre exemple rellevant per comparar l'estil original “xinès” i l'estil més pensat per adreçar-se als intel·lectuals occidentals, reproduïm aquestes cinc raons tal i com s'exposen a A2 (Chang, “Manifesto”, 475): “(1) El marxisme leninisme nega la possibilitat de la naturalesa humana individualitzada, excepte en la mesura que és determinada per l'economia. En aquest intent d'anihilar totes les institucions de la religió, l'art, la literatura i la moral, es vulneren els principis comuns de totes les grans civilitzacions del món. En concret, suposa escapçar la cultura i la història de la Xina; totes dues, profundament arrelades en la doctrina del *xinxing* com la base de la se-

Per aquestes raons, els autors del *Manifest* estan convençuts que, a la llarga, el comunisme a la Xina està condemnat al fracàs

degut a la gran fractura que suposa respecte del desenvolupament general de la cultura xinesa, a la supressió dels drets humans i a la seva naturalesa inhumana, per no parlar de la seva llunyania respecte de l'humanisme i de la civilització humana en el seu conjunt.<sup>56</sup>

Fou la lluita per la supervivència i independència nacionals —recorda el *Manifest*— el que va concitar, principalment, el moviment antiimperialista xinès, amb la perspectiva de projectar la pròpia cultura en el món modern; perspectiva o demanda constructiva que ha passat a ser inherent a la vida espiritual de la nació xinesa.

En una formulació de caire dialèctic, aquesta demanda constructiva és una “tesi”, mentre que el fet que aquesta hagués estat negada o oprimida els últims cent anys per la força imperialista i capitalista és una “antítesi”, i el marxisme, temporalment adoptat pels xinesos, s’ha de considerar només com una altra desgràcia que s’ha oposat a l’antítesi, sense que hi hagi la possibilitat d’arribar a una “síntesi”.<sup>57</sup>

La conclusió és que el marxisme mai no podrà substituir la demanda constructiva original; la vida espiritual del poble xinès ressorgirà un altre cop i s’obrirà pas en el camí de la reconstrucció democràtica. Tant se val les ziga-

---

va moral. (2) Nega la individualitat i els drets de tots els éssers humans. (3) El rumb natural que assenyala la història cultural és l'autorealització política, intel·lectual, tecnològica i, també, moral de l'home. Per arribar-hi, el seu intel·lecte no ha d'estar llastat amb principis dogmàtics; és a dir, s'han d'assegurar sense reserves la llibertat de pensament i l'interès acadèmic. (4) En el seu esforç d'autorealització política, els xinesos no poden tolerar la dictadura de partit, de la mateixa manera que no tolerarien la monarquia absoluta. (5) En el sistema totalitari comunista no hi ha cap norma que reguli la successió del lideratge, de manera que quan mor un líder, inevitablement, es produeixen lluites aferrissades entre els aspirants. Això està assegurat per la pròpia naturalesa de l'estructura governamental, la qual converteix en enemic qualsevol que tingui opinions diferents, cosa que exclou la possibilitat de la coexistència. Per evitar aquesta situació tan indesitjable, l'únic mitjà són les eleccions generals d'acord amb una constitució bàsica que prevegi el traspàs pacífic del poder polític.”

56. Chang et al., “Manifesto”, 51.

57. *Ibíd.*



zagues que faci la política, el marxisme leninisme serà finalment rebutjat pel conjunt del poble xinès —rebla el *Manifest*.

11. *Què s'espera de la cultura occidental i què ha d'aprendre aquesta de la saviesa oriental.* En abordar el doble tema de les expectatives que suscita a Orient la cultura occidental i dels principis de la cultura oriental que Occident hauria d'assimilar, arribem al nucli del discurs del *Manifest*.

Com ja hem dit abans, de fet, el que els autors del *Manifest* esperen d'Occident passa per l'assimilació d'Occident dels cinc punts que expliquem més avall. D'entrada, plantegen una sèrie de preguntes clau que, des de l'evidència que l'occidental és la cultura que ha dominat el món modern de principis del segle XIX ençà, consideren necessari respondre adequadament, i a partir de les quals exposen els seus punts de vista.

La cultura occidental, per si sola, té prou força com per liderar totes les civilitzacions del món? A banda que els orientals aprenguin d'Occident, caldria també que els occidentals aprenguessin alguna cosa d'Orient? Què cal esperar que els occidentals aprenguin de la cultura oriental? Què és el que previsiblement el món obtindrà del cabal ideològic i acadèmic fruit del procés d'intercanvi intel·lectual entre Orient i Occident?<sup>58</sup>

S'assenyala que la millor expressió de l'esperit de la cultura occidental —en consonància amb el patró que el *Manifest* sintetitza al capítol 6— és fruit de l'assimilació del sistema filosòfic i científic grec i de l'esperit religiós hebreu; del segon, perquè ha permès a la “ment” dels occidentals comunicar-se directament amb Déu; del primer, perquè ha ajudat a entendre l'ordre matemàtic de l'univers.

El text fa un recorregut històric que explicaria el perquè l'occidental modern ha modelat una ment que li permet, alhora, comunicar-se amb Déu i investigar el món natural a través del principi general de la raó. Educats en el

---

58. *Ibíd.*, 52.

Renaixement —explica—, els occidentals foren conscients de la seva pròpia personalitat; l'esperit religiós i l'esperit científic es van aliar per crear l'autoconsciència de la dignitat individual amb l'exigència de llibertat espiritual. A partir d'aleshores, hi hagueren moviments per la reforma religiosa, per crear estats nacionals, per l'ús lliure del poder de la raó, i així formular la Il·lustració. L'avenç intel·lectual tenia l'objectiu de comprendre i transformar el món natural i el món social. De seguida, prengueren forma, consecutivament, el principi polític de llibertat i democràcia, el principi econòmic de llibertat i justícia, i la doctrina sociològica de fraternitat i igualtat; principis que desencadenaren les revolucions americana i francesa, moviments com ara la d'alliberament dels negres i per la independència de les colònies, i el socialisme.

Admet el *Manifest* que, en els darrers dos segles, la cultura occidental ha superat totes les altres cultures tradicionals del món, i que aquest avenç cultural té valor acadèmic universal, el qual mereix el respecte, l'estudi i la imitació de tots els altres pobles de la terra. Això no obstant —diu—, la cultura occidental moderna ha posat al descobert conflictes i problemes greus: guerres per les reformes religioses, guerres internacionals per la creació dels estats, antagonisme entre patrons i treballadors en la societat capitalista, colonialisme i imperialisme per buscar recursos naturals, conflictes armats entre els països imperialistes, exportació del comunisme amb el pretext de la igualtat econòmica, etc. Admet, tanmateix, que molts d'aquests problemes ja han estat resolts pels mateixos occidentals: la llibertat de culte, l'establiment de canals polítics, econòmics i socials que rebaixen els conflictes laborals, la creació de l'ONU, i la descolonització, entre altres. “El problema més seriós que queda i que demana una solució urgent és l'antagonisme entre el totalitarisme comunista i el món democràtic, mentre que el nacionalisme afroasiàtic, possiblement, estigui atrapat en el parany del comunisme.”<sup>59</sup>

---

59. *Ibíd.*, 54.

Tenint en compte tot això i subratllant que un dels grans defectes de l'esperit occidental és voler estendre uniformement la seva cultura per tot el planeta, malgrat els conflictes que això provoca arreu, el *Manifest* presenta cinc punts de reflexió sobre allò que els occidentals haurien d'aprendre de la cultura oriental.

Aquests cinc punts no exhaureixen la llista del que considerem que els occidentals haurien d'aprendre d'Orient si volen que la seva cultura tingui un paper del tot satisfactori en el lideratge cultural del món o, almenys, perquè el seu desenvolupament tendeixi a assegurar-se la perpetuïtat. Això no vol pas dir que aquests punts essencials siguin totalment absents de la civilització occidental o que no hi hagi la llavor. Simplement esperem que les llavors brotaran, creixeran i floriran en benefici de la cultura mundial, i també de la mateixa cultura occidental.<sup>60</sup>

Els cinc punts en qüestió —el nucli del *Manifest per la cultura xinesa* i, segurament, la justificació última del seu discurs— els detallem tot seguit amb les explicacions i els raonaments teòrics dels signants del *Manifest*.

(1) *Acceptar el present amb satisfacció*, sense cercar constantment el canvi i el progrés.<sup>61</sup>

Un dels mèrits de la cultura occidental és, certament, la cerca incessant de progrés il·limitat. Com a conseqüència d'aquest impuls, a l'occidental, malgrat el recurs a la fe en Déu com a refugi últim, sempre li falta un lloc on sentir-se segur a la vida. A Occident, tant els individus com les nacions, el sentiment de “buidor” s'omple amb progrés; l'esgotament inevitable de l'energia que comporta aquesta cerca, però, col·lapsa tant la vida individual com la de les nacions.<sup>62</sup>

60. *Ibíd.*, 67.

61. A A2 (Chang, “Manifesto”, 476), la versió d'aquesta idea és: “En primer lloc, a Occident li manca l'esperit i la capacitat per adonar-se del que és en cada moment concret (*dangxia ji shi* [當下即是; ‘allò que és ara mateix’]) i per renunciar a tot el que es pot posseir (*yiqie fangxia* [一切放下; ‘deixar-ho tot de banda’]).”

62. Bertrand Russell (*Problem of China*, 16–17) identifica perfectament el primer punt de reflexió que planteja el *Manifest*, sobre allò que els occidentals haurien d'aprendre de la cultura oriental, quan diu: “La nostra civilització occidental s'ha construït sobre premisses que, per a un

Els xinesos, contràriament, es consideren en crisi vital quan no compensen el desig de progrés amb el retir. La manca d'un complementari sentit de refugi o de retir de la vida activa és característica de la cultura occidental. L'actitud d'acceptar l'*statu quo* amb satisfacció és un recurs de la saviesa xinesa que podria també incrementar la sensació de seguretat i flexibilitat de la cultura occidental en el seu conjunt.<sup>63</sup>

Per altra banda, la cultura occidental s'expressa per mitjà de conceptes. El coneixement conceptual, però, pot incórrer en l'error d'avaluar la vida humana a través de l'estudi de conceptes fixos. Els conceptes en si mateixos són diferents de la substància de la vida humana i, per les seves limitacions, poden obstaculitzar-se entre ells, la qual cosa impedeix l'expansió del cor humà. I aquest és el principal entrebanc per a una autèntica comunicació entre Orient i Occident, ja que aquesta només es produeix quan els cors de les dues parts s'expandeixen i influencien mútuament.<sup>64</sup> Si bé els conceptes poden servir per comunicar-se, un excés de conceptes fixos —plans i objectius prefixats, ideals abstractes per a les relacions humanes, models abstractes per avaluar la conducta humana, prejudicis, etc.— poden igualment bloquejar l'autèntica comunicació; per tant, cal alliberar-se'n amb el conreu de la saviesa i les virtuts a la vida quotidiana. Aquesta “saviesa de l'alliberament de tot” s'anomena “saviesa de la vacuïtat” a la filosofia índia; en el taoisme, “saviesa de la vacuïtat o de la no-existència”, i en el confucianisme, “estat de vacuïtat”, el qual es pot interpretar com a “absència de qualsevol conclusió inevitable, judici arbitrari, obstinació i egoisme” o com a “ment oberta i

---

psicòleg, són racionalitzacions d'un excés d'energia. L'industrialisme, el militarisme, l'amor pel progrés, el zel missioner, l'imperialisme i la passió per dominar i organitzar que tenim, tot sorgeix d'un desig desbordat d'activitat.”

63. A A2 (Chang, “Manifesto”, 476): “La cultura xinesa situa l'origen de tots els seus valors en el *xinxing*, i així adquireix la capacitat d'acceptar l'autosuficiència del moment'. El pensament xinès sempre ha considerat que 'reular' és més important que 'avançar'.”

64. A A2 (ibíd., 477): “Quan la vida humana està compromesa amb conceptes molt definits, ja no gaudeix modelant-se a si mateixa. Aquesta és la causa principal que dificulta que Occident assoleixi la comunió amb Orient. L'autèntica comunicació només és possible quan les parts mostren una 'ment buida' disposada a identificar-se l'una amb l'altra.”

imparcial”.<sup>65</sup> Aquesta saviesa permet veure-ho tot amb transparència; per bé que encara actui el coneixement conceptual, hi haurà un distanciament aclaridor. Aquesta saviesa del distanciament proporcionaria als occidentals perspectiva respecte dels seus propis conceptes culturals.

(2) *La saviesa completa i espiritualitzada* —concepte extret del *Llibre dels canvis*.<sup>66</sup>

En la ciència i la filosofia occidentals, tots els principis universals compresos per la raó intel·lectual tenen un simbolisme clar. Com que el pensament occidental prové de l'abstracte, la seva aplicació a la realitat sempre defuig quelcom d'aquesta realitat concreta; no pot fer justícia a l'especificitat de les matèries que demanen una aplicació flexible. Aquí és on cal la saviesa oriental de la flexibilitat que s'adapta a les condicions canviants d'allò concret, i no la saviesa que parteix de l'universal i va rígidament a l'específic.

Des de bon començament, l'aplicació d'aquesta saviesa flexible o completa no segueix cap regla universal, sinó que amalgama l'universal i l'específic per examinar l'específic, de tal manera que, en la seva aplicació, l'específic està en conformitat amb l'universal. Això no obstant, el principi universal, ara diferenciat de l'específic, esdevé de nou principi universal a través de la consciència humana; després, s'ha de tornar a unir amb l'específic per no convertir-se en un universal abstracte i estàtic. En aquest procés, la ment humana pot elevar-se a un estat vívid i dinàmic, el qual no està limitat per

65. Aquesta interpretació confucianista de la “saviesa de l'alliberament de tot” com “estat de vacuïtat”, “absència de qualsevol conclusió inevitable, judici arbitrari, obstinació i egoisme” i “ment oberta i imparcial” que trobem a A1 (Chang et al., “Manifesto”, 59) tradueix literalment «中国儒家称之为“空空如也”“毋意、毋必、毋固、毋我”“廓然大公”之智慧», d'X1 (Mou Zongsan et al., *Wei Zhongguo wenhua*, cap. 11). —Curiosament, Zhang Junmai, a A2 (Chang, “Manifesto”, 477), atribueix erròniament al budisme aquests conceptes del confucianisme.— Les fonts dels conceptes en qüestió són les següents: “estat de vacuïtat” (空空如也) i “absència de qualsevol conclusió inevitable, judici arbitrari, obstinació i egoisme” (毋意、毋必、毋固、毋我) són a *Analectes*, 9:7 i 9:4, respectivament; “ment oberta i imparcial” (廓然大公) és en un escrit de Cheng Hao (*Dingxing shu* 定性書) en què respon a una pregunta de Zhang Zai sobre el “caràcter de la quietud” (定性) —en concret, respon: “Per això, el coneixement de l'erudit ha de ser obert i imparcial, s'ha d'adaptar a les coses tal i com vénen” (“故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應”).

66. A A2 (Chang, “Manifesto”, 477) es parla simplement de “saviesa”, entesa com “la comprensió global i en tots els aspectes”.

cap exemple particular ni per cap universal abstracte, sinó que és en contacte permanent amb la realitat immediata.

L'espiritualització (*shen* 伸) té aquí la connotació de “desenvolupament”. Quan l'home observa les coses des del punt de vista de les idees generals abstractes, pot estar en part d'acord amb les coses objectives i en part no. On no hi ha harmonia hi ha paralització i l'esperit no es pot desplegar plenament. Per tant, cal la saviesa de canviar l'abstracte d'acord amb l'específic per assolir la “completesa” que resulta del desenvolupament sense obstacles de l'esperit. Això és la “saviesa completa i espiritualitzada”, la qual no és mera saviesa dialèctica que roman a l'àmbit de l'intel·lecte racional, sinó que s'assembla a la “intuïció” de Bergson.<sup>67</sup> Aquesta saviesa predomina en tota la literatura i l'art de la Xina, en les *Analectes* de Confuci, en Mencí, en el budisme, en el confucianisme Song-Ming i en molts altres escrits dels antics confucianistes.

Els occidentals necessiten també aquesta saviesa si volen conèixer altres cultures a partir de la simpatia i el respecte, i establir-hi una comunicació que superi els models racionals i compartimentats de la seva cultura. Només així, els intel·lectuals occidentals podran mantenir un diàleg verdader amb valoració recíproca, més enllà dels baluards independents de les seves recerques i publicacions acadèmiques.

### (3) *El sentiment d'afabilitat i compassió.*

És cert que molts occidentals sovint superen els orientals pel que fa a la lleialtat als ideals, esperit de servei a la societat i solidaritat envers els altres. Això no obstant, els sentiments més elevats entre els éssers humans no es limiten a la simpatia i l'amor; aquests també poden estar impregnats del

---

67. En una entrevista (Sanchís, “Los humanos”), el neuròleg Joaquim Fuster, de l'Institut d'Investigacions Cerebrals de l'UCLA, explica des de la perspectiva científica occidental la relació intuïció-saviesa i la seva funcionalitat sense contradir en absolut aquest punt del *Manifest*. Diu Fuster que la intuïció és una de les moltes memòries que té l'ésser humà, i que és inconscient — com el 99% de la nostra percepció—; no té raonament lògic conscient, però és profunda i fundada, i la base de la saviesa. Efectivament, per a Fuster, la saviesa és també memòria, molta de la qual és intuïtiva i molt més estable que les altres memòries, i s'adquireix amb l'edat, “quan les altres memòries més trivials es van perdent”.

desig de poder i la cobdícia. Per evitar aquesta influència negativa, molts occidentals es refien de la humilitat que dóna la fe, la qual considera tots els mèrits de l'individu conferits per la gràcia de Déu, i al seu servei i glòria. Ara bé, el concepte “al servei de Déu” també pot ser distorsionat amb propòsits egoistes, i el nom de Déu, posat al servei del desig de poder.

La solució última al cercle viciós en què simpatia i amor es barregen amb el desig de poder i possessió egoista només pot venir d'eliminar l'arrel del desig en el moment inicial en què es produeix la simpatia i l'amor al proïsme. Per aconseguir-ho, l'amor ha d'anar unit al respecte. El tret més significatiu d'aquesta unió és el sentiment que, atès que l'amor als altres es basa en l'amor il·limitat de Déu, el meu respecte als altres també ha de ser il·limitat. Aquesta és l'ensenyança confucianista que diu que “l'home bo serveix els seus pares com serveix el cel” i que “governar el poble és com una gran cerimònia de culte”. El respecte al proïsme ha de ser absolut i incondicional, d'acord amb el principi que “tots els homes han estat creats iguals”. Aleshores, l'amor humà, expressat en alguna forma cerimonial, preserva el seu valor intrínsec i esdevé temperat i benigne. Així, l'amor humà més profund es transforma en el noble sentiment de la commiseració i la humanitat, el qual és idèntic al concepte budista de “la gran compassió”.

A diferència de l'amor ordinari, que és només el sentiment que l'esperit d'un mateix es dirigeix als altres sobre la premissa de considerar-los com si fossin un mateix, la compassió significa mútua comunicació entre el meu autèntic esperit vital i el de l'altre. Hi ha també un intercanvi natural d'autèntica simpatia i solidaritat entre éssers humans; simpatia i solidaritat que es poden dirigir parcialment cap enfora i parcialment poden retornar al jo. Aquesta força emocional de retorn pot aleshores expurgar l'impuls possessiu, o altres impureses dels sentiments.

Interpretat d'una manera més filosòfica, per transformar realment la fraternitat occidental en compassió, cal considerar Déu, la font de l'amor, no només com el que transcendeix l'esperit humà i és objecte de pregàries, sinó com el que viu en la part més profunda del cor de l'home i que manifesta, a

través de nosaltres, la interacció directa de l'esperit i la vida en l'existència real.

(4) *La saviesa de perpetuar la cultura.*

Com en totes les expressions de vitalitat, el sobreesforç esgota l'energia espiritual humana. L'home posseeix una ment transcendental formada per la consciència històrica que comunica amb la història passada i les generacions futures, amb la qual, a més a més, ha de poder trobar la font de la vida en què se sustenta el seu cor i el principi de totes les coses en el seu desenvolupament perpetu. A Occident, aquesta font de la vida còsmica s'anomena déu, a la qual, per mitjà d'una vida religiosa, molts occidentals s'hi poden acostar. Ara bé, si la vida religiosa és trobar-se amb déu només per la pregària i la fe, aleshores déu sols pot ser transcendent com a força externa, i l'home sols pot pensar en l'eternitat de déu, però no pot adquirir directament una ment elevada formada per una consciència històrica que vinculi el passat amb el futur.

La saviesa per la qual la història i la cultura xineses s'han pogut prolongar és precisament la que permet assolir un estat de la ment que s'adona que qualsevol expressió externa de la nostra vida no segueix només un curs natural, sinó que, de tant en tant, ha de lluitar contra la natura per retornar a la font còsmica de la vida i, des d'aquesta, reprendre l'evolució natural de la vida. Amb aquesta saviesa, el poble xinès ha procurat trobar fonts inesgotables per a la totalitat de la seva vida cultural. Aquest és el camí conservador per acumular l'energia vital de l'home, de tal manera que aquest no es debiliti massa.

Si jutgem la cultura occidental moderna des d'aquest punt de vista, la seva cerca de l'eficiència accelerada constitueix un greu problema. Naturalment, l'actitud acomodaticia dels xinesos no és, en molts aspectes, adequada per afrontar els reptes del món actual. Tanmateix, el tarannà apressat d'Occident, el qual condiona la resta de la humanitat, portarà finalment a una gran buidor. I aquest no és el camí adequat perquè les cultures, inclosa l'occidental, aconseguixin una vida imperible. Vinculant el passat amb les generacions futures, podem utilitzar la ment transcendental per acostar-nos a



les fonts còsmiques de la vida i, alhora, cercar en la vida quotidiana el valor de preservar l'energia vital.

(5) *El significat de la idea “un món, una família”.*

Després de la fase democratitzadora —encara pendent a molts països—, tota la humanitat haurà d'assolir l'objectiu d'unir-se en una gran família de nacions.

Tradicionalment, els xinesos han considerat l'imperi com un món i una família, i totes les religions i escoles de pensament xineses han contribuït a fomentar aquest sentiment. Mozi va defensar fins a l'extrem el principi de fraternitat; el taoisme animava a oblidar les diferències entre els homes; el budisme recomanava mostrar commiseració envers tots els éssers vius, i el confucianisme ensenyava a estendre la benevolència universal.

Mentre que el cristianisme insisteix en el pecat original i sosté que la salvació de la humanitat depèn de la voluntat de Déu, el confucianisme creu en la bondat de la naturalesa humana, en la possibilitat d'assolir la saviesa amb l'esforç personal i l'harmonia amb la virtut o la influència del cel. Les dues doctrines, però, poden influir positivament en la humanitat i el progrés cultural ja que els seus objectius no entren en conflicte. La fraternitat mundial val més que depengui d'una combinació d'ambdues. A diferència del cristianisme, que té cel i infern i, malgrat predicar l'amor incondicional, exigeix creure en la seva doctrina, l'única condició del confucianisme per arribar a la saviesa i estar en harmonia és ser una bona persona, la qual cosa és dret de naixement; per això, les ensenyances confucianistes no són hostils a cap religió —un dels seus principis és “totes les coses es poden alimentar sense perjudicar els altres; molts camins es poden seguir sense barrar-ne cap”.

De definitiva, l'esperit confucianista és realment valuós per seguir el camí de la fraternitat mundial —diu el *Manifest*.

12. *Què s'espera d'un nou pensament acadèmic mundial.* Com a corol·lari del capítol anterior, sobre les expectatives de la cultura xinesa amb relació a la cultura occidental i el desig que aquesta aprengui de la saviesa de la primera,

el *Manifest* fa tres comentaris, o expressa tres esperances, sobre l'evolució del pensament acadèmic xinès i mundial.

(1) Atès que l'expansió de la cultura occidental, si bé ha afavorit el contacte entre tots els pobles de la terra, ha produït danys greus, ara caldrà rectificar. Una mesura desitjable seria reajustar l'orientació del pensament acadèmic per convèncer tothom d'examinar les mancances de les seves cultures i adquirir una perspectiva global dels problemes.

Tot i la compartimentació de ciència i la filosofia occidentals, tota la humanitat hauria de desenvolupar un sentiment de generositat per buscar solucions col·lectives als problemes globals. Aquest sentiment ha de ser de respecte i simpatia mutus, amb compassió genuïna envers les adversitats de la humanitat en el seu conjunt. Aquest sentiment evidenciaria que tots els models nacionals són expressions de la vida espiritual humana. Per tant, tota la humanitat hauria d'adoptar l'esperit confucianista de “fer renéixer l'estat que va morir i recompondre la família que es va trencar” perquè totes les nacions treballin plegades per la fraternitat universal i arribin a tenir una preocupació comuna per tots els problemes. Aquest seria un pas previ a la realització de l'ideal “un món, una família”.

(2) En el conreu del sentiment esmentat, l'estudi científic de la natura i la societat és parcial; cal un tipus de coneixement que consideri la humanitat en si mateixa subjecte existencial i miri de portar-la gradualment a la “saviesa” per arribar a l'estat de completesa mental de la perfecció espiritual. En definitiva, aquest estudi té l'objectiu d'engrandir dia a dia el sentiment de benevolència i compassió.

Aquest estudi no és teologia ni és de codis ètics, sinó que és un tipus de coneixement que vincula pensament i acció perquè l'home pugui transcendir el seu propi ésser i assolir una il·luminació espiritual superior; és el que el confucianisme anomena “l'estudi de la ment moral (*xin*) i la raó moral (*xing*)”, i també, “l'estudi de la saviesa”. Certament, l'èmfasi en com esdevenir un autèntic cristià a través de l'autoconreu —defensat per l'existencialisme de

Kierkegaard— també té el mateix objectiu, però aquest no és el nucli del pensament occidental.

Sense la capacitat de transcendir l'existència i d'assolir la il·luminació espiritual, la fe de l'home es pot debilitar; també, perdre el control de la ciència i la tecnologia i ser incapaç de regular les institucions polítiques, socials i jurídiques per evitar l'opressió de la llibertat individual —com passa en els països de règim dictatorial—. Que això sigui així és perquè l'home ha buscat només el coneixement objectiu, del qual provenen els seus ideals; i aquests ideals, al seu torn, els objectiva en el món natural i social. La cultura externa que s'acumula d'aquesta manera s'aparta, en conseqüència, de l'home i del seu control. El nou coneixement, per contra, fa possible el control real sobre la pròpia existència humana: és el que a la Xina es diu “posar l'home com el fi últim”.

(3) L'existència humana, concebuda segons el principi de “posar l'home com el fi últim”, és un subjecte moral que es transcendeix a si mateix cap a una moral superior, de tal manera que, en la versió xinesa “esdevenir harmònic amb la virtut celestial”, també pot abastar déu. Així, l'existència secular s'uneix amb l'existència moral i religiosa. Com a subjecte moral, l'home és, en el sentit polític, un autèntic ciutadà en un estat democràtic, el qual s'erigeix en subjecte polític; en l'etapa en què la humanitat evolucionarà cap a “un sol món”, l'home esdevindrà el que Mencí anomenava “súbdit del cel” i es comportarà com un “subjecte polític de l'imperi celestial”.

Així mateix, en l'àmbit del coneixement, l'home esdevé “subjecte epistemològic” i, com a tal, no queda atrapat en el món objectiu, sinó que el seu coneixement conceptual no es contradirà amb una saviesa que el converteix en “subjecte que viu en una cultura històrica il·limitada i duradora que vincula el passat i el futur”. En aquest sentit, la vida humana s'integra en el cosmos. En l'univers ordenat, serà testimoni del “camí etern” o, com es diu a Occident, de la “revelació directa de Déu”. Aquesta és la direcció que els autors del *Manifest* creuen que ha de prendre un nou coneixement per a tots

els pobles del món.<sup>68</sup> Pel que fa a l'objectiu de “saber el que és humà per excel·lència”, diuen que s'assolirà, seguint la direcció esmentada, unint els llegats culturals d'Occident i la saviesa moral i religiosa d'Orient.

El *Manifest* no prediu quan s'assolirà aquest ideal, però diu que cal posar-s'hi de seguida.

Pel que fa als xinesos, caldrà que iniciïn un programa cultural més dinàmic per ajudar a complir la construcció democràtica nacional i la industrialització científica. És a dir, en acomplir la demanda de l'autodesenvolupament de la cultura xinesa, el programa en qüestió ha d'establir l'existència del poble xinès com a subjecte polític i com a subjecte epistemològic.

Pel que fa als occidentals, caldrà que examinin les pròpies febleses i aprenguin d'Orient per entendre millor altres tradicions culturals. Les democràcies occidentals, en la seva posició de lideratge mundial, hauran de defensar també el desenvolupament d'altres cultures i les seves aspiracions democràtiques, però ho hauran de fer amb l'esperit de “fer renéixer el que va morir i recompondre el que es va trencar”. Ben feta, aquesta tasca permetrà a tots els pobles assolir, primer, l'estatus de ciutadans veritables en els seus països respectius i, després, la posició de “poble del cel” en la utopia “un món, una família”. Per assolir-ho, els occidentals hauran de corregir la seva actitud pel que fa als estudis orientals en el sentit que s'ha comentat.

El *Manifest* recorda que, abans del segle XVIII, molts intel·lectuals occidentals havien admirat la cultura xinesa. A principis del segle XIX, la Xina va assumir el lideratge mundial i va tractar els occidentals, “amb raó o sense”, de bàrbars. A partir de la segona meitat del segle XIX, però, molts occidentals han menystingut algunes nacions orientals, inclosa la Xina; també molts xinesos s'han vist com a inferiors en molts aspectes, si no en tots. Hi ha hagut

---

68. On A1 (Chang et al., “Manifesto”, 69) parla de “nou coneixement”, a A2 (Chang, “Manifesto”, 483), Zhang Junmai parla, segurament amb tota la intenció, de “nou moviment”; altrament, no s'entendria una traducció tan diferent de l'original X1 (Mou Zongsan et al., *Wei Zhongguo wenhua*, cap. 12), on el terme emprat és “nou pensament acadèmic” (*xin de xueshu sixiang* 新的学术思想).

una successió històrica d'admiració i de menyspreu recíprocs entre la Xina i Occident.

El *Manifest* acaba dient:

Ha arribat el moment que les ments d'Orient i d'Occident es trobin, des de la plena igualtat i en benefici mutu. La cultura xinesa, malgrat el seu passat de brillantor incomparable, sembla avui caòtica. La cultura occidental, malgrat el seu present aclaparadorament brillant, té un futur ple de dificultats. Tots els pobles del món estan destinats a entendre's sota el signe de "la mateixa ment, la mateixa comprensió" i de les voltes de "la roda de la llei còsmica", per tal que, duent plegats el pes de les dificultats, les malalties, els defectes i els errors comuns, s'obri un nou camí per a tota la humanitat.<sup>69</sup>

### 3. Diferents perspectives en l'anàlisi del text

En l'anàlisi del *Manifest* que han fet alguns intel·lectuals importants en l'àmbit del pensament xinès, trobem diferents perspectives, no pas excloents; més aviat es tracta d'èmfasis en camps distints d'interès acadèmic i d'una major o menor amplitud en la perspectiva. Dels autors que considerem en aquest apartat, n'obtenim, bàsicament, dues perspectives. D'una banda, la de qui centra l'anàlisi del *Manifest* en l'ètica xinesa —Yu Jiyuan i Fu Weixun—. D'altra banda, la de qui posa en relleu —com hem fet en l'anàlisi del text a l'apartat anterior— els elements que constituïrien, globalment, l'estructura filosòfica i ideològica del moviment nou confucianista —Liu Honghe, Liu Shuxian i Zhang Hao.

En la primera perspectiva, és excel·lent l'estudi de Yu Jiyuan, per al qual l'objectiu del *Manifest* era rejaorenir la cultura xinesa i, alhora, demostrar que aquesta no només podia abordar els reptes que li plantejaven la ciència i la

---

69. Chang et al., "Manifesto", 70–71.

democràcia occidentals, sinó que la seva il·limitada vitalitat també era capaç d'aportar saviesa universal per superar les deficiències fonamentals de la cultura occidental.<sup>70</sup>

Yu fa una anàlisi comparativa del *Manifest* i l'assaig d'Elizabeth Anscombe "Modern Moral Philosophy" —obra clau en la història de l'ètica occidental contemporània i origen de la revifada de l'anomenada ètica de la virtut—, publicats el mateix any 1958. Ambdós assaigs tenen per objecte la moral occidental moderna i exposen les seves respectives propostes. Yu explora les raons filosòfiques per les quals els autors del *Manifest* —l'objectiu del qual és, precisament, comparar la cultura occidental amb la xinesa i mostrar allò que la primera ha d'aprendre de la segona— ignoren la tradició racional occidental que representa l'aristotelisme.

Les deficiències de la cultura i l'ètica occidentals que identifica el *Manifest* són: (a) la cerca il·limitada del que és exterior, sense conrear les virtuts interiors de l'individu; (b) valorar la raó abstracta, però negligir l'experiència intuïtiva de la vida en les relacions humanes i jutjar la riquesa de la vida en termes d'acumulació de conceptes; (c) posar l'èmfasi en els principis universals dels conceptes, però ignorar l'especificitat de les coses, i (d) centrar-se en els comportaments i les normes morals, però no tenir en compte l'impacte de la virtut.<sup>71</sup>

Les crítiques dels autors del *Manifest* i d'Anscombe presenten, segons Yu,<sup>72</sup> moltes semblances i, també, diferències òbvies. Pel que a semblances, ambdós documents critiquen l'ètica que només dóna importància a l'establiment de normes i principis morals, a l'abstracció i a la universalitat en detriment de la singularitat i la individualitat, i a l'intel·lectualisme que ignora la vida emocional. Quant a les diferències, Yu n'assenyala dues. En primer lloc, l'objectiu del *Manifest* tracta de la cultura occidental com un tot que inclou la filosofia racionalista grega, la tradició cristiana i l'espirit científic modern —

---

70. Yu Jiyuan, "Manifesto", 318.

71. *Ibíd.*, 320.

72. *Ibíd.*, 321–23.

en bona part, perquè considera la cultura xinesa com a antonímia de la cultura occidental en el seu conjunt—; les crítiques d'Anscombe, en canvi, es dirigeixen només a l'ètica occidental moderna. En segon lloc, la crítica del *Manifest* es dirigeix a la “cultura” occidental, no a Occident; com a conseqüència, i a diferència d'Anscombe, toca els temes a un nivell general, rarament esmenta pensadors occidentals concrets ni teories específiques.<sup>73</sup>

La raó per la qual el pensament confucianista desenvolupa l'ètica de la virtut, segons Yu,<sup>74</sup> és perquè es basa en la ment i la naturalesa humana —d'acord amb el *Manifest*, el nucli de la vida espiritual xinesa—, la qual és la mateixa que l'ètica celestial i la font creativa de la nostra virtut; per tant, el que els occidentals han d'aprendre és l'ètica de la virtut confucianista caracteritzada per la doctrina de la ment i la naturalesa humana. Anscombe, paral·lelament, arriba a la conclusió que cal recuperar l'antiga ètica de la virtut aristotèlica.

A més de l'orientació ètica, l'aristotelisme i el confucianisme defensen posicions semblants en molts temes concrets: (a) l'habitució —Aristòtil— i la ritualització —Confuci— són un mateix procés per interioritzar els valors socials basats en la virtut; (b) igual que Aristòtil, el confucianisme sosté que l'home és un animal social —el caràcter 仁 (*ren*) ho il·lustra—; (c) l'ètica i la política són inseparables; (d) l'educació familiar és molt important per fer créixer la virtut; (e) la virtut és “al bell mig” (*zhongyong* 中庸); (f) el concepte de virtut inclou, almenys, els valors socials, els sentiments morals i la saviesa moral; (g) l'estat més alt o la felicitat primària de l'ètica d'Aristòtil és la unitat de l'home i déu, i l'esfera més elevada del confucianisme —*cheng* 誠 o l'autorealització— és la unitat de l'home i el cel.<sup>75</sup>

Tornant al fet que, malgrat les semblances entre ambdues ètiques, cap dels dos documents es refereixi a l'altre, Yu diu que, pel que fa al *Manifest*, hi

73. Si bé és cert que el *Manifest* parla de manera general de la cultura occidental, també ho és que esmenta un nombre considerable de pensadors, escoles i teories específiques (v. supra taula 4, els recursos intel·lectuals del *Manifest*).

74. Yu Jiyuan, “Manifesto”, 325.

75. *Ibid.*, 328.

ha dues raons.<sup>76</sup> (a) Perquè veu oposades la cultura xinesa i la cultura occidental, la crítica a alguns dels aspectes de la qual fa extensiva a tot Occident, alhora que n'ignora les diferències entre l'ètica antiga i la moderna. (b) Pel seu fort sentiment nacionalista. Com que els autors del *Manifest* estaven molt preocupats per la supervivència de la cultura xinesa davant la democràcia i la tecnologia occidentals, l'objectiu era demostrar que, malgrat que Occident era superior en desenvolupament científic i tecnològic, la Xina ho era en cultura moral. Al respecte, Yu afirma que separar ciència i moral i ignorar les similituds entre ambdues cultures porta a conclusions esbiaixades.

En parlar de l'evolució del neoaristotelisme —enfocament dominant en ètica de la virtut contemporània— i del nou confucianisme,<sup>77</sup> Yu es lamenta que aquest, després del *Manifest*, no suscités discussions sobre com l'ètica de la virtut confucianista podia superar les mancances teòriques de la deontologia kantiana i l'utilitarisme, les quals haurien obligat l'ètica occidental a respondre al repte del confucianisme. Fins i tot Du Weiming —diu Yu—, tot i els seus èxits en la recuperació del confucianisme, ignora la similitud entre l'ètica confucianista i el neoaristotelisme. Aquesta mancança hauria estat superada per un nou corrent creat a principis de la dècada de 1990 per un grup d'acadèmics confucianistes a Occident —en què hi ha el mateix Yu Jiyuan—, el qual aplica els conceptes, les perspectives i els marcs de l'ètica de la virtut a l'estudi de la doctrina confucianista i intenta demostrar que el confucianisme també hi pot aportar noves idees.

És fàcil adonar-se —diu Yu— que els temes importants de l'ètica confucianista, com ara la naturalesa humana i la seva realització, el paper de l'educació tradicional, l'autoconreu, l'atenció interpersonal, els valors de la família, el govern benèvol, els sentiments morals, el raonament moral, etc., són precisament els principals temes ètics que la teoria de la virtut neoaristo-

---

76. *Ibíd.*, 329.

77. *Ibíd.*, 331–33.



tèlica creu que foren marginats per l'ètica moderna i que cal reenfocar.<sup>78</sup> L'oposició entre el confucianisme i l'ètica occidental moderna no és l'oposició entre Orient i Occident, sinó entre l'ètica centrada en l'instrument i l'ètica centrada en l'acte. Des del *Manifest* fins a Du Weiming se subratlla que la clau de l'èxit de la tercera època de l'humanisme confucianista rau en si aquests temes que interessin al confucianisme es poden universalitzar i esdevenir doctrina comuna de la humanitat. Des de la perspectiva de la teoria filosòfica, Yu pensa que la millor manera per universalitzar el confucianisme i integrar-lo en el sistema mundial és aplicar els conceptes de l'ètica de la virtut per fer-ne una exposició lúcida i sistemàtica que desenvolupi els punts de vista propis del confucianisme i els incorpori a l'ètica de la virtut, de manera que es converteixi, juntament amb l'aristotelisme, en font intel·lectual alternativa per a l'ètica de la virtut.

Per a Fu Weixun,<sup>79</sup> el *Manifest* és sobretot una guia filosòfica per als intel·lectuals occidentals interessats en els estudis del pensament — especialment, el confucianista— i la cultura de la Xina; com també un intent de desenvolupar creativament el camí confucianista del “savi per dins, rei per fora”. De la seva síntesi, amb tres punts, sobre el *Manifest* es desprèn, això no obstant, que l'interès de Fu se centra en l'ètica.

Vegem aquests tres punts. (a) La teoria xinesa de la ment i la naturalesa humana és el tema central del pensament xinès i, especialment en la tradició confucianista, el fonament de la moral humana. Aquesta doctrina permet als xinesos esdevenir subjectes morals autònoms en termes de conscienciació i lliure albir. (b) Des del punt de vista confucianista, l'individu, com a subjecte moral autònom, ha d'exigir poder ser també subjecte polític, subjecte cognitiu i subjecte de les activitats tecnològiques, per tal de participar en els afers polítics, els estudis científics i els avenços tecnològics. Tot plegat és necessari per a la realització de l'objectiu confucianista de perfeccionar la moral de

78. El tema de l'autoconreu aristotèlic l'assenyala també, i amb distensió, Terry Eagleton (*Després de la teoria*, 18): “Aristòtil creia que ésser humà era quelcom en què un havia d'anar millorant a través de la pràctica continuada, com ara aprendre català o tocar la gaita.”

79. Fu, “Postwar Confucianism”, 181, 184–85.

l'individu i de la societat, de la pau mundial, etc. La raó principal perquè la Xina mai no ha desenvolupat una autèntica democràcia és que no ha sabut crear una institució legal per a la transmissió adequada del poder polític i per a la realització de la voluntat popular. (c) El gran èmfasi confucianista en la pràctica moral no implica que el camí confucianista entri en conflicte amb la democràcia, la ciència o la tecnologia; al contrari, les ensenyances morals confucianistes, les quals inclouen el pensament polític “el món i la igualtat per a tothom”, poden ser la font original per al desenvolupament d'una autèntica democràcia. La ideologia marxista leninista que ara governa la Xina, difícilment pot ser acceptada per la gran majoria d'un poble que ha heretat i valora el llegat moral i cultural del confucianisme, el qual promou els drets humans i la raó.

En la segona perspectiva que dèiem, en què es descriuen els elements de l'estructura filosòfica i ideològica del nou confucianisme, Liu Honghe resumeix de la manera següent els punts principals del *Manifest*.<sup>80</sup> (a) La doctrina confucianista de la ment i la naturalesa humana és l'essència del pensament xinès i el fonament de la moral humana. Aquesta doctrina, la qual sosté la bondat essencial de la naturalesa humana, té una confiança fonamental en els éssers humans i permet als xinesos cercar l'autonomia moral. (b) S'admet que la cultura xinesa no va ser capaç de desenvolupar la democràcia i la ciència. La influència de l'èmfasi excessiu del confucianisme en l'aspecte moral va privar els xinesos d'assolir l'autorealització intel·lectual i va suposar la incapacitat de la Xina per desenvolupar la ciència i la tecnologia modernes. Tampoc va ser capaç la tradició confucianista de crear una maquinària institucional per a la transició fluida i adequada del poder polític i per satisfer la voluntat popular. (c) És erroni pensar que el saber confucianista no porta la llavor de la democràcia —ja que aquesta llavor és en la idea de la igualtat dels homes i en la que el món és de tothom— o que es hostil a la ciència i la tecnologia. Per al confucianisme, cada persona pot assolir l'excel·lència moral

---

80. Liu Honghe, *Confucian Liberal*, 6–7.

a través del conreu continuat de la moral, i el governant ha voler el que vol la gent i detestar el que la gent detesta. L'esperit de protesta política de la cultura xinesa i una moral que prioritza les necessitats i els interessos de la gent són contradictoris, en essència, amb l'absolutisme imperial, i els valors de la cultura xinesa exigeixen la democràcia constitucional.

Ja hem comentat que Liu Shuxian és un dels pensadors xinesos més il·lustres que consideren el *Manifest per la cultura xinesa* el document nou confucianista més important; el punt de referència d'aquest moviment, ja que expressa l'orientació de les seves idees.<sup>81</sup> Per a Liu, els signants del *Manifest* estan profundament convençuts que la tradició confucianista és la més oberta, inclusiva i creativa de les totes les tradicions; per tant, el millor vehicle amb què la humanitat podrà viatjar cap al futur. Posa en relleu que el *Manifest* insta els sinòlegs a estudiar la cultura xinesa amb respecte i comprensió, la saviesa de la qual cristal·litza en la neoconfucianista filosofia de la ment i la naturalesa humana. Liu sintetitza així les cinc àrees en què, segons que hem vist, el *Manifest* considera que Occident pot aprendre del pensament oriental: (a) en l'esperit d'afirmar el que és aquí i ara, i deixar que la naturalesa segueixi el seu propi curs; (b) en la comprensió global o saviesa; (c) en el sentiment d'afabilitat i compassió; (d) en la saviesa de perpetuar la cultura, i (e) en l'actitud de considerar el món sencer una família.

Finalment, Zhang Hao considera el pensament nou confucianista representat en el *Manifest* de 1958 l'evolució d'un corrent conservador xinès que s'origina a principis de la dècada de 1920.<sup>82</sup> El *Manifest* —diu Zhang— reflecteix la manera de pensar intuïtiva i emfàtica dels nous confucianistes i sub-

---

81. Liu Shu-hsien, "Confucian Ideals", 100–103, 101n24; id., "Neo-Confucian Philosophy", 367. Hem vist també la sinopsi que ha elaborat Liu Shuxian dels postulats filosòfics del nou confucianisme (v. supra III.2.3, a "sinopsis crítiques dels principis del nou confucianisme a partir de les aportacions dels seus pensadors").

82. Zhang Hao diferencia el nou confucianisme de dues tendències importants del conservadorisme cultural xinès anterior al moviment del Quatre de Maig: (a) l'escola de l'Essència Cultural (*guocui xuepai* 國粹學派), la qual definia la identitat xinesa en termes de trets culturals i racials, i (b) el moviment per una Església Confucianista, o "de preservació de la fe" (*bao jiao* 保教), creat per Kang Youwei per frenar l'expansió del cristianisme i que es basava en l'escola dels Textos Nous del confucianisme Han que revifa al segle XIX (Chang Hao, "New Confucianism", 277).

ratlla el concepte de tradició com una objectivació històricament acumulada de la ment humana, amb vida i esperit.

En la seva opinió, les idees que ressalten del *Manifest* es sintetitzen en les descripcions següents.<sup>83</sup> (a) Tota comprensió genuïna de la tradició no pot ser fruit només de l'exercici de l'intel·lecte, sinó també de la saviesa (*zhihui* 智慧) que consisteix a combinar intel·lecte i sentiments d'afinitat i respecte (*tongqing yu jingyi* 同情與敬意). (b) La percepció de la tradició xinesa basada en una forma de religiositat confucianista només s'entén per la cerca de símbols d'orientació espiritual a través d'un pensament intuïtiu i experiencial dels nous confucianistes, oposat al punt de vista que el confucianisme històric no era res més que un conglomerat de normes morals i una xarxa de relacions humanes. (c) L'origen de les idees errònies sobre la tradició xinesa és la tendència a interpretar malament la indiferenciació entre religió, política i moral —una característica bàsica de la civilització xinesa—. (d) En aquesta indiferenciació hi ha elements culturals que assenyalen la idea de transcendència en el pensament confucianista, els quals es troben en la doctrina de la ment i la naturalesa humana; la transcendència interior del *xing* està totalment vinculada a la transcendència exterior del “camí del cel”. És creença central del confucianisme que el *xing*, com a jo moral transcendent, és una creació del cel. El cel és l'ésser metafísic i la font del coneixement que transcendeix el món natural i la societat humana. Juntament amb la creença que el *xing* ha estat creat pel cel, aquesta concepció del cel constitueix el nucli de la cosmovisió fonamental confucianista; és a dir, la doctrina de la unitat del cel i la humanitat. (e) Un savi confucianista ha d'anar més enllà del conreu de les seves capacitats espirituals i morals innates; ha de ser un rei que participi activament en el món exterior. El *Manifest* reconeix que el confucianisme no ha estat capaç, històricament, de desenvolupar una tradició intel·lectual qualificada per fer front als problemes d'aquest món exterior. Els nous confucianistes, però, defensen el potencial de la cultura

---

83. *Ibid.*, 288–97.

xinesa per desenvolupar institucions i ideologia democràtiques a la Xina, el potencial democràtic de la qual es posa en relleu amb la doctrina del mandat del cel; la idea de la voluntat popular com el reflex de la voluntat del cel implica la idea de la legitimitat democràtica. Aquesta idea estava reforçada per l'animadversió de l'utopisme confucianista cap al monopoli privat del poder polític que se sintetitza en l'ideal "tot és públic sota el cel" (*tianxia wei gong* 天下為公). La idea que la saviesa és a l'abast de qualsevol té la implicació democràtica de reconèixer el mateix estatus de dignitat i autonomia moral per a tothom. (f) Els nous confucianistes creuen que un coneixement ampli i sòlid dels ideals del confucianisme, com ara el *ren* i el *neisheng waiwang*, predisposaria els xinesos a acceptar la ciència i la democràcia occidentals. Consideren que l'establiment d'un estat democràtic seria fidel a l'esperit del *ren* i que la democràcia és l'antídot més efectiu contra el despotisme de la tradició política xinesa i el màxim assoliment de l'esperit de servei públic. En resum, el *Manifest* presenta la democràcia i la ciència com desenvolupaments essencials per realitzar l'idealisme moral del confucianisme. (g) L'estat nació proporciona l'únic marc en què es pot realitzar el caràcter nacional de la Xina i articular la individualitat cultural, però un nacionalisme extrem pot ser una força nociva per a la humanitat. A més a més, l'ideal del *ren* obliga els confucianistes a mirar més enllà de l'estat nació; el "tot sota el cel" implica una perspectiva universalista; l'idealisme moral nou confucianista no permet un compromís incondicional amb el nacionalisme.

Observem un nombre molt important de coincidències en totes les anàlisis anteriors, les quals ens ajudaran a sintetitzar, finalment, els principis essencials del moviment nou confucianista. Vegem abans, però, la sinopsi dels principis del nou confucianisme a partir, només, del text del *Manifest per la cultura xinesa*.

#### 4. Sinopsi crítica dels principis del nou confucianisme a partir del *Manifest per la cultura xinesa*

En la línia d'opinió d'importants pensadors confucianistes i d'estudiosos del confucianisme,<sup>84</sup> creiem que analitzar el *Manifest per la cultura xinesa* encara és un dels millors recursos per conèixer els principis bàsics del moviment nou confucianista. Així, Umberto Bresciani és del parer que, tot i que no va generar una estructura organitzativa, el *Manifest* va ajudar a crear una identitat col·lectiva per al moviment. Zhang Hao argumenta també que, atès que els seus signants són considerats els portaveus més actius i de discurs més ben estructurat de la tradició cultural xinesa des de 1949, el *Manifest* esdevé una sinopsi important del pensament nou confucianista.<sup>85</sup>

Vegem, doncs, a continuació quins són els principis bàsics, elaborats com a sinopsi crítica, del nou confucianisme que es desprenen directament del text del *Manifest*, i classificats pels àmbits temàtics que també es desprenen de la seva estructura —per tal de tractar diferenciadament dels àmbits més importants, a vegades es repeteix algun concepte que tenen en comú—. Per elaborar aquesta sinopsi, a més a més de la nostra anàlisi del text íntegre del *Manifest*, s'han tingut en compte les perspectives dels intel·lectuals considerats abans,<sup>86</sup> així com l'anàlisi concreta de Bresciani.<sup>87</sup>

##### *La cultura xinesa i el confucianisme*

- Tota comprensió genuïna de la tradició —entesa com a objectivació històricament acumulada de la ment humana, amb vida i esperit— no pot ser fruit només de l'exercici de l'intel·lecte, sinó també de la saviesa (*zhìhui* 智)

84. V. supra IV.1.

85. Chang Hao, "New Confucianism", 276.

86. És a dir, les perspectives de Yu Jiyuan i Fu Weixun, d'una banda, i de Liu Honghe, Liu Shuxian i Zhang Hao, d'una altra (v. supra IV.3).

87. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, 38–54.

慧) que consisteix a combinar intel·lecte i sentiments d'afinitat i respecte (*tongqing yu jingyi* 同情與敬意).

- La tradició xinesa està fundada en una forma de religiositat confucianista —no es tracta d'un mer conglomerat de normes morals i una xarxa de relacions humanes.
- El neoconfucianisme és l'expressió més elevada de la cultura xinesa.
- La cultura xinesa és ben viva; ho evidencia la consciència de tothom que, en l'actualitat, en reconeix l'existència.
- Una font d'idees equivocades sobre la tradició xinesa és la interpretació errònia d'una de les seves característiques bàsiques: la indiferenciació entre religió, política i moral. En aquesta indiferenciació hi ha elements que assenyalen la idea de transcendència en el pensament confucianista.
- Alguns temes crucials sobre la cultura xinesa tenen importància mundial. Així, la comprensió correcta de la cultura xinesa és cabdal per al futur de la humanitat.
- La cultura xinesa s'ha de rejuvenir i demostrar que la seva il·limitada vitalitat també pot aportar saviesa universal per superar les deficiències fonamentals de la cultura occidental.
- La tradició confucianista és la més oberta, inclusiva i creativa; per tant, és el millor vehicle amb què la humanitat podrà viatjar cap al futur. Pot contribuir decisivament a l'harmonia del món i a assolir la coexistència de totes les cultures i nacions.
- Rebuig del paradigma positivista que planteja la modernitat occidentalitzada. La cultura xinesa, però, adoptarà de l'occidental tot allò que li sigui útil i no entri en contradicció amb la cultura pròpia.
- La cultura xinesa va ser un sistema unitari fins a mitjan segle XIX. A diferència de la cultura occidental, a la cultura xinesa, la filosofia, la ciència, la religió, el pensament polític, el dret i els principis morals, tot deriva d'una font única —el llinatge cultural ortodox o *daotong*.

- La cultura xinesa ha estat mal compresa per la sinologia occidental: ha ignorat el neoconfucianisme, l'ha considerat un objecte arqueològic i no ha comprès la seva autèntica naturalesa. —L'èxit de la recerca rau en la comprensió objectiva en un estat d'ànim de respecte envers l'objecte d'estudi.

*La vida espiritual: l'esperit ètic i religions xinès*

- L'autèntica comprensió de la cultura xinesa ha de començar per la comprensió de la seva vida espiritual.
- L'investigador no pot separar el sentiment de l'intel·lecte; fer-ho vol dir ignorar que la cultura s'ha de diferenciar dels mers fenòmens externs, i no copsar els elements de la vida espiritual.
- Tot i que la cultura xinesa posa l'èmfasi en la moral i no en la religió, els principis morals xinesos no són mers instruments de regulació de les relacions humanes amb l'objectiu de mantenir l'ordre social i polític, mancats de sentiments religiosos per al control de la vida espiritual de l'individu.
- La religió a la Xina està barrejada amb preceptes polítics i morals. En l'humanisme xinès, el concepte de “la unitat del cel i l'home” —cap al qual va evolucionar la fe del antics xinesos— es pot interpretar com que la natura i la naturalesa humana estan en total harmonia.
- La religiositat del confucianisme no es canalitza a través de rituals de culte institucionalitzats, sinó a través de la realització del “camí del cel” en la vida humana.
- El conreu personal adquireix un significat religiós perquè l'exercici moral es fa amb el propòsit de construir el jo moral transcendent i obeint la voluntat del cel. Per al confucianisme, cada persona pot assolir l'excel·lència moral a través de l'autoconreu continuat.
- Els temes importants de l'ètica confucianista són: la naturalesa humana i la seva realització, el paper de l'educació tradicional, l'autoconreu, l'atenció interpersonal, els valors de la família, el govern benèvol, els sentiments morals i el raonament moral.



- L'individu, com a subjecte moral autònom, ha d'exigir ser també subjecte polític, subjecte cognitiu i subjecte tecnològic per tal de participar en els afers polítics, els estudis científics i els avenços tecnològics. Tot plegat és necessari per a la realització de l'objectiu confucianista de perfeccionar la moral de l'individu i de la societat, de la pau mundial, etc.

*La filosofia: el racionalisme xinès, i la doctrina de la ment i la naturalesa humana*

- El nucli de la vida espiritual de la nació xinesa és en la filosofia del poble xinès. Això vol dir que, si es vol comprendre la vida espiritual de la cultura xinesa, cal començar per la filosofia.
- Per apreciar la cultura xinesa s'ha de cercar la seva vitalitat en el nucli filosòfic; igualment, per entendre la filosofia xinesa, cal tenir el compte la seva importància cultural.
- Tota la filosofia confucianista es construeix sobre la base del concepte de naturalesa humana; un bé que el cel —noïmen més enllà dels fenòmens, que transcendeix el món natural i la societat humana— ha suscitat dins l'ésser humà: la naturalesa humana i la celestial són tot u.
- El racionalisme xinès s'identifica amb la neoconfucianista doctrina de “la ment moral i la raó moral” o de “la ment i la naturalesa humana” (*xinxing zhi xue*) —transmesa de Confuci i Menci als pensadors Song-Ming com de “la ment transcendental”—, la qual és el nucli de la saviesa, inclou una metafísica i és la base de la conducta moral, individual i col·lectiva, a la vida quotidiana.
- La doctrina de la ment i la naturalesa humana és l'essència del pensament xinès i el fonament de la moral humana. Aquesta doctrina, la qual sosté la bondat essencial de la naturalesa humana, té una confiança fonamental en els éssers humans i permet als xinesos esdevenir subjectes morals autònoms en termes de conscienciació i lliure albir.
- El racionalisme xinès és l'instrument ideològic que uneix la vida interna de l'home amb l'univers. A través de la doctrina de la ment moral i la raó

moral totes les accions externes de l'home estan encaminades a acomplir les activitats espirituals internes.

- El racionalisme xinès no permet determinar l'actitud i les obligacions morals de l'individu a partir de l'estudi objectiu; un mètode, aquest, que es pot aplicar a la natura, a la societat i, fins i tot, a déu, però no al *xinxing* — només comprensible per la pràctica personal.
- El desig de perpetuar la vida respon al concepte de la ment transcendental, el qual s'explica per la idea xinesa de la immensitat de la ment humana que pot recular al passat i projectar-se en el futur milers de generacions.
- Atès que el racionalisme xinès estableix que la ment és il·limitada, el confucianisme admet els elements culturals forans acceptables per a la ment transcendental.
- La magnanimitat de la cultura xinesa —que ha possibilitat una gran tolerància religiosa a la Xina— és l'arrel de la seva longevitat.

#### *La ciència i la democràcia*

- Un coneixement ampli i sòlid dels ideals del confucianisme, com ara el *ren* i el *neisheng waiwang*, predisposaria els xinesos a acceptar la ciència i la democràcia occidentals. L'establiment d'un estat democràtic és fidel a l'esperit del *ren* i la democràcia és l'antídot més efectiu contra el despotisme de la tradició política xinesa i el màxim assoliment de l'esperit de servei públic.
- L'adopció dels millors elements d'altres civilitzacions pot perfeccionar la cultura xinesa: cobrir la mancança d'un sistema filosòfic i religiós independent i eixamplar el seu domini ideològic.
- La cultura xinesa ha de desenvolupar un ideal cultural que permeti a l'individu realitzar-se no només com a subjecte moral —cosa que fa a través del racionalisme—, sinó també com a subjecte polític, epistemològic i tecnològic. Això vol dir assimilar les genuïnes contribucions occidentals a la cultura que són la democràcia i la ciència.

- Que a la cultura xinesa històrica li hagi mancat un sistema democràtic, l'estudi científic i la capacitat tecnològica occidentals no vol dir que en el seu ideal no existeixi el concepte de democràcia o que sigui anticientífica. Porta la llavor de la democràcia en la idea de la igualtat dels homes i que el món és de tothom.
- Juntament amb els principis morals i la seva pràctica, la cultura xinesa ha de crear un àmbit acadèmic purament teòric i independent per a la ciència, ja que la funció superior de l'home és assolir l'harmonia entre la moral i l'intel·lecte.
- De la mateixa manera que a la cultura xinesa hi ha la llavor del pensament democràtic, a l'evolució de la política xinesa hi ha l'aspiració democràtica.
- La font original de la ideologia democràtica xinesa és en la idea confucianista que "l'imperi pertany a tot el poble i ha de preservar amb imparcialitat els interessos comuns".
- La raó principal per la democratització de la Xina contemporània és eliminar la contradicció essencial entre l'esperit moral de la cultura xinesa i l'absolutisme aplicant el constitucionalisme democràtic que afirma que tots els ciutadans són iguals com a titulars del sistema polític.

### *La política xinesa moderna*

- Un savi confucianista ha d'anar més enllà del conreu de les seves capacitats espirituals i morals innates; ha de participar activament en un món exterior, per als problemes del qual el confucianisme, històricament, no ha estat capaç de desenvolupar una tradició intel·lectual prou qualificada.
- Els valors de la cultura xinesa exigeixen la democràcia constitucional.
- El comunisme té poc futur com a motor de les institucions polítiques i culturals xineses perquè es va implantar a la Xina sobre les aspiracions democràtiques i el sentiment nacionalista del poble xinès i no sobre la ideologia marxista leninista.
- El marxisme leninisme serà finalment rebutjat pel conjunt del poble xinès perquè viola el concepte de "ment moral i raó moral"; només reconeix una

naturalesa humana abocada a la lluita de classes i, amb la dictadura del proletariat, vulnera tots els drets humans individuals.

- La ideologia marxista leninista que ara governa la Xina, difícilment pot ser acceptada per la gran majoria d'un poble que ha heretat i valora el llegat moral i cultural del confucianisme, el qual promou els drets humans i la raó.
- L'esperit de protesta política de la cultura xinesa i una moral que prioritza les necessitats i els interessos de la gent són essencialment contradictoris amb l'absolutisme.
- La cultura xinesa té potencial per desenvolupar institucions i ideologia democràtiques a la Xina. La idea que la saviesa és a l'abast de qualsevol té la implicació democràtica de reconèixer el mateix estatus de dignitat i autonomia moral per a tothom.
- Tot i que l'estat nació és l'únic marc en què es pot realitzar el caràcter nacional de la Xina i articular la individualitat cultural, l'idealisme moral confucianista no permet un compromís incondicional amb el nacionalisme: l'ideal del *ren* obliga a una perspectiva universalista.

#### *La saviesa oriental*

- La cultura occidental ha superat totes les altres cultures tradicionals del món; aquest avenç cultural té valor acadèmic universal, el qual mereix el respecte, l'estudi i la imitació de tots els altres pobles de la terra.
- Els cinc recursos de la saviesa xinesa que Occident hauria d'aprendre són: (1) la saviesa de trobar satisfacció en l'*statu quo*, sense cercar constantment el canvi i el progrés; (2) la saviesa completa i espiritualitzada, prou flexible per canviar l'abstracte d'acord amb l'específic i que resulta del desenvolupament lliure de l'esperit; (3) la saviesa del sentiment de compassió, o l'intercanvi natural d'autèntica simpatia i solidaritat entre éssers humans; (4) la saviesa que sap perpetuar la cultura, ja que troba, a través de la ment transcendental que vincula passat i present, les fonts còsmiques

inesgotables per a la vida cultural; (5) la saviesa d'unir la humanitat en una gran família de nacions per assolir la fraternitat mundial.



## Conclusions

Les conclusions d'aquest treball d'investigació deriven, naturalment, de la validació de les hipòtesis formulades prèviament.

Recordem la hipòtesi principal (H): El discurs nou confucianista, construït a partir de la dècada de 1920, com la expressió més important que és del confucianisme contemporani, té la voluntat de participar en tots els àmbits intel·lectuals i socials amb l'objectiu que la seva influència sigui determinant a la Xina i el món del segle XXI.

Al capítol I, al voltant del context intel·lectual contemporani, s'han plantejat tres hipòtesis específiques sobre el confucianisme.

(h1) El ressorgiment del confucianisme és un dels elements importants del nou discurs intel·lectual de la Xina postmaoista.

En el marc general de pensament de la Xina postmaoista, i fruit del procés de reforma i obertura que s'inicia el 1978, sorgeix un nou discurs intel·lectual compost en la diversitat que deixa enrere l'uniformisme ideològic de l'etapa maoista. De l'anàlisi de diferents taxonomies ideològiques que hem dut a terme en aquest treball s'evidencia que la renaixença de la filosofia xinesa tradicional i l'emergència d'un nou conservadorisme han estat corrents imprescindibles en el desenvolupament intel·lectual postmaoista; així mateix, de la mateixa anàlisi es desprèn clarament que la revitalització del pensament confucianista i el debat sobre la construcció cultural de la Xina són dos elements cabdals d'aquest nou discurs intel·lectual. A més a més, el discurs

confucianista és també perfectament identificable en la tendència a la hibridació de diferents corrents intel·lectuals que s'observa a partir de 1989; una tendència que concep la modernitat com a amalgama de components del liberalisme, el conservadorisme, el nacionalisme, el socialisme i les teories postmodernes.

(h2) El confucianisme contemporani és, sobretot, producte del nou context de la filosofia xinesa contemporània.

Analitza l'estructura, l'evolució i les característiques essencials de la filosofia xinesa contemporània, s'ha fet evident que és en el context d'aquesta filosofia que cal situar el ressorgiment contemporani del confucianisme. L'evolució de la filosofia xinesa contemporània ha estat marcada per l'esforç per superar les contradiccions tradicionals entre el paradigma filosòfic occidental —lògic i científic— i el paradigma xinès —d'unitat orgànica substància-funció—. En el marc d'aquest esforç, la filosofia xinesa ha cercat també la superació de la feblesa interna del confucianisme com a filosofia i ha posat de manifest una versió moderna del paradigma xinès de la comprensió de la realitat. Així, doncs, el confucianisme contemporani, el qual s'ha consolidat per a molts intel·lectuals xinesos com a paradigma moral i metafísic, es caracteritza per la reinterpretació de les filosofies xinesa i occidental, la qual ha orientat una evolució vers la síntesi de les seves cultures. Tot aquest esforç ha suposat un aprofundiment en la filosofia pròpia que ha dotat la cultura xinesa de major independència en el context del món globalitzat, alhora que posa en relleu l'estreta vinculació intel·lectual del ressorgiment del confucianisme amb el nou context de la filosofia xinesa contemporània.

(h3) La categorització acadèmica del confucianisme contemporani reflecteix la diversitat de les concepcions filosòfiques i ideològiques que integren el món intel·lectual xinès contemporani.



A la Xina del segle XXI, les perspectives sobre el confucianisme dins el món intel·lectual palesen la diversitat de les concepcions filosòfiques i, fins i tot, de l'espectre ideològic xinès. Aquesta diversitat va des de la voluntat d'establir el confucianisme com a religió nacional i vincular-lo novament a la política —confucianisme de caire polític—, els corrents liberals i marxistes que, alhora, valoren i critiquen alguns dels seus postulats —confucianisme de caire sobretot acadèmic—, els defensors de recuperar-lo per desenvolupar-ne les idees —confucianisme ortodox—, i fins a les postures absolutament contràries, les quals consideren el confucianisme un discurs del tot regressiu. Les categories actualment identificables del confucianisme contemporani —nou confucianisme, nou nou confucianisme, postnou confucianisme i confucianisme de Boston—, això no obstant, s'han de considerar perspectives o evolucions del corrent principal que denominem nou confucianisme o el confucianisme ortodox.

Al capítol II s'ha plantejat una subhipòtesi relativa als espais discursius del confucianisme contemporani.

(h4) La presència del confucianisme contemporani en espais discursius significatius com la filosofia, la religió, la política, l'economia i el nacionalisme mostra la seva voluntat d'influència global.

Hem identificat i delimitat com a espais discursius importants i significatius en què s'expressa el confucianisme contemporani: el de la creença religiosa i pensament filosòfic —l'espai tradicional de l'humanisme confucianista en què conflueixen, a través de conceptes com ara *rujiao*, *rujia* i *ruxue*, l'espiritualitat i la racionalitat de manera indiferenciada—; el de la política i poder polític —arran dels processos reformistes i de transició política, cada vegada més observat i analitzat, i amb evident participació del règim de la RPX en la recuperació de la filosofia tradicional i el confucianisme—; el dels valors del desenvolupament econòmic —on sota l'etiqueta de capitalisme confucianista

s'ha revifat el confucianisme en vincular aquest amb el creixement econòmic i capgirar la tesi weberiana de la inviabilitat del capitalisme en societats d'ètica confucianista—, i el del nou nacionalisme i el nacionalisme cultural —en què el confucianisme ha evolucionat de nucli de la cultura xinesa a nucli de la identitat cultural de la nació xinesa—, on s'apleguen tots els elements que conformen la identitat sínica. S'ha demostrat la presència del confucianisme en tots ells, i també un poder d'influència que deriva, d'una banda, de les característiques pròpies dels espais discursius —els seus elements són comuns o intercanviables a tots els espais, i les relacions que estableixen propicien sinergies intel·lectuals que generen nous espais— i, d'altra banda, de la ferma voluntat del confucianisme actual de situar el seu discurs a tots els fòrums intel·lectuals del món.

Al capítol III, en abordar ja directament la construcció del discurs del nou confucianisme, hem plantejat tres subhipòtesis.

(h5) En el terme *nou confucianisme*, entès en un sentit ampli, conflueixen els principis i els objectius generals del moviment confucianista contemporani.

El concepte de nou confucianisme es sinònim de tercera època d'humanisme confucianista, el missatge del qual, en una evolució molt creativa del confucianisme, transcendeix les fronteres lingüístiques del xinès i dialoga amb qualsevol pensament, cultura i religió, ja que el seu discurs està incardinat en tots els àmbits de pensament i participa en tots els debats intel·lectuals del món contemporani (h4). El terme *nou confucianisme* —traducció convencional en l'àmbit acadèmic occidental de *xiandai/dangdai xin ruxue/rujia*—, en un sentit ampli —no en el sentit més ampli, referit a qualsevol pensador que no ha estat hostil amb el confucianisme— que comprèn el pensament filosòfic vinculat amb la cosmovisió confucianista i inclou els pensadors que, dividits convencionalment en generacions, hi han fet aportacions noves, representa

l'ortodòxia dels principis i objectius generals del moviment confucianista contemporani —sintetitzats en la sinopsi crítica conclusiva dels principis filosòfics i ideològics fonamentals del discurs nou confucianista.

(h6) El nou confucianisme no es consolida fins a la dècada de 1980, però forma part del procés de construcció del discurs del confucianisme contemporani iniciat a la Xina a la dècada de 1920.

Les aportacions filosòfiques i ideològiques de tres generacions de pensadors nous confucianistes permeten analitzar la gènesi i resseguir l'evolució del discurs del moviment confucianista contemporani. La construcció d'aquest discurs comença amb les primeres aportacions de pensadors que reaccionen contra les idees majoritàries, contràries a la tradició, del moviment del Quatre de Maig de 1919. Així, el moviment nou confucianista neix a la dècada de 1920; a la dècada de 1930 —la primera generació— troba una resposta madura i sistemàtica a la filosofia occidental des de la perspectiva de la tradició filosòfica xinesa; a partir de la dècada de 1960 —la segona generació— integra gradualment el nou confucianisme en el corrent principal de la filosofia xinesa; de la dècada de 1980 ençà —la tercera generació—, s'identifica amb tota claredat un moviment que té l'objectiu de modernitzar la cultura i la societat xineses sobre la base d'un sistema de valors confucianista, si bé assimila sense complexos el coneixement occidental. Una quarta generació de pensadors, identificable a partir de mitjan dècada de 1990, afegeix perspectives molt diverses al discurs nou confucianista per al segle XXI, amb un èmfasi molt superior a les generacions anteriors sobre el vessant polític del confucianisme.

(h7) Els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme són fruit de les aportacions de pensadors d'orientacions molt diverses, però que comparteixen l'objectiu de recuperar el pensament confucianista a la Xina i oferir-lo com a alternativa cultural a tot el món.

L'elaboració de diferents sinopsis a partir de les aportacions de les quatre generacions de pensadors nous confucianistes reflecteix l'amplitud filosòfica i ideològica del moviment nou confucianista, però sobretot mostra que, tot i la seva evolució conceptual, el discurs del nou confucianisme té uns components que li donen cohesió històrica i solidesa com a moviment. Concretament, el convenciment que el confucianisme és el nucli de la cultura xinesa; que la recreació d'un sistema de valors s'ha de basar en l'ideal moral del neoconfucianisme Song-Ming; que el sentit de l'espiritualitat rau en el jo moral; que l'univers està constituït per física i metafísica, dos àmbits que només es vinculen mitjançant l'activitat de la consciència moral, i que la construcció d'una cultura global s'ha de fundar en un confucianisme que hagi assimilat la cultura occidental.

Finalment, al capítol IV, on s'ha analitzat el discurs del *Manifest per la cultura xinesa*, s'han plantejat les dues darreres subhipòtesis de la investigació.

(h8) L'anàlisi d'un text fonamental del confucianisme contemporani com és el *Manifest per la cultura xinesa* proporciona un exemple categòric de la construcció del discurs nou confucianista.

Que de la sinopsi feta exclusivament a partir del text del *Manifest* sigui possible elaborar una sinopsi dels principis del nou confucianisme, com és el cas, demostra que el *Manifest per la cultura xinesa* conté, almenys, l'estructura bàsica del pensament filosòfic nou confucianista; per tant, no hi ha dubte que es tracta d'un text fonamental i original en la construcció del discurs nou confucianista.

A més a més, la nostra investigació ha descobert que la primera versió en llengua anglesa del text del *Manifest* és va publicar l'any 1962; és a dir, quatre anys després de la versió xinesa. Recordem que el autors havien previst inicialment que la primera versió fos en anglès, ja que els seus desti-

nataris eren, especialment, els acadèmics occidentals. Finalment, hi va haver un gir molt interessant en l'objectiu de la declaració: els xinesos, abans que els occidentals, havien de ser els que reflexionessin sobre les qüestions que plantejava un *Manifest per la cultura xinesa*. Així, doncs, Occident trigaria encara quatre anys a tenir la possibilitat de conèixer els errors de perspectiva que, a parer dels signants del text, tenia sobre la cultura xinesa, així com els punts de la cultura xinesa que ajudarien a superar les mancances de la cultura occidental.

(h9) Una sinopsi crítica de les aportacions dels nous confucianistes més importants i del contingut del *Manifest per la cultura xinesa* permet sintetitzar els principis filosòfics i ideològics fonamentals del moviment del nou confucianisme.

Demostrem aquesta hipòtesi bo i oferint la sinopsi crítica conclusiva dels principis filosòfics i ideològics fonamentals del discurs nou confucianista. Recuperem uns quants punts sobre el nou confucianisme establerts anteriorment que poden ajudar a recapitular algunes premisses que justificarien el perquè d'aquesta sinopsi conclusiva.

(a) La distinció entre “confucianisme dels segles XX i XXI” i “nou confucianisme” és intranscendent; si més no, si s'admet el poder transformador d'una tercera època confucianista. (b) Tot i optar per la denominació “nou confucianisme” en lloc de “neoconfucianisme contemporani”, assumim la idea de Liu Shuxian que els nous confucianistes són continuadors de tots els pensadors que, des dels neoconfucianistes Song, han acceptat la tasca de modernitzar la línia principal del confucianisme. (c) Els nous confucianistes s'identifiquen —tal com diu Fang Keli— pel seu treball a favor de la recuperació del confucianisme com a nucli de la cultura xinesa, la filosofia i l'estil del qual s'han d'heretar per, modernitzat amb l'assumpció de les filosofies occidentals, assegurar-li un paper important en el futur. (d) Són pensadors del moviment nou confucianista —segons classificacions d'Umberto Bresciani

i de Yu Yingshi, per exemple—: en “el sentit més ampli”, qualsevol defensor dels valors confucianistes; en “un sentit més restringit”, els que han fer aportacions noves al pensament filosòfic confucianista, i, en “el sentit més restringit”, els integrants de l’escola de Xiong Shili.<sup>1</sup>

Sintetitzar els principis que conformarien la ideologia del moviment nou confucianista implica afrontar un nombre considerable de dificultats —algunes de les quals es desprenen dels punts anteriors—. Sens dubte, això fa que sigui poc freqüent aquest tipus de síntesis o sinopsis completes; sovintegen més aviat les descripcions parcials i sectorials, a partir de les quals es poden extrapolar principis generals.<sup>2</sup>

Malgrat que els enunciats que expressen els principis filosòfics i ideològics del nou confucianisme s’han agrupat per àmbits, cal advertir que l’enorme interrelació i el solapament que hi ha entre els diferents àmbits fan que la classificació sigui relativa.

### *Filosofia*

- El confucianisme, o racionalisme xinès, és l’eix i l’ortodòxia de la cultura xinesa.

1. Al respecte, Charlotte Furth (“Modern Chinese Conservatism”, 37n19) diu: “Tècnicament, el terme “nou confucianista” (*xin rujia*) es reserva per als metafísics confucianistes moderns més subjectivistes com Xiong Shili o Mou Zongsan, en oposició al metafísic objectivista Feng Youlan. Fa l’efecte, però, que les relativament complexes diferències filosòfiques entre aquests pensadors no priva de considerar-los un grup; d’aquí ve que faci servir ‘nou confucianisme’ com a terme genèric per al moviment”. V. supra III.1, la definició de nou confucianisme.

2. És el cas, per exemple, dels ítems que assenyala Du Weiming (“Confucian Way”, 297–99) per definir el que anomena “la forma de vida confucianista”. Apel·lant a l’anomenada *hipòtesi confucianista* —segons la qual, el paper de la cultura és imprescindible per entendre la dinàmica econòmica de l’Àsia Oriental—, Du defineix la comunitat imaginària confucianista a partir d’alguns aspectes de l’economia política que la diferenciarien de l’Occident modern: (a) la confiança fonamental en la perfectibilitat de la condició humana a través de l’autoconreu personal com un acte col·lectiu; (b) l’èmfasi en la pròpia independència posa en relleu la necessitat i la conveniència de fer-se un lloc dins la xarxa de relacions humanes; (c) la cohesió familiar és l’aglutinant de la solidaritat social orgànica; (d) el compromís amb l’educació va més enllà de la seva utilitat en l’economia moderna i s’articula a “religió civil”; (e) el sentit del deure i no l’exigència de drets caracteritza, sobretot, l’ètica social confucianista; (f) el lideratge exemplar del govern i de l’elit política és tan important com el mercat per millorar la productivitat econòmica; (g) el compromís del confucianista en l’autoconreu, la cohesió familiar, l’estabilitat social, l’ordre polític i la pau mundial recolzen en una visió antropocòsmica que considera sagrat el món secular.

- El nou confucianisme és la versió dialècticament renovada de la filosofia confucianista, la qual amalgama el coneixement xinès i l'occidental.
- La filosofia fonamental del nou confucianisme és el neoconfucianisme, l'essència del qual és la doctrina de la ment i la naturalesa humana —o de la ment moral i la raó moral.
- La doctrina de la ment i la naturalesa humana és el nucli de la saviesa del pensament xinès i el fonament de la moral humana. Permet a l'ésser humà esdevenir subjecte moral autònom en termes de conscienciació i lliure albir, i és l'instrument ideològic que uneix la seva vida interna amb l'univers.
- La filosofia confucianista es construeix sobre la base del concepte de naturalesa humana; un bé que el cel ha suscitat dins l'ésser humà. La naturalesa humana i la del cel són tot u.
- La filosofia de l'harmonia integral és l'alternativa al pensament occidental basat en elements en confrontació.

### *Metafísica*

- La metafísica és la base d'una autèntica filosofia de la vida. Hi ha un principi ontològic creatiu que regeix l'univers, sense el qual res no existiria.
- Vitalisme immanentista. Totes les coses són vida, entenent per vida l'activitat de la consciència humana, la qual és una categoria filosòfica —el *dao*, el principi, el cel—, no científica.
- Hi ha una racionalitat metafísica transcendent i una racionalitat empírica de la vida quotidiana, la qual està fonamentada en la primera. Cal que les dues s'uneixin perquè el confucianisme recuperi el seu caràcter moral pràctic que unifica coneixement i acció.

### *Epistemologia*

- El coneixement del principi ontològic només es pot assolir per mitjà de la pràctica de la profunditat de la raó, inherent a l'ésser humà —no per la inferència lògica ni per la generalització empírica.

- En l'ideal confucianista “un principi, moltes manifestacions” cal posar l'èmfasi en la diversitat de manifestacions del principi, ja que es tracta d'encaixar el monisme tradicional amb el pluralisme modern.
- Tot i donar prioritat a la ment moral, no s'ha de negar el valor substancial de l'intel·lecte en el coneixement del món fenomenològic. Sobre la base de l'ontologia tradicional xinesa —que deriva del *Llibre dels canvis*—, cal avançar en una ontologia empírica.
- L'epistemologia va sempre unida a l'ètica perquè la font del coneixement és sempre la consciència ètica, la qual s'obre i esdevé ment cognitiva.

### *Cosmologia*

- La funció del principi ontològic creatiu es manifesta en el procés de formació del món natural. L'ésser humà és un producte únic d'aquest procés evolutiu.
- Visió antropocòsmica —l'ésser humà en harmonia amb tot el que l'envolta— que considera sagrat el món secular.

### *Axiologia*

- Tots els valors intrínsecs als éssers humans provenen d'una font comuna —si no fos així, serien relatius i arbitraris.
- Els valors transcendents són el fonament de la identitat cultural; quan es trasbalsen, es produeix l'alienació humana.
- Cal reconstruir el sistema de valors confucianista, el qual ha de ser el motor del desenvolupament social, cultural i polític de la Xina, i suscitar una tercera època del confucianisme.
- Als ideals de la cultura humana de pau, estabilitat, democràcia i llibertat, la cultura xinesa hi aporta els dos primers.
- Cal harmonitzar els valors tradicionals i els contemporanis, i eixamplar l'horitzó xinès amb nous desenvolupaments de la tradició intel·lectual i política per assimilar la ciència i la democràcia occidentals —valors universals que cada cultura ha de desplegar sense renunciar als seus.



*Ètica*

- L'èsser humà està dotat per naturalesa de la profunditat de la raó, per això ha de maldar per esdevenir un ésser moral i creatiu.
- El jo moral, font del comportament ètic individual, és el motor de la transformació creativa.
- El pensament ètic ideal mira d'harmonitzar l'ètica confucianista del jo moral i la idea ètica occidental del lliure albir.
- El perfeccionament de la condició humana s'assoleix a través de l'autoconreu personal com a acte col·lectiu. Així, l'ètica social confucianista és caracteritzada més pel sentit del deure que per l'exigència de drets.
- L'individu, com a subjecte moral autònom, ha d'exigir ser també subjecte polític, subjecte cognitiu i subjecte tecnològic per assolir l'objectiu confucianista de perfeccionar la moral de l'individu i de la societat.
- La doctrina confucianista de la consciència moral innata és l'alternativa ètica als corrents de pensament occidentals, i la més adequada a la cultura plural del món postmodern.

*Cultura*

- La cultura xinesa és singular i prové d'una arrel única.
- L'adopció d'elements d'altres civilitzacions pot perfeccionar la cultura xinesa i eixamplar el seu domini ideològic. L'ideal cultural resultant permetrà a l'individu realitzar-se no només com a subjecte moral, sinó també com a subjecte polític, epistemològic i tecnològic.
- La il·limitada vitalitat de la cultura xinesa pot aportar saviesa universal a tot el món. La tradició confucianista, oberta, inclusiva i creativa, contribuirà a l'harmonia i coexistència de totes les cultures i nacions.
- Els gustos comuns no han de dominar les vides de la gent; cal promoure i estimular aspiracions culturals més sofisticades.

*Espiritualitat i religiositat*

- L'autèntica comprensió de la cultura xinesa comença per la comprensió de la seva vida espiritual, el nucli de la qual és en la seva filosofia.
- La fe xinesa va evolucionar cap al concepte de “la unitat del cel i l’home”; és a dir, l’harmonia total entre la natura i la naturalesa humana. Així, la religiositat del confucianisme es canalitza a través de la realització del “camí del cel” en la vida humana.
- En la indiferenciació entre religió, política i moral, característica de la cultura xinesa, hi ha elements que assenyalen la idea de transcendència en el pensament confucianista. Els principis morals xinesos estan impregnats de sentiments religiosos.
- El conreu personal adquireix un significat religiós perquè la pràctica moral té el propòsit de construir el jo moral transcendent.
- La tolerància religiosa és una de les causes de la longevitat de la cultura xinesa.

*Ciència*

- La cultura xinesa ha de crear un camp acadèmic purament teòric i independent per a la ciència. Cal conèixer en profunditat la ciència i la tecnologia occidentals, sense ignorar la tradició xinesa en aquest àmbit.
- La ciència és útil en l'àmbit material i físic, però no té cap valor en l'àmbit espiritual i metafísic. Per tant, cal rebutjar el cientisme —concepció que valida els mètodes científics en tots els àmbits de la vida intel·lectual i moral.

*Política*

- L'ordre social ha de ser producte de la raó i no de la força, en base a la doctrina política que combina el govern per la virtut i l'imperi de la llei.
- En la cultura xinesa hi ha la llavor del pensament democràtic, i en l'evolució de la política xinesa, l'aspiració democràtica.

- La idea que la saviesa és a l'abast de qualsevol, implica la democratització de la dignitat i el reconeixement de l'autonomia moral per a tothom.
- Els ideals del confucianisme només s'acompleixen amb plenitud en una societat democràtica. Una democràcia confucianista ha d'harmonitzar el desenvolupament econòmic, la llibertat individual, la justícia social i la democràcia política.
- El confucianisme polític, sustentat en la moral confucianista, encarna la voluntat històrica i el sistema de racionalitat, pràctica i crítica polítiques.
- La dialèctica de l'harmonització, en contraposició a la dialèctica del conflicte, ha de ser el mètode per crear un model nou. Per tant, cal oposar-se radicalment al materialisme dialèctic del marxisme.
- Amb major compromís polític i social es pot defensar un paper referent per al confucianisme en el món globalitzat.
- L'estat nació és l'únic marc en què es pot realitzar el caràcter nacional de la Xina i articular la individualitat cultural. Això no obstant, la moral confucianista no permet un compromís incondicional amb el nacionalisme: l'ideal del *ren* implica una perspectiva universalista.
- El confucianisme és una font de legitimació política a la Xina.

### *Psicologia*

- La psicologia occidental no esgota el camp d'estudi de la psicologia; hi ha espai per a una psicologia que estudiï l'ésser humà dotat de la capacitat de comprendre el principi ontològic creatiu i el procés transformador dels savis des d'un punt de vista espiritual.

### *Sociologia*

- L'ésser humà no és només una part indestruable de la natura, és també una part indestruable de la societat; per això és necessari salvaguardar les estructures socials bàsiques.
- La família, aglutinant de la solidaritat social orgànica, és el fonament de l'estabilitat social i l'ordre polític.

*Ensenyament*

- L'ensenyament ha d'equilibrar els àmbits humanístic i científic en els seus plans d'estudis, atès que els seus objectius són formar la personalitat i proporcionar coneixements pràctics.

*Economia*

- L'objectiu a la vida no ha de ser l'acumulació infinita de riquesa.
- La Xina, com a potència emergent, ha d'eixamplar el marc de referència de la modernització per superar la idea de desenvolupament definit només en termes de riquesa i poder.
- El govern ha d'assumir la responsabilitat d'assegurar el benestar del conjunt de la societat.

*Drets humans*

- Les virtuts confucianistes són susceptibles de ser transformades en drets humans per desenvolupar la moral humana i la consciència de participació en els afers públics.
- La llibertat d'expressió es justifica per la impossibilitat de determinar a priori quines són les manifestacions —del principi— més adequades a les necessitats canviants de la realitat.

*Medi ambient*

- La dimensió ecològica del confucianisme —derivada de la doctrina de “la unitat del cel i l'home”— és indestriable de l'ètica de l'humanisme confucianista i del procés de modernització de la Xina.
- La tradició humanística xinesa de les virtuts i la tradició racionalista occidental dels drets humans poden crear, conjuntament, un ordre social estable i respectuós amb el medi ambient.

Finalment, creiem que queda validada la hipòtesi principal de la recerca, segons la qual, el discurs nou confucianista, construït a partir de la dècada de

1920, com la expressió més important que és del confucianisme contemporani, té la voluntat de participar en tots els àmbits intel·lectuals i socials amb l'objectiu que la seva influència sigui determinant a la Xina i el món del segle XXI.

### **Comentaris sobre investigacions futures**

Segons que explicàvem a la introducció, aquest treball pot haver estat el pas previ a una futura investigació comparativa de diferents discursos. Posem per cas, el del nou confucianisme i el del socialisme amb característiques xineses, amb l'objectiu d'identificar les eventuais empremtes del primer en el segon.

Pot semblar ingenu parlar, posem per cas, d'harmonia en un context en què un desenvolupament econòmic descompensat fa que les relacions socials siguin cada vegada més tenses per les diferències creixents que genera. Això no obstant, és important ressaltar que molts conceptes propis de la cultura xinesa que han sortit en aquest treball no són conjunturals en el context d'aquesta cultura, i que no és en absolut irrellevant mostrar i explicar quins són els corrents que subjauen en els processos a mitjà i llarg termini. Que el PCX hagi situat el concepte de *societat harmònica* com un dels punts clau del seu projecte polític, a banda d'altres consideracions que sí que podrien ben ser de caire conjuntural, és un reconeixement i un recordatori que l'harmonia és part essencial de la cultura xinesa. Aquest gest converteix el PCX en canal de transmissió del pensament tradicional xinès, en subtil rivalitat, en aquests moments, amb el nou confucianisme. Per tant, és cabdal seguir de prop i analitzar l'evolució dels elements del pensament tradicional xinès en l'actual procés de transició de la societat xinesa.



## GLOSSARI IDEOLÒGIC

**chukou zhuan neixiao** 出口轉內銷 → “exportar primer per importar després”.

Teoria que formula Du Weiming com a estratègia encaminada a fer renéixer el confucianisme a la Xina, segons la qual aquest renaixement difícilment es produirà sense un viatge cap a Occident del discurs confucianista que li doni credibilitat a nivell internacional.

**dao** 道 → “camí”, “raó”, “doctrina”, i també “dir”. En els textos confucianistes té el sentit de la conducta humana que segueix la moral, és a dir, “la via de l’home”. Per a Zhu Xi, el *dao* també es refereix al coneixement ortodox d’una realitat última o absoluta, tal com s’entén a l’escola de Confuci. Ja a la Xina preconfucianista, *dao* designava l’ideal de l’home en les diferents escoles filosòfiques —naturalment, és el concepte fonamental del taoisme i la idea central del *Daodejing* i el *Zhuangzi*.

**dao wenxue** 道問學 → “el camí de l’estudi i la recerca”. Fa referència a l’objecte principal de l’escola del principi, en oposició a *zun dexing* 尊德性 (“acceptar la naturalesa moral”), l’objecte principal de l’escola de la ment. Ambdós conceptes provenen del *Zhongyong*.

**daotong** 道統 → “la tradició ortodoxa” o “la transmissió ininterrompuda del camí” (v. *dao*). És un concepte fonamental del confucianisme, el qual fa referència a la transmissió de la seva ortodòxia: la doctrina de Confuci (s. VI aC) transmesa a Mencí (s. IV aC) a través dels seus deixebles i fins als Han (s. III aC – III), i que, després de segles de declivi, recupera Han Yu (s. VIII), continua amb els neoconfucianistes Song i Ming (s. X–XVII) i se’n reclamen hereus els nous confucianistes (s. XX–XXI). Pel que fa a *tong*, comunament vol dir “interconnexió”, “continuïtat entre dues coses” i “unificat”. Ara bé, al diccionari enciclopèdic *Cihai* (s.v. “統”), com a primera accepció, trobem “El cap del cabdell de seda”.

*Huainanzi*, “Taizuxun”: “La naturalesa del capoll és la seda, però no s’obté la seda si la dona no fa bullir el capoll i n’extreu el cap”. (“丝绪的总束。”《淮南子·泰族训》：“茧之性为丝，然非得工女煮以熟汤而抽其统纪，则不能成丝。”) —“cap”, en el sentit de “fil primer que, cargolat o trenat amb altres, forma el fil de cotó, de llana, d’espart, etc., d’un cabdell, d’una madeixa, d’una corda, etc.” (GDLC, s.v. “cap”)—. Així doncs, el concepte de *daotong* permetria, a més de l’habitual “continuitat del camí”, la traducció etimològica de “fil primordial de la doctrina”.

**daoxue** 道學 → “la doctrina del camí”. Equival a neoconfucianisme (v. *lixue* 1).

**datong shehui** 大同社會 → “la societat de la gran unitat”. *Datong* 大同 (“gran unitat”, “gran harmonia”) fa referència a una comunitat que hauria existit molt abans de l’època de Confuci. La seva descripció prové d’un paràgraf del “Liyun” 禮運 (La transmissió dels ritus); un capítol del *Liji* 禮記 (*Tractat dels ritus*, s. III–II aC) —el *Liji* és una de les quatre recopilacions existents sobre temes rituals de la dinastia Zhou, dos capítols del qual, el “Zhongyong” 中庸 (La doctrina del bell mig) i el “Daxue” 大學 (La gran ensenyança), es van separar del corpus original per formar part, juntament amb el *Luyun* 論語 (*Analectes*) i el *Mengzi* 孟子, dels *Quatre Llibres* canònics del confucianisme—. Això no obstant, la primera referència coneguda a *datong* apareix en un passatge endevinatori del capítol “Hong Fan” 洪範 (El gran projecte) del *Zhoushu* 周書 (*Llibre dels Zhou*), dins del *Shujing* 書經 (*Clàssic dels documents*), compilat durant la dinastia Zhou occidental (s. XI–VIII aC). El passatge en qüestió diu: “Ara, tu consent... la tortuga consent, la milfulles consent, els dignitaris i gentilhomes consenten, la gent comuna consent; és la gran concòrdia”. Inspirada en aquesta utopia confucianista, Kang Youwei concep la seva pròpia utopia, anomenada “un sol món”, i que descriu a la famosa obra, publicada el 1935, *Datong shu* 大同書 —inicialment titulada *Renlei gongli* 人類公理 (Principis universals de la humanitat)—. En la utopia del *datong*, un dels grans temes de l’escola dels Textos Nous del confucianisme de la dinastia Qing, cregueren Xiong Shili i molts altres intel·lectuals de la seva generació, Sun Yat-sen i els líders del GMD i del PCX.



**Gongyang xuapai** 公羊學派 → “escola Gongyang”. El pensament d’aquesta escola representa la tradició del confucianisme polític (*zhengzhi ruxue* 政治儒學), el qual creu, a diferència de l’escola Zeng-Si (v. *xinxing zhi xue*), que la naturalesa humana, malgrat que originalment és bona, subjecta a la influència de les condicions externes, esdevé dolenta; és per això que emfasitza la importància de reformar les institucions humanes per poder superar les mancances de la naturalesa humana i no es preocupa d’assolir la saviesa. La font és el *Comentari de Gongyang* (*Gongyang zhuan* 公羊傳), un dels tres comentaris dels *Annals de primavera i tardor* (*Chunqiu san zhuan* 春秋三傳), publicats durant la dinastia Han però escrits en el període dels estats combatents (s. V–III aC). L’autor és Gongyang Gao, deixeble del deixeble de Confuci, Zi Xia, de l’escola dels Textos Nous (*jinwen xuapai* 今文學派).

**Hanxue** 漢學 → “escola del saber Han”. Aquesta escola de pensament de la dinastia Qing dóna més importància a la filologia que a la filosofia; rivalitza amb l’anomenada l’escola del saber Song (*Songxue* 宋學), la qual posa l’èmfasi en la filosofia, i en concret en el neoconfucianisme de Zhu Xi i de Wang Yangming.

**jiti zhuyi** 機體主義 → “organísmic”. Sistema filosòfic de Fang Dongmei, obert a harmonitzar tota mena de idees, independentment del seu origen.

**li** 理 → “el principi”. És allò immutable. Quan s’associa als principis morals, el principi és la substància i els principis morals (*yi* 義) són la funció. Per a Zhu Xi, *li* és l’existència, la realitat, el principi organitzador del cosmos; ple de veritat i de bondat, és el principi transcendent i normatiu de l’acció moral. El *li* és el concepte oposat i inseparable de *qi*, l’energia material. Així com el *li* és atribut de la naturalesa humana i això n’explica la bondat original, el *qi* és atribut del *xin*, la ment o el cor, el caràcter més físic del qual en suggereix la vinculació als sentiments. Lu Jiuyuan i Wang Yangming, però i a diferència de Zhu Xi, consideren que *xin* i *xing*, la naturalesa, són un, i que el *xin* és ple de *li* i, per tant, de bondat.

**li** 禮 → “ritus”, “convencions socials”. Originalment tenia el sentit religiós de “sacrifici”, però aquest sentit aviat es va ampliar per designar el comportament cerimonial secular i la correcció en el comportament quotidià. El concepte *ritu* és gairebé impossible de traduir adequadament perquè inclou des de les convencions d’etiqueta i les normes morals de comportament fins les lleis i els cos-

tums tradicionals, els valors més elevats i la llei natural. La pràctica ritual ajuda a formar la persona i, alhora, és l'aglutinant social.

**lixue** 理學 → “doctrina del principi”. **1.** En un sentit ampli, *lixue* o *daoxue* és un terme sinònim de neoconfucianisme Song-Ming; és a dir, l'etapa del confucianisme que comença amb Zhou Dunyi (s. XI) i acaba amb Huang Zongxi (s. XVII) i el canvi de paradigma que suposa la pèrdua de la perspectiva transcendent del neoconfucianisme a favor de la perspectiva immanent de l'humanisme o naturalisme Qing. En aquesta accepció de *lixue* s'inclouen les dues escoles principals del període: l'escola *lixue* de Cheng-Zhu o “del principi” i l'escola *xinxue* de Lu-Wang o “de la ment” (v. *xinxue*). Les diferencia la interpretació que cadascuna fa del principi fonamental que “el camí del cel i la naturalesa i el destí humans estan interrelacionats” (*tiandao xingming xiang guantong* 天道性命相貫通), el qual ambdues comparteixen. **2.** En un sentit restringit, *lixue* es refereix concretament a l'escola de Cheng-Zhu (Cheng Hao, Cheng Yi i Zhu Xi), la qual sosté que la natura és el principi i dóna prioritat a la recerca i l'estudi. El seu màxim representant és Zhu Xi —el racionalista neoconfucianista més influent a la Xina, i també al Japó (escola de Zhu Xi o *Shushigaku* 朱子学) i a Corea (*Jujahak* 朱子学)—, el relat del qual sobre l'evolució de la tradició confucianista, en sintetitzar i donar coherència a la complexitat del ressorgiment del pensament de diferents mestres Song del Nord, esdevindria el paradigma de tot el discurs neoconfucianista posterior; en realitat, es tracta d'una resposta a la gran filosofia de les escoles budistes xineses que, alhora, perfila una axiologia cosmològica basada en els clàssics confucianistes pre Han.

**neisheng waiwang** 内聖外王 → “savi per dins, rei per fora”. El *locus classicus* de l'expressió “el camí de la saviesa interior i de la reialesa exterior” és el darrer capítol del *Zhuangzi*, i és adoptada posteriorment com a concepte confucianista. Expressa el model bàsic de l'ideal confucianista de la vida. *Neisheng* (“savi per dins” o “saviesa interior”) es refereix a l'ètica individual, al perfeccionament moral de cada individu o l'objectiu del ple desenvolupament de la bondat interior. Aquesta bondat, al seu torn, es mostrarà a l'exterior en el compliment dels deures morals socials i polítics o *waiwang* (“rei per fora” o “reialesa exterior”), en referència a l'ètica sociopolítica, al perfeccionament moral de la societat en el seu conjunt.

**qi** 氣 → “energia material” o “força material”. El mot prové del *Yijing*. És la força vital que funciona com a força matriu de la qual emergeix tot objecte o esdeveniment, i a la qual tot retorna quan ha completat la seva vida. És la força material superior, el concepte principal del confucianisme original que interconnecta el *dao* i el *qi* 器 —els objectes físics—, és a dir, la metafísica i la física. Zhu Xi considera el *qi* allò concret, material, el principi diferenciador de totes les coses, a les quals dóna vida i que, juntament amb el *li*, el principi, constitueix tots els éssers. Per a Wang Yangming, el *li* i el *qi* no són principis diferents, sinó manifestacions del que és racional i moral (*li*) versus el que és irracional i vital (*qi*) de la naturalesa humana, o de la naturalesa en general.

**ren** 仁 → “humanitat”, “benevolència”. Amb Confuci i Menci feia referència a la virtut moral bàsica que fa autènticament humans els éssers humans. Amb el neoconfucianisme, el terme pren una dimensió metafísica, una connotació còsmica i vigoritzadora que converteix el *ren* en el poder o la virtut que fa que l’home esdevingui u amb el cel i la terra, i que formi part dels processos creatius de l’univers. Wang Yangming l’identifica amb l’Absolut. El *ren* reflecteix la religiositat intrínseca del confucianisme, ja que, en el context del jo moral o del camí del cel, transmet aquesta idea de comunió entre l’home i el cel i de tots els éssers entre ells i amb el cel. Així, *ren* fa referència tant al sentiment d’amor i compassió envers tots els homes, com al flux de vitalitat que emana de cada ésser que ha rebut la seva naturalesa del cel i que genera incessant vida en l’univers.

**rujia san shidai** 儒家三時代 → “les tres èpoques del confucianisme”. L’evolució del confucianisme, segons la teoria formulada per Mou Zongsan i desenvolupada principalment per Du Weiming, hauria transcorregut a través de tres èpoques. (1) L’època del confucianisme clàssic: del període de primaveres i tardors (770–476 aC) fins al final de la dinastia Han oriental (25–220). De Confuci, Menci i Xunzi a Dong Zhongshu; representa l’origen del confucianisme i l’establiment dels principis bàsics del seu pensament. (2) L’època del neoconfucianisme: de la dinastia Song (960–1279) al començament del segle XX. Amb Han Yu (s. VIII) com a precursor, sota la pressió del budisme i el taoisme, Cheng Yi, Zhu Xi i Lu Jiuyuan (s. XI–XII) reinterpreten les ensenyances confucianistes que Wang Yangming (s. XV) sofisticarà. (3) L’època del nou confucianisme: té lloc al

segle XX en un procés encara en marxa. Després de la crítica a la tradició del moviment del Quatre de Maig, pensadors com Xiong Shili, Tang Junyi i Mou Zongsan recuperen el saber neoconfucianista per contrarestar l'impacte de la cultura occidental.

**san gang wu chang** 三綱五常 (o *gangchang* 綱常) → “els tres vincles i les cinc virtuts constants”. El seu origen el trobem al *Cunqiu fanlu* 春秋繁露 de Dong Zhongshu. Els tres vincles (*san gang*) reflecteixen les relacions ètiques del sistema feudal, i són: el monarca guia el súbdit (*junweichen gang* 君為臣綱), el pare guia el fill (*fuweizi gang* 父為子綱) i el marit guia la muller (*fuweifu gang* 夫為婦綱). Les cinc virtuts constants (*wu chang*) regulen el codi de conducta en les relacions personals, i són: la humanitat envers el proïsme (*ren* 仁), la rectitud moral (*yi* 義), la cortesia i l'observança dels cànons socials (*Li* 禮), la saviesa en el pensar i en l'obrar (*zhi* 智), i la lleialtat a la paraula donada (*xin* 信).

**san min zhuyi** 三民主義 → “els tres principis del poble”. Formulats per Sun Yat-sen, són els següents: *minzu zhuyi* 民族主義, “el govern del poble” —o el nacionalisme—; *minquan zhuyi* 民權主義, “el govern pel poble” —o la democràcia—, i *minsheng zhuyi* 民生主義, “el govern per al poble” —o el socialisme—. Si bé interpretant-los de manera diferent, tant el GMD com el PCX van fer seus aquests principis, els quals s'inspiren en el “government of the people, by the people, for the people” del discurs de Gettysburg (1863) d'Abraham Lincoln.

**san tong kaichu shuo** 三統開出說 → “teoria de les tres ortodòxies”. Es tracta de la teoria formulada per Mou Zongsan de les tres línies de transmissió de l'ortodòxia, és a dir, el *daotong* 道統, el *xuetong* 學統 i el *zhengtong* 政統. El *daotong* és la transmissió del *dao* (v. *dao* i *daotong*). El *xuetong* és la transmissió del coneixement confucianista, bàsicament ètic i pràctic, el qual s'oposa al coneixement occidental, lògic i teòric. El *zhengtong* és la transmissió del poder polític, del qual, a la Xina antiga es defensava l'existència d'una línia ortodoxa —cosa que suscitava el debat sobre la legitimitat del sobirà o de la dinastia—. Els nous confucianistes defensen la democràcia com l'autèntic *zhengtong*; per a ells, els ideals polítics de Confuci només es poden realitzar en una Xina democràtica.

**si wei ba de** 四維八德 → “les quatre normes i les vuit virtuts”. Les “quatre normes” són: el cànon ritual (*li* 禮), l'honradesa (*yi* 義), la incorruptibilitat (*lian* 廉) i el sentit de la vergonya (*chi* 恥). Les “vuit virtuts” són: la lleialtat (*zhong* 忠), el respecte filial (*xiao* 孝), la humanitat (*ren* 仁), l'amor (*ai* 愛), tenir paraula (*xin* 信), l'honradesa (*yi* 義), l'harmonia (*he* 和) i l'estabilitat (*ping* 平).

**Songxue** 宋學 (v. *Hanxue*).

**ti/yong** 體 / 用 → “substància” / “funció”. Per als pensadors Song-Ming la dicotomia *ti/yong* a vegades conserva significats metafísics, heretats del neotaoisme i del budisme, i a vegades pren un significat més simple: “essència”, “base” o “teoria”, per a *ti*, i “funció”, “aplicació” o “pràctica”, per a *yong*. D'aquí ve la famosa màxima del reformista Zhang Zhidong: *Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體，西學為用 (“el saber xinès, com a fonament; el saber occidental, com a funció”) —sovint contreta en *Zhongti xiyong* 中體西用 (“essència xinesa, funció occidental”).

**tian** 天 → “el cel”. Les *Analectes* es refereixen al cel com l'ésser suprem; Menci, també com la veritat última, la plenitud de la bondat o el destí. Els pensadors Song-Ming parlen del cel, o del cel i la terra (*tiandi* 天地), per referir-se a tot l'univers o a la plenitud de l'ésser i de la bondat —en qualitat de noumen, transcendeix els fenòmens, el món natural i la societat humana—. D'acord amb la doctrina de la ment i la naturalesa humana, el cel suscita dins l'ésser humà la consciència moral (v. *xinxing zhi xue*).

**tianming** 天命 → “el mandat del cel”. És el dret de governar. Un governant cruel corre el risc de perdre aquest dret, però mentre l'ostenta ha de ser estrictament obeït. Confuci va parlar poc de la voluntat del poble, però Menci va dir que, en determinats assumptes importants, s'havia de conèixer l'opinió del poble.

**wu lun** 五倫 → “les cinc relacions”. Són les relacions més importants en la tradició confucianista: entre monarca i súbdits, o entre govern i ciutadans (*jun cheng* 君臣), entre pare i fills (*fu zi* 父子), entre marit i muller (*fu fu* 夫婦), entre germans (*xiong di* 兄弟), i entre amics (*pengyou* 朋友).

**xin** 心 → “ment” o “ment i cor”. En general, en la filosofia xinesa es refereix tant al principi del pensament com al dels sentiments. Menci considera el *xin* com el

principi de tota activitat humana; per a Zhu Xi, és de rang inferior al *xing* i es compon tant de *li* com de *qi*. El *xin* és el centre viu de la persona, el qual cal conrear per mitjà del ritual apropiat perquè s'adoni de la virtut veritable.

***xinxing zhi xue*** 心性之學 → “la doctrina de la ment i la naturalesa humana”, “de la ment moral i la raó moral” o “de la ment transcendental”. Representen aquesta doctrina, l'escola Zeng-Si (Zengzi i Zi Si), el neoconfucianisme i, a partir del se-*gle* XX, el nou confucianisme. És el nucli de la saviesa del racionalisme xinès i la base de la conducta moral, individual i col·lectiva, a la vida quotidiana. Sosté la bondat essencial de la naturalesa humana, té una confiança fonamental en els éssers humans i permet als xinesos cercar l'autonomia moral. Com a metafísica, la doctrina de la ment i la naturalesa humana diu que el cel ha conferit a tothom una consciència moral —o jo moral—, origen dels principis morals i que es realitza en la pràctica de la vida interior i en el conreu de la pròpia personalitat (*xiu shen* 修身). La transcendència interior del *xing* està totalment vinculada a la transcendència exterior del “camí del cel”. El cel és l'ésser metafísic i la font del coneixement que transcendeix el món natural i la societat humana. Juntament amb la creença que el *xing* ha estat creat pel cel, aquesta concepció del cel constitueix el nucli de la cosmovisió fonamental confucianista; és a dir, la doctrina de la unitat del cel i la humanitat.

***xinxue*** 心學 → “doctrina de la ment” —també, “doctrina de la ment i el cor”— o l'escola de Lu-Wang (Lu Jiuyuan i Wang Yangming). El fundador d'aquesta escola neoconfucianista, que sosté que la ment és el principi, va ser Lu Jiuyuan (s. XII), i Wang Yangming (s. XV) és qui va desenvolupar-ne la filosofia. A diferència de la racionalista escola del principi (v. *lixue*), l'escola de la ment representa el corrent idealista del neoconfucianisme; està més interessada en els valors morals que no en els intel·lectuals, ja que dóna més importància a la naturalesa de la virtut. L'escola de Wang Yangming —anomenada escola Yaojiang (*Yaojiang xuepai* 姚江學派) o escola Yangming de la ment (*Yangming xinxue* 陽明心學)— defensa una interpretació de Menci que unifica coneixement i acció; un coneixement innat, intuïtiu i no racional que ens permet conèixer la diferència entre el bé i el mal.

***xing*** 性 → “naturalesa” o “caràcter”. En la terminologia neoconfucianista, fa referència gairebé sempre a l'essència de l'ésser humà, a la condició humana, origi-

nalment bona, segons Mencí. Zhu Xi considera el *xing* la font i el principi de la bondat moral i ontològica de l'home i de totes les coses; atès que és ple de *li*, i que per a Zhu el *xin* conté *li* i *qi*, el *xing* resulta moralment ambivalent. En el cas de la naturalesa humana, l'escola del principi fa la distinció entre *tian xing* 天性, la naturalesa que prové del cel, o *benran zhixing* 本然之性, la naturalesa pròpiament dita, i *qizhi* 氣質 o *qizhi zhixing* 氣質之性, la naturalesa física.

**yi** 義 → “principis morals”. És la disposició moral a fer el bé. La capacitat de reconèixer el que és correcte i el que és erroni, de sentir què és allò que cal fer sota circumstàncies concretes per obrar correctament.

**you hun** 遊魂 o *youling wanghun* 幽靈亡魂 → “esperit errant”. Metàfora que fa servir Yu Yingshi com a imatge de l'incert destí modern del confucianisme.

**zun dexing** 尊德性 → “acceptar la naturalesa moral” (v. *dao wenxue*).





## ÍNDIX ANTROPONÍMIC XINÈS

- Ai Jiawen 艾佳雯 (1985-)
- Bei Dao 北島 (1949-)
- Bo Yang 柏楊 (1920-2008)
- Cai Dingjian 蔡定劍 (1956-2010)
- Cai Renhou 蔡仁厚 (1930-)
- Chan, Wing-tsit [Chen Rongjie 陳榮捷] (1901-1994)
- Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942)
- Chen Huanzhang 陳煥章 (1880-1933)
- Chen Kejian 陳克艱 (1949-)
- Chen Kuide 陳奎德 (1946-)
- Chen Lai 陳來 (1952-)
- Chen Ming 陳明 (1962-)
- Chen Xianzhang 陳獻章 (1428-1500)
- Chen Yajun 陳亞軍 (1960-)
- Chen Yongming 陳詠明 (1949-2004)
- Cheng Hao 程顥 (1032-1085)
- Cheng Yi 程頤 (1033-1107)
- Cheng Zhongying 成中英 (1935-)
- Chiang Kai-shek [Jiang Jieshi 蔣介石] (1887-1975)
- Cixi, emperadriu 慈禧 (1835-1908)
- Cui Zhiyuan 崔之元 (1963-)

Dai Lianzhang 戴璉璋 (1932–)

Dai Qing 戴晴 (1941–)

Dai Zhen 戴震 [ (1724–1777) ]

Deng Liqun 鄧力群 (1915–)

Deng Xiaoping 鄧小平 (1904–1997)

Ding Xueliang 丁學良 (1954–)

Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 aC)

Du Weiming 杜維明 (1940–)

Fang Dongmei 方東美 [Thomé Fang] ( 1899–1977)

Fang Keli 方克立 (1938–)

Fang Lizhi 方勵之 (1936–)

Fang Shiming 方詩銘 (1919–2000)

Feng Qi 馮契 (1915–1995)

Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990)

Fu Weixun 傅偉勳 [Charles Wei-hsun Fu] (1933–1996)

Gan Chunsong 干春松 (1965–)

Gan Yang 甘陽 (1952–)

Gao Yihan 高一涵 (1884–1968)

Gong Zizhen 龔自珍 (1792–1841)

Gongyang Gao 公羊高 (s. v aC)

Gu Cheng 顧城 (1956–1993)

Gu Hongming 辜鴻銘 (1857–1928)

Gu Jiegang 顧頤剛 (1893–1980)

Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682)

Gu Yiqun 顧翊群 (1900–)

Gu Zhonghua 顧忠華

Guangxu, emperador 光緒 (1871–1908)

Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978)

- Guo Qiyong 郭齊勇 (1947–)  
Guo Yingjie 郭英傑 (1957–)
- Han Xing 韓星 (1960–)  
Han Yu 韓愈 (768–824)  
He Guanghu 何光滬 (1950–)  
He Lin 賀麟 (1902–1992)  
He Xin 何新 (1949–)  
He Yousen 何佑森 (1931–2008)  
Hong Xiuquan 洪秀全 (1814–1864)  
Hu Angang 胡鞍綱 (1953–)  
Hu Jiwei 胡績偉 (1916–)  
Hu Jintao 胡錦濤 (1942–)  
Hu Ping 胡平 (1947–)  
Hu Qiaomu 胡喬木 (1912–1992)  
Hu Shi 胡適 (1891–1962)  
Huang Di 黃帝 (2500 aC)  
Huang Jinxing 黃進興 (1950–)  
Huang Junjie 黃俊傑 (1946–)  
Huang Kejian 黃克劍 (1946–)  
Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695)
- Ji Liangong 紀連功 (1941–)  
Ji Xianlin 季羨林 (1911–2009)  
Jiang Qing 蔣慶 (1953–)  
Jiang Zemin 江澤民 (1926–)  
Jin Chunfeng 金春峰 (1935–)  
Jin Guantao 金觀濤 (1947–)  
Jin Yaoji 金耀基 [Ambrose Y. C. King] (1935–)  
Jin Yuelin 金岳林 (1895–1984)

Ju Xi 鞠曦 (1952-)

Kang Xiaoguang 康曉光 (1963-)

Kang Youwei 康有為 (1858-1927)

Kongzi 孔子 [Confuci] (551-479 aC)

Kuang Yaming 匡亞明 (1906-1996)

Lao Siguang 勞思光 (1927-)

Laozi 老子 (c. 600-470 aC)

Lee Kuan Yew [Li Guangyao 李光耀] (1923-)

Li Cunshan 李存山 (1951-)

Li Dazhao 李大釗 (1888-1927)

Li Daoxiang 李道湘 (1959-)

Li Denggui 李登貴

Li Du 李杜 (1930-2006)

Li Jiaju 鄺家駒 (1923-)

Li Jinqun 李錦全 (1946-)

Li Lanqing 李嵐清 (1932-)

Li Minghui 李明輝 (1953-)

Li Mumiao 李木妙

Li Ruihuan 李瑞環 (1934-)

Li Shen 李申 (1946-)

Li Shenzhi 李慎之 (1923-2003)

Li Yan 李埏 (1914-2008)

Li Yi 李毅 (1961-)

Li Zehou 李澤厚 (1930-)

Li Zhen 李錚 (0000-0000)

Li Zonggui 李宗桂 (1952-)

Lian Zhan 連戰 (1936-)

Liang Linjun 梁林軍

- Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929)  
Liang Shiqiu 梁實秋 (1903–1987)  
Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988)  
Liang Zhiping 梁治平 (1957–)  
Lin Anwu 林安梧 (1957–)  
Lin Biao 林彪 (1907–1971)  
Lin Min 林敏 (1957–)  
Lin Tongqi 林同奇 (1923–)  
Lin Yusheng 林毓生 (1934–)  
Lin Yutang 林語堂 (1895–1976)  
Lin Zhichun 林志純 (1910–2007)  
Liu Cunren 柳存仁 (1917–2009)  
Liu Dong 劉東 (1955–)  
Liu Jiahe 劉家和 (1928–)  
Liu Junning 劉軍寧 (1961–)  
Liu Qingfeng 劉青峰  
Liu Shaoqi 劉少奇 (1898–1969)  
Liu Shuxian 劉述先 (1934–)  
Liu Suola 劉索拉 (1955–)  
Liu Xiaobo 劉曉波 (1955–)  
Liu Xiaofeng 劉小楓 (1956–)  
Liu Zaifu 劉再復 (1941–)  
Lu Jiuyuan 陸九淵 [Lu Xiangshan 陸象山] (1139–1193)  
Lu Xun 魯迅 (1881–1936)  
Lu Yaodong 聶耀東 (1933–2006)  
Luo Yijun 羅義俊 (1944–)
- Ma Yifu 馬一浮 (1883–1967)  
Ma Zhenduo 馬振鐸 (1928–)  
Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976)

- Mei Yibao 梅貽寶 (1900–1997)
- Meng Zhi 孟治 (1900–1990)
- Mengzi 孟子 [Menci] (372–289 aC)
- Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995)
- Mozi 墨子 (c. 470 aC – 391 aC)
- Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871–1943)
- Ouyang Kang 歐陽康 (1953–)
- Pang Pu 龐樸 (1928–)
- Puyi 溥儀, emperador Qing (1906–1967)
- Qian Mu 錢穆 (1895–1990)
- Qian Xuantong 錢玄同 (1887–1939)
- Qian Xun 錢遜 (1933–)
- Qiao Qingju 喬清舉 (1966–)
- Qin Jiayi 秦家懿 [Julia Ching] (1934–2001)
- Quan Hansheng 全漢昇 (1912–2001)
- Ren Jiyu 任繼愈 (1916–2009)
- Shaozheng Mao 少正卯 (?-496 aC)
- Shen Yinmo 沈尹默 (1883–1971)
- Sheng Hong 盛洪 (1954–)
- Shi Zhonglian 施忠連 (1941–)
- Shun, emperador 舜 (2255–2206 aC)
- Song Defu 宋德福 (1946–2007)
- Song Zhiming 宋志明 (1947–)
- Su Guoxun 蘇國勛 (1942–)
- Su Shaozhi 蘇紹智 (1925–)
- Su Wei 蘇偉 (1954–)

Sun Guodong 孫國棟 (1922–)

Sun Yat-sen [Sun Zhongsan 孫中山] (1866–1925)

Taiwu 太武, emperador de Wei del Nord (408–452)

Taixu 太虛 (1889–1947)

Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898)

Tang Dingyu 湯定宇 (1915–1998)

Tang Duanzheng 唐端正 (1930–)

Tang Enjia 湯恩佳 (1934–)

Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978)

Tang Yijie 湯一介 (1927–)

Tongzhi, emperador 同治帝 (1856–1875)

Wang Bangxiong 王邦雄 (1941–)

Wang Chong 王充 (27–c. 100)

Wang Fuzhi 王夫之 [Wang Chuanshan 王船山] (1619–1692)

Wang Guowei 王國維 (1877–1927)

Wang Guoxuan 王國軒 (1939–)

Wang Hui 王恢 (1909–2000)

Wang Hui 汪暉 (1959–)

Wang Jian 王健 (1954–)

Wang Jing 王瑾 (1950–)

Wang Junlin 王鈞林 (1956–)

Wang Mang 王莽 (9–23)

Wang Ruoshui 王若水 (1926–2002)

Wang Ruowang 王若望 (1918–2001)

Wang Shaoguang 王紹光 (1954–)

Wang Yangming 王陽明 (1472–1529)

Wang Yuzhe 王玉哲 (1913–2005)

Wei E 魏萼

- Wei Yuan 魏源 (1794–1857)
- Wei Zhengtong 韋政通 (1923–)
- Wen Jiabao 溫家寶 (1942–)
- Wu 武, emperador Zhou del Nord (543–578)
- Wu Guang 吳光 (1944–)
- Wu Guoguang 吳國光 (1957–)
- Wu Jiexiang 吳稼祥 (1955–)
- Wu Zhihui 吳誌輝 (1865–1953)
- Wuzong 武宗, emperador Tang (814–846)
- 
- Xiao Gongqin 蕭功秦 (1946–)
- Xiao Jiefu 蕭捷父
- Xiao Shafu 蕭蕙父 (1924–)
- Xie Qian 謝謙 (1956–)
- Xie Wuliang 謝無量 (1884–1964)
- Xie Youwei 謝幼偉 (1903–1976)
- Xin Guanjie 辛冠傑
- Xiong Fu (1932–2011)
- Xiong Shili 熊十力 (1885–1968)
- Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982)
- Xu Jilin 許紀霖 (1957–)
- Xu Xing 徐星 (1956–)
- Xu Zhuoyun 許倬雲 (1930–)
- Xue Guangqian 薛光前 (1910–1978)
- Xunzi 荀子 (c. 312–230 aC)
- 
- Yan Binggang 顏炳罡 (1960–)
- Yan Di 炎帝 [Shennong 神農] (5000 aC)
- Yan Fu 嚴復 (1854–1921)
- Yan Gengwang 嚴耕望 (1916–1996)



- Yan Jiaqi 嚴家其 (1942–)  
Yan Yuan 顏元 (1635–1704)  
Yang Guorong 楊國榮 (1957–)  
Yang Lian 楊煉 (1955–)  
Yang Shangkui 楊尚奎 (1905–1986)  
Yang Xianbang 楊憲邦 (1922–)  
Yang Xiangkui 楊向奎 (1910–2000)  
Yao, emperador 堯 (2357–2256 aC)  
Yao Xinzhong 姚新中 (1957–)  
Yin Haiguang 殷海光 (1919–1969)  
Yu Dunkang 余敦康 (1930–)  
Yu Guangyuan 於光遠 (1915–)  
Yu Ji yuan (1964–)  
Yu Yingshi 余英時 (1930–)  
Yuan Shikai 袁世凱 (1858–1916)  
Yuan Xiaoyuan 袁曉園 (1901–2003)  
Yuan Zhiming 遠志明 (1955–)
- Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872)  
Zeng Zhaoxu 曾昭旭 (1943–)  
Zengzi 曾子 (c. 505–436 aC)  
Zhang Dainian 張岱年 (1909–2004)  
Zhang Desheng 張德勝 (1963–)  
Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973)  
Zhang Hao 張灝 (1937–)  
Zhang Junmai 張君勱 [Carsun Chang] (1886–1969)  
Zhang Liwen 張立文 (1935–)  
Zhang Qiyun 張其昀 (1901–1985)  
Zhang Xudong 趙旭東 (1965–)  
Zhang Xun 張勳 (1854–1923)

- Zhang Zai 張載 (1020–1077)  
Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909)  
Zhao Jihui 趙吉惠 (1934–2005)  
Zhao Suisheng 趙穗生 (1954–)  
Zhao Yuesheng 趙越勝 (1953–)  
Zheng Jiadong 鄭家棟 (1956–)  
Zheng Yongnian 鄭永年 (1962–)  
Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073)  
Zhou Guidian 周桂鈿 (1943–)  
Zhou Guoping 周國平 (1945–)  
Zhou Qing 周晴  
Zhou Yang 周揚 (1908–1989)  
Zhu Bokun 朱伯昆 (1923–)  
Zhu Xi 朱熹 (1130–1200)  
Zhuangzi 莊子 (c. 369 aC – c. 286 aC)  
Zi Si 子思 (c. 483 aC–402 aC)  
Zi Xia 子夏 (c. 406 aC)

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Ai Jiawen. "The Refunctioning of Confucianism: The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s". *Issues & Studies* 44, n. 2 (2008): 29–78.
- Alcover, Antoni M.<sup>a</sup>, i Francesc de Borja Moll. *Diccionari català-valencià-balear*. 10 vols. Palma de Mallorca: Moll, 1980.
- Alitto, Guy S. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Ames, Roger T. "New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy". A *Chinese Political Culture, 1989–2000*, editat per Hua Shiping, 70–99. Armonk: M. E. Sharpe, 2001.
- Babcock Gove, Philip, ed. *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*. 3 vols. Springfield: G. & C. Merriam, 1961.
- Bassets, Marc. "Contra Obama, y en catalán". *La Vanguardia*, 8 juliol 2010, sec. Internacional.
- Berthrong, John H. *Transformations of the Confucian Way*. Boulder: Westview Press, 1998.
- Billeter, Jean François. *Contre François Jullien*. París: Éditions Allia, 2006.
- Bo Yang. *The Ugly Chinaman and the crisis of Chinese culture*. Traduït i editat per Don J. Cohn, i Jing Qing. St Leonards: Allen & Unwin, 1992.
- Bresciani, Umberto. *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.
- Chan, Adrian. "Confucianism and Deng's China". A *Modernization of the Chinese Past*, editat per Mabel Lee, i A. D. Syrokomba-Stefanowska, 16–24. Broadway: Wild Peony, 1993.
- Chan, Sylvia. "Li Zehou and New Confucianism". A Makeham, *New Confucianism*, 105–28.

- Chan, Wing-tsit, trad. i ed. *Neo-Confucian Terms Explained: (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159–1223*. Nova York: Columbia University Press, 1986.
- , trad. *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*. Nova York: Columbia University Press, 1967.
- , trad. i comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Chang, Carsun (Zhang Junmai). *The Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. 1. New Haven: College and University Press, 1963.
- . *The Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. 2. Nova York: Bookman Associates, 1962.
- . “A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture”. A *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2:455–83.
- . *The Third Force in China*. Nova York: Bookman Associates, 1952.
- Chang, Carsun (Zhang Junmai), Hsieh Yu-wei (Xie Youwei), Hsu Foo-kwan (Xu Fuguan), Mou Chung-san (Mou Zongsan), i Tang Chun-i (Tang Junyi). “A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook”. *Chinese Culture* (1962): 1–71.
- Chang Hao (Zhang Hao). “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”. A Furth, *The Limits of Change*, 276–302.
- Chen Ming. “Modernity and Confucian Political Philosophy in a Globalizing World”. *Diogenes* 221 (2009): 94–108. <http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/56/1/94>.
- Cheng, Chi-Pao, ed. *A Symposium on Chinese Culture*. Taiwan: China Institute in America, 1964.
- Cheng Chung-ying (Cheng Zhongying). “Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality”. A *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, editat per Robert E. Allinson, 167–208. Hong Kong: Oxford University Press, 1991.
- . “The *Daxue* at Issue: An Exercise of Onto-Hermeneutics (On Interpretation of Interpretations)”. A Tu Ching-I, *Classics and Interpretacions*, 23–44.
- . *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1991.

- . “An Onto-Hermeneutic Interpretation of Twentieth-Century Chinese Philosophy: Identity and Vision”. A íd., i Bunnin, *Contemporary Chinese Philosophy*, 365–404.
- . “Onto-Hermeneutical Vision and Analytic Discourse: Interpretation and Reconstruction in Chinese Philosophy”. A Mou Bo, *Two Roads to Wisdom?*, 87–129.
- . “Recent Trends in Chinese Philosophy in China and the West”. A íd., i Bunnin, *Contemporary Chinese Philosophy*, 349–64.
- . “Theoretical Links Between Kant and Confucianism: Preliminary Remarks”. *Journal of Chinese Philosophy* 33, n. 1 (2006): 3–15.
- . “A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy”. A *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, editat per Shun Kwong-loi, i David B. Wong, 124–47. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . “Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy”. *Journal of Chinese Philosophy* 33, suplement 1 (2006): 25–59.
- . “Transforming Confucian Virtues into Human Rights”. A De Bary, i Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*, 142–53.
- Cheng Chung-ying, i Nicholas Bunnin, eds. *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden: Blackwell, 2002.
- Chi-kin Cheung, Kelvin. “Modernity, History, and the Negotiation of Chinese Identity”. A *China in Search of a Harmonious Society*, editat per Guo Sujian, i Guo Baogang, 163–84. Lanham: Lexington Books, 2008.
- The Chicago Manual of Style*. 15.<sup>a</sup> ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Cihai* 辞海 [Mar de paraules]. 3 vol. Shanghai: Cishu ch., 1999.
- Coromines, Joan. *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. 10 vols. Barcelona: Curial, 1981.
- Dawson, Raymond. *Confucius*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- De Bary, Wm. Theodore, i Irene Bloom, comps. *Sources of Chinese Tradition*. 2.<sup>a</sup> ed. Vol. 1, *From Earliest Times to 1600*. Nova York: Columbia University Press, 1999.

- De Bary, Wm. Theodore, i Richard Lufrano, comps. *Sources of Chinese Tradition*. 2.<sup>a</sup> ed. Vol. 2, *From 1600 Through the Twentieth Century*. Nova York: Columbia University Press, 2000.
- De Bary, Wm. Theodore, i Tu Weiming, eds. *Confuciansm and Human Rights*. Nova York: Columbia University Press, 1998.
- Deng Xiaoping. “Emancipar la mente, actuar en función de la realidad y mirar unidos hacia adelante”. A *Textos escogidos de Deng Xiaoping, 1975–1982*, traduït pel Buró Adjunt al Comitè Central del Partit Comunista de la Xina per a la Compilació i Traducció de les Obres de Marx, Engels, Lenin i Stalin, 168–84. Pequín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1984.
- . “Opening Speech at the Twelfth National Congress of the Communist Party of China”. A *Fundamental Issues in Present-Day China*. Traduït pel Buró Adjunt al Comitè Central del Partit Comunista de la Xina per a la Compilació i Traducció de les Obres de Marx, Engels, Lenin i Stalin, 1–5. Pequín: Foreign Languages Press; Oxford, Regne Unit: Pergamon Press, 1987.
- Diccionari de la llengua catalana*. 2.<sup>a</sup> ed. Institut d’Estudis Catalans. <http://dlc.iec.cat/>.
- Diccionario de la Lengua Española*. 22.<sup>a</sup> ed. Real Academia Española. <http://www.rae.es/rae.html>.
- Dirlik, Arif. “Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism”. *boundary 2* 22, n. 3 (1995): 229–73.
- . *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press, 1997.
- Duara, Prasenjit. “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism”. *Journal of World History* 12, n. 1 (2001): 99–130.
- Eagleton, Terry. *Después de la teoría*. Traduït per Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate, 2005.
- Fang Keli 方克立, i Li Jinquan 李錦全, eds. *Xiandai xinrujia xue'an* 現代新儒家學案 [Actes de l’estudi sobre el nou confucianisme contemporani]. 3 vols. Pequín: Zhongguo shehui kexue ch., 1995.
- Fang, Thomé H. (Fang Dongmei). *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Taipei: Linking Publishing, 1981.

- . *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*. Hong Kong: The Union Press, 1957.
- Findlater, Andrew, ed. *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*. Londres: W. & R. Chambers, 1899.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred, Religious Traditions of the World*. Long Grove: Waveland Press, 1998.
- Foucault, Michel. *L'ordre del discurs i altres escrits*. Traduït per Pompeu Casanovas. Barcelona: Laia, 1982.
- Fu, Charles Wei-hsun (Fu Weixun). "Postwar Confucianism and Western Democracy: An Ideological Struggle". A *Movements and Issues in World Religions: A Sourcebook and Analysis of Developments since 1945; Religion, Ideology, and Politics*, editat per íd., i Gerhard E. Spiegler, 177–96. Nova York: Greenwood Press, 1987.
- Fung Yu-lan (Feng Youlan). *A History of Chinese Philosophy*. Traduït per Derk Bodde. 2.<sup>a</sup> ed. Vol. 1, *The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- . *A History of Chinese Philosophy*. Traduït per Derk Bodde. Vol. 2, *The Period of Classical Learning (from the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.)*. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- . *The Spirit of Chinese Philosophy*. Traduït per E. R. Hugues. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Furth, Charlotte. "Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism". A íd., *The Limits of Change*, 22–53.
- , ed. *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Golden, Seán. "XVII Congreso Nacional del Partido Comunista de China". *Anuario Asia-Pacífico 2007* (2008): 125–35.
- . "Valores asiáticos y multilateralismo". A *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: El peso internacional de los "valores asiáticos"*, editat per Seán Golden, 103–32. Barcelona: Fundació Cidob, 2004.
- Golden, Seán, i Òscar Pujol. "Sistemes de pensament, religions i ideologies a Àsia: Una mirada més enllà del pensament euroamericà". *DCIDOB* 99 (2006): 4–8.

[http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/dcidob/pensament\\_i\\_religio\\_a\\_l\\_asia](http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/dcidob/pensament_i_religio_a_l_asia).

Goldman, Merle. "A New Relationship between the Intellectuals and the State in the Post-Mao Period". A *An Intellectual History of Modern China*, editat per íd., i Leo Ou-fan Lee, 499–538. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

*Gran diccionari de la llengua catalana (GDLC)*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1998.

Gries, Peter Hays. *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press, 2005.

Guo Xuezhì. *The Ideal Chinese Political Leader: A Historical and Cultural Perspective*. Westport: Praeger, 2002.

Guo Yingjie. *Cultural Nationalism in Contemporary China: The search for national identity under reform*. Londres: RoutledgeCurzon, 2004.

He Lin 賀麟. "Rujia sixiang de xin kaizhan" 儒家思想的新开展 [Un nou desenvolupament del pensament confucianista]. A *Wenhua yu rensheng* 文化与人生 [Cultura i vida], 4–17. Pequín: Shangwu, 2006.

"Hong Kong celebró un acto de mayor magnitud del mundo en memoria de Confucio". *Pueblo en Línea*, 8 octubre 2007. <http://spanish.people.com.cn/92121/6278495.html>.

Hsü, Leonard Shihlien. *The Political Philosophy of Confucianism: An Interpretation of the Social, and Political Ideas of Confucius, his Forerunners, and his Early Disciples*. Londres: Curzon Press, 1975.

Hu Zhihong 胡治洪. *Quanqiu yujing zhong de rujia lunshuo: Du Weiming xin ruxue sixiang yanjiu* 全球语境中的儒家论说: 杜维明新儒学思想研究 [El discurs nou confucianista en el context global: Estudi del pensament del nou confucianisme de Du Weiming]. Pequín: Shenghuo, dushu, xinzhi san lian shudian, 2004.

Hutchinson, John. "Re-Interpreting Cultural Nationalism". *Australian Journal of Politics and History* 45, n. 3 (1999): 392–407.

Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997.

Ji Zhe. "Confucius, les libéraux et le Parti: Le renouveau du confucianisme politique". *La Vie des Idées* (2005): 9–20.



- Jiang Qing 蔣慶. *Zhengzhi ruxue: Dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* 政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展 [El confucianisme polític: Evolució, característiques i reorientació del confucianisme contemporani]. Taipei: Yang-zhengtang wenhua, 2003.
- Jochim, Christian. "Interpreting Confucian Spirituality in Postwar Taiwan: The New Confucians and Their Critics". A Tu Weiming, i Tucker, *Confucian Spirituality*, 2:399–421.
- Kang Xiaoguang. "Confucianization: a future in the tradition". *Social Research* (2006). [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2267/is\\_1\\_73/ai\\_n16440008](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_1_73/ai_n16440008).
- King, Ambrose Y. C. "The Transformation of Confucianism in the Post-Confucian Era: The Emergence of Rationalistic Traditionalism in Hong Kong". A Tu Weiming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 265–76.
- Kuo, Eddie C. Y. "Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement". A Tu Wei-ming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 294–309.
- Lee Ming-huei (Li Minghui). "Mou Tsung-san's Interpretation of Confucianism: Some Hermeneutical Reflections". A Tu Ching-I, *Classics and Interpretations*, 411–25.
- Legge, James, trad. *The Four Books: The Great Learning, the Doctrine of the Mean, Confucian Analects, and the Works of Mencius*. Taipei: Culture Book, 1965.
- Levenson, Joseph R. "Communist China in Time and Space: Roots and Rootlessness". *The China Quarterly*, n. 39 (1969): 1–11.
- . *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. 3 vols. Berkeley i Los Angeles: University of California Press, 1968.
- . *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press, 1970.
- Levi, Jean. *Confucius*. París: Albin Michel, 2003.
- Li Yi 李毅. *Zhongguo makesizhuyi yu xiandai xin ruxue* 中国马克思主义与现代新儒学 [Marxisme xinès i nou confucianisme contemporani]. Tianjin: Tianjin Jiaoyu ch., 2007.
- Li Zehou. "A Re-evaluation of Confucius". *Social Sciences in China*, n. 2 (1980): 99–127.

- Li Zehou, i Jane Cauvel. *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Liang Shuming. *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*. Traduït i anotat per Luo Shenyi. París: Presses Universitaires de France, 2000.
- Lin Min, i Maria Galikowski. *The Search for Modernity: Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era*. Nova York: St. Martin's Press, 1999.
- Lin Tongqi. "Mou Zongsan's Spiritual Vision: How Is *Summum Bonum* Possible?" A Tu Weiming, i Tucker, *Confucian Spirituality*, 2:323–52.
- Lin Tongqi, Henry Rosemont, Jr., i Roger T. Ames. "Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the 'State-of-the-Art'". *Journal of Asian Studies* 54, n. 3 (1995): 727–58.
- Lin Yutang. *The Wisdom of Confucius*. Nova York: Random House, 1943.
- Liu Dong. "The Weberian View and Confucianism". Traduït per Gloria Davies. *East Asian History*, n. 25/26 (2003): 191–217.
- Liu Honghe. *Confucianism in the Eyes of a Confucian Liberal: Hsu Fu-kuan's Critical Examination of the Confucian Political Tradition*. Nova York: Peter Lang, 2001.
- Liu Shao-Chi (Liu Shaoqi). *How to Be a Good Communist (Lectures Delivered at the Institute of Marxism-Leninism in Yenan, July 1939)*. Boulder: Paladin Press, 2005.
- Liu Shu-hsien (Liu Shuxian). "Confucian Ideals and the Real World: A Critical Review of Contemporary Neo-Confucian Thought". A Tu Wei-ming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 92–118.
- . "Confucianism as World Philosophy: A Response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective". *Journal of Ecumenical Studies* 15, n. 1 (2003): 59–73.
- . "Contemporary Neo-Confucian Philosophy". A Tu Weiming, i Tucker, *Confucian Spirituality*, 2:353–76.
- . *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*. Westport: Praeger, 2003.
- . "On Chu Hsi's Search for Equilibrium and Harmony". A *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives, East & West*, editat per Liu Shu-hsien, i Robert E. Allinson, 249–70. Hong Kong: The Chinese University Press, 1988.

- . “Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of the Evolution of My Understanding of Chinese Philosophy”. A Bo Mou, *Two Roads to Wisdom?*, 131–52.
- Liu Shu-hsien, John Berthrong, i Leonard Swidler. “Contemporary Confucianism and Western Culture”. *Journal of Ecumenical Studies* 15, n. 1 (2003): 2–11.
- Louie, Kam. *Critiques of Confucius in Contemporary China*. Nova York: St. Martin’s Press, 1980.
- Makeham, John. *Lost Soul: “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.
- , ed. *New Confucianism: A Critical Examination*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.
- . “The New *Daotong*”. *A New Confucianism*, 55–78.
- . “The Retrospective Creation of New Confucianism”. *A New Confucianism*, 25–53.
- Mao Tse-tung (Mao Zedong). “Criticism of Liang Shu-ming’s Reactionary Ideas”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 5:121–30. <http://www.marx2mao.com/Mao/CRI53.html>.
- . “The Foolish Old Man Who Removed the Mountains”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 3:271–74. <http://www.marx2mao.com/Mao/FOM45.html>.
- . “On Contradiction”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 1:311–47. <http://www.marx2mao.com/Mao/OC37.html>.
- . “On New Democracy”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 2:339–84. <http://www.marx2mao.com/Mao/ND40.html>.
- . “On Practice”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 1:295–309. <http://www.marx2mao.com/Mao/OP37.html>.
- . “On the People’s Democratic Dictatorship”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 4:411–24. <http://www.marx2mao.com/Mao/PDD49.html>.
- . “Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 1:23–59. <http://www.marx2mao.com/Mao/HP27.html>.
- . “The Role of the Chinese Communist Party in the National War”. A *Selected Works of Mao Tse-tung*, 2:195–211. <http://www.marx2mao.com/Mao/CPNW38.html#s1>.

- . *Selected Works of Mao Tse-tung*. 5 vols. Pequín: Foreign Languages Press, 1997. <http://www.marx2mao.com/Mao/Index.html>.
- Meissner, Werner. "China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present". *China perspectives*, n. 68 (2006). <http://chinaperspectives.revues.org/3103>.
- . "New Intellectual Currents in the People's Republic of China". *A China in Transition: Issues and Policies*, editat per David C. B. Teather, i Herbert S. Yee, 3–24. Houndmills: Macmillan Press, 1999.
- Menski, Werner. *Comparative Law in a Global Context: The Legal Systems of Asia and Africa*. 2.<sup>a</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Merriam-Webster's Unabridged Dictionary*. Ed. digital, v. 3.0, 2003.
- Mou Bo, ed. *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*. Chicago: Open Court, 2001.
- Mou Zongsan. *Spécificités de la philosophie chinoise*. Traduït per Ivan P. Kamenarović, i Jean-Claude Pastor. París: Les Éditions du Cerf, 2003.
- Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐复观, Zhang Junmai 张君勱, i Tang Junyi 唐君毅. *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan: Women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi* 为中国文化敬告世界人士宣言: 我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识 [Manifest per la cultura xinesa adreçat amb respecte a totes les persones del món: La nostra comprensió comuna sobre el futur de la cultura mundial i sobre la cultura i la recerca de la Xina]. A *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Obres completes de Tang Junyi], ed. rev., vol. 4, sec. 2. Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1991. <http://tjy.yibinu.cn/ReadNews.asp?NewsID=1194>.
- Neville, Robert Cummings. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- . "Foreword". A Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, 1–5.
- Ogden, Suzanne P. "The Sage in the Inkpot: Bertrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s". *Modern Asian Studies* 16, n. 4 (1982): 529–600.
- Ouyang Kang. "Contemporary Development of Marxist Philosophy in China". *Socialism and Democracy* 30, n. 15 (2001). <http://www.sdonline.org/30/kang.htm>.

- Pye, Lucian W. "China: Erratic State, Frustrated Society". *Foreign Affairs* 69, n. 4 (1990): 56–74.
- Ricci, Matteo. *Dell' Amicizia: De la amistad*. Traduït per Jesús Salazar Velasco. Ed. bilingüe. Mèxic DF: Los libros de Homero, 2007.
- Rubin, Vitaly A. "Values of Confucianism". *Numen* 28, n. 1 (1981): 72–80.
- Russell, Bertrand. *The Problem of China*. Londres: George Allen & Unwin, 1922.
- Sanchís, Ima. "Los humanos somos una colección de egoístas codiciosos". *La Vanguardia*, 17 abril 2010, sec. La contra.
- Schoenhals, Michael. *Doing Things with Words in Chinese Politics: Five Studies*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1992.
- Simpson, John, i Edmund Weiner, eds. *The Oxford English Dictionary*. 2.<sup>a</sup> ed. 20 vols. Oxford: Clarendon, 1989.
- Solé-Farràs, Jesús. "Harmony in Contemporary New Confucianism and in Socialism with Chinese Characteristics". *China Media Research* 4, n. 4 (2008): 14–24.
- . *La Xina del segle XXI (2000–2007): El projecte de Hu Jintao d'una "societat harmònica" amb un "sistema de valors essencials socialista"*. Universitat Autònoma de Barcelona, 2007. <http://www.recercat.net/handle/2072/4761>.
- Song Xianlin. "Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The 'Culture Craze' and New Confucianism". A Makeham, *New Confucianism*, 81–104.
- Song Zhiming 宋志明. *Xindai xin ruxue de zouxiang* 现代新儒学的走向 [El corrent del nou confucianisme contemporani]. Pequín: Beijing Shifan Dayue ch., 2009.
- Tan Sor-hoon. *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Tang Yijie. "The contemporary significance of Confucianism". *Frontiers of Philosophy in China* 3, n. 4 (2008): 477–501.
- . "Some Reflections on New Confucianism in Mainland Chinese Culture of the 1990s". Traduït per Gloria Davies. A *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, editat per Gloria Davies, 123–34. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- Thompson, Laurence G., ed. *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*. Londres: George Allen & Unwin, 1958.
- Thoraval, Joël. "Introduction: Idéal du sage, stratégie du philosophie". A Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, 7–65.

- Tsuchida Kyoson. *Contemporary Thought of Japan and China*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1927.
- Tu Ching-I (Tu Jingyi), ed. *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2000.
- Tu Wei-ming (Du Weiming). *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Ed. revisada de *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*, 1976. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . “A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia”. A *Confucianism and the Modernization of China*, editat per Silke Krieger, i Rolf Trauzettel, 29–41. Traduït per la Chinese Confucian Foundation i Wilfried Becker. Mainz: Hase & Koehler Verlag, 1991.
- . *Confucian Thought: Selfhood As Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- , ed. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- . “The Confucian Way”. A *The Global Significance of Concrete Humanity*, 209–306.
- . “Confucianism: Symbol and Substance in Recent Times”. A *Humanity and Self-Cultivation*, 257–96.
- . “Cultural China: The Periphery as the Center”. *Daedalus* 120, n. 2 (1991): 1–34.
- . “Cultural China: The periphery as the center”. *Daedalus* 134, n. 4 (2005): 145–67.
- . “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World”. A íd., i Tucker, *Confucian Spirituality*, 2:480–508.
- . “Foreword”. A Neville, *Boston Confucianism*, xi–xix.
- . *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*. Nova Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2010.
- . “Hsiung Shih-li’s Quest for Authentic Existence”. A Furth, *The Limits of Change*, 242–75.

- . “Human Rights as a Confucian Moral Discourse”. A De Bary, i íd., *Confucianism and Human Rights*, 297–307.
- . *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
- . “Iconoclasm, Holistic Vision, and Patient Watchfulness: A Personal Reflection on the Modern Chinese Intellectual Quest”. A *Way, Learning, and Politics*, 161–78.
- . “Mutual Learning as an Agenda for Social Development”. Tu Weiming’s Blog, 2000. <http://tuweiming.com/article.1.html>.
- . “Towards a Third Epoch of Confucian Humanism”. A *Way, Learning, and Politics*, 141–59.
- . *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- . “Way, Learning, and Politics in Classical Confucian Humanism”. A *Way, Learning, and Politics*, 1–12.
- Tu Weiming, i Mary Evelyn Tucker, eds. *Confucian Spirituality*. 2 vols. Nova York: The Crossroad Publishing, 2003–4.
- Unger, Jonathan. “Introducción”. Traduït per Joaquín Beltrán. A *Nacionalismo chino*, editat per Jonathan Unger, 13–22. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999.
- Wang Hui. “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity”. Traduït per Rebecca Karl. *Social Text* 55, n. 2 (1998): 9–44.
- . “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity (1997)”. Traduït per Rebecca Karl. A *China's New Order: Society, Politics, and Economy in Transition*, editat per Theodore Hutters, 139–87. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- . “Fire at the Castle Gate: A New Left in China”. *New Left Review* 6 (2000): 69–99.
- . “The New Criticism”. A *One China, Many Paths*, editat per Wang Chaohua, 55–86. Londres: Verso, 2005.
- Wang Jing. *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Wang Shaoguang. “The Great Transformation: The Double Movement in China”. *boundary 2* 35, n. 2 (2008).

- Warner, Malcolm. "In search of Confucian HRM: theory and practice in Greater China and beyond". *The International Journal of Human Resource Management* 21, n. 12 (2010): 2053–78.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Traduït per Talcott Parsons. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- . *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Traduït per Hans H. Gerth. Glencoe: The Free Press, 1951.
- Wong, John. "Promoting Confucianism for Socioeconomic Development: The Singapore Experience". A Tu Wei-ming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 277–93.
- Xiandai hanyu cidian* 现代汉语词典 [Diccionari del xinès modern]. 3.<sup>a</sup> ed. Pequín: Shangwu yinshuguan ch., 1996.
- Xie Xiaodong 谢晓东. *Xiandai xin ruxue yu ziyoushuji: Xu Fuguan Yin Haiguang zhengzhi zhexue bijiao yanjiu* 现代新儒学与自由主义: 徐复观殷海光政治哲学比较研究 [Nou confucianisme contemporani i liberalisme: Estudi comparatiu de les filosofies de Xu Fuguan i Yin Haiguang]. Pequín: Dongfang ch., 2008.
- Yao Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Yu Jiyuan. "The 'Manifesto' of New-Confucianism and the revival of virtue ethics". *Frontiers of Philosophy in China* 3, n. 3 (2008): 317–34.
- Yu Peifeng 宇培峰. *Xin rujia xin ruxue ji qi zhengzhi falü sixiang yanjiu* 新儒家新儒学及其政治法律思想研究 [Neoconfucianisme, neoconfucianistes i el seu pensament polític i jurídic]. Pequín: Zhongguo Zhengfa Daxue ch., 2006.
- Yü Ying-Shih [Yu Yingshi]. "O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, n. 2 (1987): 363–95.
- Zhang Xudong. "Intellectual Politics in Post-Tiananmen China: An Introduction". *Social Text*, n. 55, Intellectual Politics in Post-Tiananmen China (1998): 1–8.
- Zhao Suisheng. "Chinese Nationalism and Its International Orientations". *Political Science Quarterly* 115, n. 1 (2000): 1–33.
- . *A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*. Stanford: Stanford University Press, 2004.



Zheng Yongnian. *Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity, and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Zhou Tianyong 周天勇, Wang Changjiang 王长江, i Wang Anling 王安岭, comps. *Gong jian: Shiqi Da hou Zhongguo zhengzhi tizhi gaige yanjiu baogao* 攻坚: 十七大后中国政治体制改革研究报告 [Assalt a posicions fortificades: Estudi sobre la reforma del sistema polític de la Xina després del XVII Congrés]. Wu-jiaqu: Xinjiang Shengchan Jianshe Bingtuan ch., 2007.



