

La filosofía política de Mencio: La búsqueda del cambio dentro de un marco de continuidad

Federico Müller¹ | Octubre 2024

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la filosofía de Mencio como respuesta a la crisis política y social del Período de los Reinos Combatientes (476-221 A.E.C.). El análisis de algunos pasajes del filósofo confuciano (*rú 儒*) nos permite observar dos ejes centrales sobre los que construye dicha propuesta. En primer lugar, la doctrina del Mandato del Cielo, que legitima la autoridad del gobernante y, al mismo tiempo, le pone un límite crítico frente al cual poder perder dicha legitimidad. En segundo lugar, el filósofo confuciano asume un rol fundamental como contrapeso moral frente al poder político. En su propuesta, Mencio no busca un cambio radical del sistema de gobierno, sino, más bien, la mejora del gobierno existente dentro de un marco de continuidad.

PALABRAS CLAVE

Filosofía política china | Confucianismo | Mencio | Mandato del Cielo

¹ Federico Müller es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra cursando la Especialización en Estudios Chinos en la Universidad Nacional de La Plata. Es adscripto del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Participa como investigador en dos proyectos de investigación acreditados por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En la actualidad se encuentra preparando su anteproyecto doctoral enfocado en el estudio de la filosofía política de Mencio y su influencia en el pensamiento político chino contemporáneo. Email: fedemu80@gmail.com.

1. Introducción: La armonía confuciana

Los árboles quieren crecer en paz, pero el viento no cesa.

—*Las palabras de la Escuela de Confucio*

La filosofía confuciana se consolidó en una época de profunda crisis política y social y se postuló como una solución para reencontrar la armonía (*hé* 和²). Según la tradición confuciana, la armonía no es un estado dado o estático, sino, más bien, la consecuencia de constantes cambios. A lo largo de la historia, los reyes virtuosos fundadores de las tres dinastías antiguas habían logrado un estado de orden. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, sus sucesores relajaron su moral, lo que condujo a períodos de caos (*luàn* 亂) en el País del Medio. La armonía presupone el conflicto y también su resolución; en este sentido, los filósofos confucianos confían en reestablecer el orden alcanzado en el pasado (Yao, 2001, p. 221).

La armonía confuciana atraviesa diferentes niveles relacionales: el individuo, la familia, el reino y la relación de los seres humanos con el Cielo (*tiān* 天). En el clásico confuciano *El gran aprendizaje* (*Dàxué* 大学), se establece que alcanzar la armonía implica un proceso secuencial. Inicialmente, el individuo debe cultivarse a sí mismo para lograr la armonía de sus pensamientos con sus actos. Posteriormente, esta armonía se extiende a la familia a través del respeto a las relaciones filiales. En un contexto más amplio, el respeto a la autoridad y la no perturbación de la paz y el orden permiten la expansión de esta armonía, abarcando la comunidad, el reino y, en última instancia, el mundo (*tiānxià* 天下).

La jerarquía de estos vínculos, identificada a través del concepto de relaciones humanas (*rénlún* 人伦), no solo establece la posición de cada individuo en la sociedad, sino que también determina el papel que debe desempeñar. De acuerdo con la jerarquía que cada uno ocupa, se asigna un rol específico que contribuye a la construcción de la armonía social. El proceso del cultivo de sí marca el inicio hacia una sociedad armoniosa; su influencia se proyecta más allá al impulsar (*tuī* 推) a los demás y se extiende a través de los diferentes círculos de relaciones. El rey (*wáng* 王), considerado el Hijo del Cielo (*tiānzǐ* 天子), desempeña un papel fundamental en la construcción de la armonía en los diferentes niveles. Un gobernante virtuoso es aquel capaz de cumplir con el Mandato del Cielo (*Tiānmìng* 天命), resolviendo los conflictos sociales y creando una sociedad próspera y armoniosa (Yao, 2001, p. 9). Muchos filósofos confucianos dedicaron su

² En este artículo, se ha optado por utilizar términos traducidos al español para hacer más accesible la lectura a un público no especializado. Sin embargo, es importante tener en cuenta que muchos términos de la filosofía china no tienen una traducción directa y única al español. Por esta razón, en algunos casos se ha incluido el carácter chino correspondiente en la primera aparición del término.

vida, en ocasiones incluso arriesgándola, a persuadir a los gobernantes para que siguieran el camino virtuoso según el modelo de los antiguos.

Mencio³ (*Mèngzǐ* 孟子, 372-289 A.E.C.), apodado “el Segundo Sabio” para indicar que solo Confucio era más sabio, fue uno de los filósofos que recorrieron las cortes, instigando a los gobernantes a seguir el camino del rey (*wángdào* 王道). La propuesta política de Mencio frente a la crisis del período de los Reinos Combatientes se basó en tres ejes: nombrar a un monarca digno en el cargo, mejorar al gobernante mediante la educación y reemplazar al gobernante inepto. Ante el problema de la adecuación entre el gobierno ideal y los gobiernos reales, Mencio optó por adaptar el sistema político y hacerlo acorde al gobernante promedio (Pines, 2009). En el marco de esta propuesta, el filósofo confuciano desempeña un rol político fundamental, como consejero o funcionario, abocado al progreso moral del gobernante y recordándole sus deberes frente al pueblo.

Mediante el análisis de sus ideas sobre una buena gobernanza, el rol del filósofo confuciano y la propuesta de buscar un cambio dentro de un marco de continuidad, este artículo propone generar un aporte para comprender conceptos fundamentales de la filosofía política de Mencio.

2. Las tres dinastías

El mundo existe hace mucho tiempo, hay momentos de gobierno y momentos de caos.

—Mencio, IIIB, 9

La causa del caos social, siguiendo el pensamiento de Mencio, radica en que los gobernantes no son virtuosos como lo fueron los gobernantes de antaño. La tradición confuciana exalta a los monarcas fundadores de las tres dinastías preimperiales de la antigua China como paradigmas de buen gobierno, destacando tanto sus virtudes morales como su habilidad práctica para promover el bienestar del pueblo. Seguir el sendero trazado por los antiguos soberanos constituye el punto de partida para una buena gobernanza (*Mencio*, IVA, 1).

Los primeros gobernantes reverenciados por Mencio son Yao (*Yáo* 尧) y sus sucesores, Shun (*Shùn* 舜) y Yu (*Yǔ* 禹). La característica distintiva en la transición del poder de uno a otro es que no se realizó mediante la sucesión hereditaria filial, sino en virtud de los méritos del sucesor. Shun fue recomendado por Yao como su sucesor debido a su

³ El libro *Mencio*, homónimo del filósofo confuciano Mencio, es una recopilación de sus enseñanzas realizadas por sus discípulos. El texto se divide en siete libros, cada uno con una primera y segunda parte (上 *shàng* y 下 *xià*, traducidas a menudo como “A” y “B”), las cuales se subdividen en capítulos.

piEDAD filial (*xiào* 孝) y a sus logros como ministro durante veintiocho años de servicio (*Mencio*, VB, 5). Yu, quien se convirtió en el primer rey de la dinastía Xia (*Xià* 夏, 2070-1600 A.E.C.), fue elegido sucesor de Shun por sus logros en la construcción de un sistema de canales que controlaba las inundaciones de Río Amarillo y facilitaba el riego. En ambos casos los reyes eligieron como sucesores a sus ministros antes que a sus propios hijos debido a sus cualidades morales y sus habilidades prácticas para mejorar la vida del pueblo. Con el correr de las generaciones, la virtud de los gobernantes Xia fue menguando, el desorden se apoderó del reino y empeoraron las condiciones del pueblo (*Mencio*, IIIB, 9). El último rey, Jie (*Jié* 桀), se hizo famoso por su crueldad hacia los súbditos, cobrando altos impuestos en beneficio propio y despreciando las normas morales.

Ante el caos imperante, Tang (*Tāng* 汤), líder del estado vasallo Shang (*Shāng* 商), se alzó en armas contra los Xia, unificando fuerzas con otras casas descontentas y liderando un ejército que tomó la capital. Ante la inminente derrota, Jie optó por suicidarse, marcando así el inicio de la segunda dinastía china, los Shang (1600-1046 A.E.C.). Al igual que al inicio de la dinastía Xia, el fundador de la dinastía Shang y sus sucesores fueron líderes virtuosos que trajeron paz y prosperidad al pueblo (*Mencio*, IIIB, 5). Sin embargo, con el paso del tiempo, la virtud de los gobernantes declinó. La codicia y la corrupción de los Shang desencadenó un nuevo período de caos (Van Norden, 2008, pp. xxvi-xxix).

El rey Wen (*Wén* 文) y su hijo, el rey Wu (*Wǔ* 武), lideraron una revuelta que derrocó a Zhou (*Zhòu* 纣), el último rey de los Shang devenido en tirano (*Mencio*, IIIB, 9), y fundaron la tercera dinastía, la de los Zhou. Durante los primeros años de la tercera dinastía, los Zhou implementaron un nuevo sistema de gobierno, basado en el establecimiento de numerosos cargos para las diversas áreas de gobierno. El territorio fue dividido en reinos vasallos del reino central a cargo de señores,⁴ quienes ostentaban títulos hereditarios y estaban obligados a tributar y brindar apoyo militar al gobierno central. El sistema demostró ser exitoso durante varios siglos y fue considerado un modelo de buena administración por el confucianismo. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, la virtud de los gobernantes Zhou declinó (*Mencio*, IIIB, 9) y cada reino se volvió progresivamente más autónomo, debilitando el poder de los Zhou. Aunque sus gobernantes mantuvieron el poder nominal, nunca lograron recuperar el poder fáctico sobre los demás reinos que formaban parte de la confederación bajo su mando.

Según Van Norden (2008, p. xviii), en las narrativas confucianas sobre la fundación y el declive de las dinastías chinas antiguas se puede observar un patrón cíclico. Frente a

⁴ El término en chino utilizado para este cargo es *zhūhóu* (诸侯), que suele ser traducido como “duque”.

períodos de caos, cada dinastía es establecida por un gobernante sabio y virtuoso que restablece el orden y la prosperidad entre el pueblo. Debido a sus acciones, este líder recibe el Mandato del Cielo, que es la fuente de legitimidad para su gobierno y se transmite a sus sucesores. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, la virtud de los monarcas va declinando, lo que conduce a un nuevo período de caos y, en consecuencia, a la pérdida del Mandato del Cielo. El último gobernante suele ser un ejemplo extremo de crueldad y codicia, lo que provoca la pérdida del Mandato del Cielo y desencadena una revuelta que derroca al último representante de la dinastía. Esto da paso al ascenso de un nuevo rey sabio, fundador de la próxima dinastía.

En el inicio del período de los Reinos Combatientes, coincidente con el nacimiento de Mencio, la situación se había vuelto más crítica. Los reinos que formaban parte de la confederación disputaban constantemente entre sí para aumentar su propio poder y el dominio sobre el resto. Como consecuencia de este conflicto constante, los recursos eran dedicados a la guerra, los trabajos agrarios eran descuidados y el pueblo sufría, ya fuera combatiendo en el campo de batalla o padeciendo hambre en las aldeas.

Según Mencio, entre el comienzo y el fin de cada dinastía han pasado quinientos años y desde el inicio de la dinastía Zhou hasta Confucio pasaron otros quinientos años. Dado el caos político y el tiempo transcurrido desde la fundación de la última dinastía, parece ser el momento apropiado para la aparición de un nuevo verdadero rey y de hombres sabios que lo acompañen (*Mencio*, IIB, 13). Mencio se consideraba a sí mismo y a Confucio como continuadores de la tradición de los antiguos reyes (*Mencio*, VIIB, 38; Legge, 1970, p. 505). Con la confianza en que el Cielo pronto daría lugar a nueva etapa de armonía (Van Norden, 2008, p. 61), el Segundo Sabio emprendió sus viajes por las cortes reales convencido de dos premisas. La primera era que él mismo poseía el conocimiento acerca de cómo debía actuar un verdadero rey. La segunda es que no hacía falta necesariamente la aparición de un gobernante ideal según el modelo de los antiguos, sino que cualquier gobernante real podía convertirse en un gobernante ideal mediante sus enseñanzas (Eno, 1990, p.102).

3. El gobierno benevolente

Actuar como lo haces para conseguir lo que deseas es como trepar un árbol para buscar un pez.

—*Mencio*, IA, 7

La filosofía política de Mencio se basa en la virtud (*dé* 德) del gobernante. En un contexto confuciano, este concepto implica la capacidad por la cual un rey puede gobernar sin recurrir a la fuerza, obteniendo el apoyo del pueblo, de los ministros y del Cielo (Yao 2001, p.195). El primer libro de Mencio comienza con la llegada del filósofo

al palacio del rey Hui⁵ de Liang. El monarca, ávido de recibir consejos para engrandecer su reino, se encontraba expectante ante la respuesta que recibiría. Sin embargo, la respuesta no fue la que esperaba:

Mencio fue a ver al rey Hui de Liang. El rey dijo: «El venerable anciano no consideró lejos mil li,⁶ sino que vino, ¡solo para traer beneficios!».

Mencio respondió: «¿Por qué el rey habla de beneficio? Solo tengo benevolencia y justicia y ¡eso es todo! Si el rey dice ‘¿cómo puedo beneficiar a mi reino?’, el oficial dirá ‘¿cómo puedo beneficiar a mi casa?’; los funcionarios y las personas del pueblo dirán ‘¿cómo puedo beneficiarme a mí mismo?’. ¡Si los de arriba disputan mutuamente con los de abajo para beneficiarse, entonces el reino peligra!

«El que mata al soberano de un reino de diez mil carros⁷ seguramente es de un clan de mil carros. El que mata a un soberano de un reino de mil carros seguramente es de un clan de cien carros. Que el que tiene diez mil tome mil o el que mil tome cien no se considera mucho. Cuando se considera primero el beneficio y luego la justicia, si no se roba, no se está satisfecho. Nunca el que tiene benevolencia abandona a los padres; nunca el que tiene justicia pone en segundo término al gobernante. Un rey solo habla de benevolencia y justicia, y nada más. ¿Para qué hablar de beneficios?».

(*Mencio*, IA, 1)⁸

Desde el inicio de su encuentro, Mencio advierte al soberano de Liang que no debía centrarse solo en el engrandecimiento del poder del reino (beneficio, *lì* 利), sino priorizar la benevolencia (*rén* 仁) y la justicia (*yì* 义) como condición indispensable para alcanzar una genuina prosperidad. Si el rey solo persigue el beneficio, sus súbditos podrían seguir su ejemplo, buscando su propio provecho, sin respetar las relaciones sociales y las jerarquías, lo que pondría en peligro la estabilidad de su propio reino (*Mencio*, VIIB, 1). Buscar únicamente el beneficio es tan inútil como “trepar un árbol para buscar un pez” (*Mencio*, IA, 7), e incluso peor, ya que al trepar un árbol no se corren riesgos graves, solo se fallará en la tarea de conseguir peces. Sin embargo, si el rey no sigue el consejo del filósofo, el resultado puede ser calamitoso, tanto para el pueblo como para él mismo.

⁵ El rey Hui (400-319 A.E.C.) era el señor de Wei, pero había usurpado el título de rey un tiempo antes de la visita de Mencio (Legge, 1970, p. 125). Durante su gobierno, fracasó en varias campañas de conquista, donde murieron muchos súbditos (*Mencio*, VIIB, 1).

⁶ Li (里) es una unidad de medida china, en el período de los Reinos Combatientes su valor aproximado era 405 metros.

⁷ En los tiempos de Mencio, el tamaño de un reino se medía por la cantidad de carros de guerra que poseía.

⁸ Todas las citas de obras cuyo original no es el castellano han sido traducidas por el autor.

No obstante, no es suficiente con tener cualidades morales, el rey también precisa dominar habilidades prácticas de gobierno (Kim, 2010). De lo contrario, podría encontrarse en una situación similar al rey de Zheng, quien, por su alta calidad moral, podía llevar en su propio carruaje a cada persona que precisaba cruzar el río Wei, pero era incapaz de construir un puente (*Mencio*, IVB, 2). Es crucial que el rey asegure la base material y que las necesidades básicas del pueblo estén satisfechas. Si el rey administra los recursos adecuadamente, respeta los ciclos de la naturaleza, promueve la educación y el cumplimiento de las normas de piedad filial, el pueblo no pasará hambre ni frío y los ancianos tendrán una vida digna, “entonces no ocurre que no haya rey” (*Mencio*, IA, 3).

Dentro de la tradición confuciana, algunos filósofos han enfatizado la importancia de la moral como el factor esencial para construir una sociedad armoniosa. Otros han destacado el factor material como primordial. Según el profesor Yao Xinzong, ambos factores pueden conjugarse en una relación armoniosa “donde la abundancia y la riqueza no se contradicen con el Camino mientras se adquieran de acuerdo con los principios morales” (2001, p. 228).

Al analizar la propuesta de un gobierno basado en la benevolencia (*rén zhì* 仁治), surge la pregunta acerca de los mecanismos para asegurar un buen gobierno y para limitar el uso del poder en beneficio propio por parte de los reyes, una práctica común en ese período histórico. Yao (2001, p. 231) señala que algunos intérpretes formados en la tradición europea han criticado al confucianismo por la falta de una legislación que asegure la benevolencia y la obediencia del pueblo. Sin embargo, el académico chino afirma que el confucianismo es una propuesta moral más que legislativa. Esta propuesta incluye tres medidas para ligar al gobernante con los principios morales: la doctrina del Mandato de Cielo, que legitima un gobierno virtuoso, la tradición confuciana, que relaciona a los gobernantes con los soberanos del pasado y los alienta a examinar su propia conducta en pos de una mejora moral, y la doctrina de la pérdida del Mandato del Cielo por parte de un gobernante indigno. En las próximas secciones analizaré cómo estas tres medidas operan en el pensamiento político del Segundo Sabio.

4. El Mandato del Cielo

La gente antigua tenía este dicho: «Las personas no deben indagarse en el espejo del agua, sino indagarse en el pueblo». Ahora los Yin cayeron al perder el Mandato. ¿Cómo podríamos no indagarnos más en base a esto?

—*Clásico de la historia*, “Anuncios sobre la ebriedad”

Según el *Clásico de la historia*, el concepto de Mandato del Cielo habría sido formulado por el clan de los Zhou para legitimar su gobierno. Los fundadores de la dinastía

argumentaron que los Shang habían poseído el Mandato del Cielo, pero, debido a su mal gobierno, este les fue retirado por el Cielo y entregado a los virtuosos Zhou. Esta teoría servía a un doble propósito. Por un lado, justificaba la rebelión y el ascenso al poder de la tercera dinastía. Por otro lado, constituía una advertencia para los propios Zhou: el mandato era revocable; en caso de incumplimiento, otro clan podía sublevarse y reclamarlo para sí.

Según Zhao, en los principios de la dinastía Zhou se produjo un cambio sobre el fundamento de la legitimidad política. Durante la dinastía Shang, prima un tipo de legitimidad del gobierno carismático y tradicional, donde se relaciona al gobernante con un poder divino (2009, p. 214). En cambio, con el ascenso de los Zhou, toma mayor importancia un tipo de legitimidad del gobierno basado en el desempeño: “el derecho de un estado a gobernar está justificado por su desempeño económico y/o moral y por la capacidad del estado para la defensa territorial” (Zhao, 2009, p. 418). De esta manera, la legitimidad del gobierno deja de ser meramente hereditaria, y el mérito del gobernante se convierte en un factor central. El Mandato del Cielo deja de ser solo un derecho y se convierte en un deber: cumplir con las responsabilidades.

Mencio retoma el concepto del Mandato del Cielo y le otorga un lugar central en su teoría política. Durante su visita al palacio del rey Xuan, señor del reino de Qi, que había usurpado el título de rey (Legge, 1970, p.138), muestra su preocupación por la posibilidad de ser derrocado:

El rey Xuan de Qi preguntó: «¿Es cierto que Tang eliminó al rey Jie y el rey Wu atacó al rey Zhou?».

Mencio le respondió: «Así figura en los registros».

El rey Xuan de Qi preguntó: «Un ministro mató a su gobernante, ¿cómo es posible que esto haya sucedido?».

Mencio dijo: «Al que traiciona la benevolencia se lo llama traidor, al que traiciona la justicia se lo llama opresor, a la persona que traiciona y oprime se lo llama un fulano. Escuché que castigaron al fulano Zhou, no escuché que mataran a un gobernante». (Mencio, IB, 8)

En este pasaje encontramos plasmada la noción confuciana sobre la rectificación de los nombres (*zhèngmíng* 正名). Según esta doctrina, los nombres de los roles sociales son normativos y determinan el actuar de cada miembro. Para lograr una sociedad armoniosa las acciones de cada miembro se deben adecuar a su rol: “Que el gobernante sea gobernante, que el ministro sea ministro, que el padre sea padre, que el hijo sea hijo” (*Analectas*, XII, 11). Dentro del orden político confuciano no es legítima una sublevación contra el rey. Ahora bien, en este pasaje Mencio plantea que, si el

gobernante no rectifica sus acciones según su rol, pierde el derecho a ser llamado “rey” y sustituirlo es legítimo. La advertencia claramente tiene la finalidad de instar al rey Xuan, un “señor” autoproclamado “rey”, a que rectifique sus acciones de gobierno de manera acorde al título pretendido.

De acuerdo con la concepción confuciana del Mandato del Cielo, la legitimidad de los reyes antiguos no provenía de sus antecesores, sino que era otorgada por el Cielo y aceptada por el pueblo:

Wan Zhang preguntó: «¿Es cierto que el rey Yao le legó el reino a Shun?».

Mencio respondió: «No es así, el Hijo del Cielo no puede darle a una persona el reino».

Wan Zhang dijo: «Sin embargo, Shun tenía el reino, ¿quién se lo legó?».

Mencio respondió: «El Cielo fue quien se lo legó».

Wan Zhang: «¿El hecho de que el Cielo se lo haya dado es que paciente y repetidamente lo ordenó?».

Mencio respondió: «No es así. El Cielo no habla, se vale de acciones para mostrar los asuntos y eso es todo».

Wan Zhang preguntó: «El valerse de las acciones para mostrar los asuntos ¿cómo lo hace?».

Mencio respondió: «El Hijo del Cielo puede recomendar a una persona al Cielo, pero no puede hacer que el Cielo le dé el reino. Los altos oficiales pueden recomendar a una persona a los nobles, pero no pueden hacer que los nobles le den a este el cargo. En el pasado, Yao recomendó a Shun al Cielo y el Cielo lo aceptó, lo mostró al pueblo y el pueblo lo aceptó. Por lo tanto, digo: el Cielo no habla, se vale de las acciones para mostrar los asuntos y eso es todo». (*Mencio*, VA, 5)

En la primera parte del diálogo entre Mencio y Wan Zhang, identificamos algunas particularidades de las concepciones del filósofo acerca de la legitimidad y la transmisión del gobierno. El reino no es una propiedad privada del rey, ni este tiene derecho de legar el trono de manera discrecional, sino que el poder debe ser transmitido cumpliendo ciertos requerimientos. Aunque el rey pueda proponer un sucesor, el Cielo es quien legitima su poder y el pueblo quien lo acepta. Al ser consultado sobre el significado de las aprobaciones del Cielo y del pueblo, Mencio responde:

Hizo que este se encargara de ofrecer sacrificios y que los cien espíritus disfrutaran esto; esto es que el Cielo lo aceptó; hizo que este se encargara de los asuntos y los asuntos fueron gobernados, los cien apellidos estuvieron en paz con esto, esto es que el pueblo lo aceptó. El cielo se lo dio, las personas se lo dieron; por esto digo: el hijo del Cielo no puede valerse del reino para dárselo a una persona. Shun asistió a Yao aproximadamente 28 años, no fue una persona la que pudo hacerlo, fue el Cielo. Yao

pereció; cuando terminaron los tres años de luto, Shun evita al hijo de Yao yendo al sur del río del sur. Debajo del Cielo los nobles que se reunían en la corte con el soberano no iban hacia el hijo de Yao, iban a Shun; los que litigaban no iban hacia el hijo de Yao, iban a Shun. Los que cantaban alabanzas no cantaban al hijo de Yao, sino a Shun; por esto digo: fue el Cielo. Así luego fue a la región central del reino, y cumplió en ocupar el lugar del hijo del Cielo. Pero si hubiera ocupado el palacio de Yao y forzado al hijo de Yao, esto hubiera sido una usurpación y no hubiera sido que el Cielo se lo diera. El *Taishi* dice: «El Cielo ve a partir de lo que mi pueblo ve, el Cielo escucha a partir de lo que mi pueblo escucha». (*Mencio*, VA, 5)

En la segunda parte del diálogo, Mencio brinda más detalles sobre la transición del poder real. Shun fue elegido por el Cielo como sucesor en lugar del hijo del rey por sus méritos, tanto en los sacrificios al Cielo como en los asuntos de gobierno. Tras la muerte del rey, el pueblo muestra su aprobación al consultar y cantar alabanzas a Shun. La aprobación del pueblo cumple un rol fundamental, al punto que algunos interpretan que el Cielo y el pueblo serían una misma fuente de legitimidad (Kim, 2011, p. 380).

El papel central que asume el pueblo en la interpretación de Mencio sobre la revocabilidad del Mandato del Cielo ha generado controversias sobre si habilita una rebelión popular o solo legitima un cambio de gobierno dentro de la élite. En la primera línea interpretativa se encuentra Feng Youlan, quien sostiene que las ideas acerca de la revolución popular de Mencio han influenciado el pensamiento chino hasta la Revolución Xinhai de 1911:

Si un gobernante carece de las cualidades éticas propias de un buen líder, el pueblo tiene el derecho moral a la revolución. Estas ideas de Mencio han ejercido una enorme influencia en la historia china, incluso hasta la revolución de 1911, que condujo al establecimiento de la República de China. Es cierto que las ideas democráticas de Occidente desempeñaron un gran papel en este acontecimiento, pero el antiguo concepto nativo de “derecho a la revolución” tuvo una influencia mayor en las masas del pueblo. (Feng, 1989, p. 102)

Tiwald (2008) polemiza con interpretaciones en la línea de Feng y sostiene que el hecho de que el gobierno pueda ser derrocado legítimamente no implica que el pueblo por sí mismo tenga derecho a rebelarse. Para que una rebelión sea considerada como popular, debería ser iniciada y sostenida por el pueblo incluso en ausencia de los líderes. En el caso de Mencio, aunque el pueblo participe en la revuelta contra un mal gobierno, su influencia deliberativa sobre las condiciones de la rebelión es limitada. Son los miembros de las élites de los diferentes clanes quienes liderarán la revuelta, basándose en ciertos afectos y comportamientos del pueblo, pero sin requerir su opinión directa.

Ejemplos de estos afectos y comportamientos son las canciones de alabanza y las migraciones, en tanto los campesinos deciden migrar hacia tierras bien gobernadas y evitar aquellas donde impera un tirano (*Mencio*, IA, 7 y IIA, 6).

Incluso ante un gobierno despótico, el pueblo no puede rebelarse sin un líder que cuente con la garantía del Mandato del Cielo, y solo un miembro de la élite puede recibir esa aprobación. El pueblo no puede liderar, porque carece de la educación necesaria para hacerlo y no tiene experiencia previa en posiciones de autoridad; si está disconforme con el gobierno, debe esperar un líder y seguirlo.

La parte del pueblo es determinar cómo les va a ellos, cómo les va a sus seres queridos, y cuáles políticas merecen su amor y admiración (y aquí son principalmente los efectos de esas políticas los que el pueblo evalúa). La parte del príncipe justo —el potencial revolucionario— es revisar asuntos más apropiados para alguien que tiene un conocimiento más profesional de la justicia y del arte de gobernar. Su tarea es discernir cosas como la probabilidad de éxito, la viabilidad de un nuevo estado, y si el gobernante equivocado simplemente está mal asesorado o es realmente malvado e incompetente. (Tiwald, 2008, p. 280)

De acuerdo con el pensamiento de Mencio, el derrocamiento de un rey solo puede justificarse si los gobernantes destituidos son crueles como los reyes Jie y Zhou, y los líderes rebeldes son modelos de gobernantes virtuosos como los reyes Tang y Wu. Más allá de esas situaciones excepcionales, que ocurren cada quinientos años (*Mencio*, VIIB, 38), para mantener el orden social es fundamental mantener una autoridad política clara y reconocida con procedimientos de gobierno transparentes; a menos que el heredero sea extremadamente incapaz, siempre lo mejor es que lo suceda quien se encuentra siguiente en la línea de sucesión. Solo de manera excepcional se suspende el orden procedimental y, aun en estos casos, el pueblo seguirá a un líder elegido por el Cielo, y el Cielo solo aprobará a miembros de la clase dirigente (Tiwald, 2008, p. 274).

Como ya mencionamos, la doctrina del Mandato del Cielo sirve para legitimar un buen gobierno o la rebelión contra un mal gobierno, pero también podemos encontrar en sus fundamentos una función pedagógica. Mencio considera que en su época no existe una persona con la virtud suficiente para emular las hazañas de los antiguos reyes (*Mencio*, IVA, 1). Debido a esta ausencia de un gobernante ideal, intenta mejorar al gobernante real mediante la educación. En este contexto, instigar a cumplir el Mandato del Cielo es invitar aquellos que detentan el poder al cultivo de sí mismo para conocer su propia naturaleza (*xìng* 性), paso necesario para comprender el Cielo (*Mencio*, VIIA, 1) y extender las virtudes al mundo (Yao, 2001, p. 73).

5. Rectificar al gobernante mediante la educación

Si uno trata de gobernar el Reino, pero no lo consigue, debe volverse hacia adentro y examinar si ha alcanzado o no suficiente sabiduría (*zhī* 知).

—*Mencio*, IVA, 4

En consonancia con el clásico confuciano *El gran aprendizaje*, en Mencio el concepto de armonía también atraviesa diferentes niveles relacionales: el Reino (*tiānxià* 天下), el Estado (*guó* 國), la familia y el individuo. Cada nivel tiene sus raíces en el anterior: “las raíces del Reino están en el Estado, las raíces del Estado están en la familia y las raíces de la familia están en el individuo” (*Mencio*, IVA, 5). Para alcanzar la armonía, el individuo debe examinarse a sí mismo y luego extender esa armonía a los diferentes círculos de relaciones. Debido al papel central que desempeña en la organización política confuciana, el cultivo personal por parte del gobernante se vuelve fundamental para lograr esta armonía: “Si un hombre es correcto, todos los hombres bajo el Cielo lo seguirán” (*Mencio*, IVA, 4).

A partir de sus diálogos con los reyes Hui y Xuan, podemos inferir que para Mencio los gobernantes de su tiempo no eran ejemplos de hombres rectos capaces de extender la armonía al resto de la sociedad. A pesar de esto, el Segundo Sabio se dedica con empeño a visitar las cortes e intenta persuadir a los gobernantes para que actúen de acuerdo con su rol. En esta actitud, encontramos una visión optimista acerca de la posibilidad de la mejora moral del gobernante.

El optimismo de Mencio se basa en su concepción acerca de la naturaleza humana, según la cual todos los seres humanos tienen el potencial para ser buenos: “todos pueden ser como Yao y Shun” (*Mencio*, VIB, 2). Su concepción no implica que todos los hombres sean buenos, sino que poseen la inclinación para serlo, como el agua tiene la tendencia a ir hacia abajo (*Mencio*, VIA, 2). Los seres humanos nacen con cuatro disposiciones innatas que pueden desarrollarse mediante la educación: compasión, vergüenza, respeto y sentido de lo correcto e incorrecto. Estas disposiciones son como brotes que, con el debido cuidado, permiten que crezcan las cuatro virtudes confucianas: la benevolencia, la justicia, el ritual y la sabiduría (*Mencio*, IIA, 6 y VIA, 6). Las disposiciones no pueden venir desde afuera, sino que se encuentran y desarrollan en el interior de cada individuo mediante un constante trabajo de cuidado de sí (*Mencio*, VIA, 8).

Podemos interpretar los diálogos de Mencio con los reyes como ejercicios pedagógicos mediante los cuales el filósofo pretende estimular el crecimiento de los brotes de la virtud de los soberanos. Tomemos como ejemplo otro diálogo entre Mencio y el rey

Xuan, donde el monarca le pregunta si posee la capacidad para ser un buen gobernante (*Mencio*, IA, 7). El filósofo le recuerda la ocasión en la que demostró compasión hacia una vaca que iba a ser sacrificada y solicitó que la cambiaran por un cordero. El motivo fue que el rey vio a la vaca sufriendo y no pudo soportarlo. Este sentimiento de no soportar ver el sufrimiento ajeno es lo que le permitirá ser un buen gobernante. El acto de apiadarse de la vaca es un ejemplo de la benevolencia que reside dentro de él, y para ser un buen gobernante debe extender esa benevolencia hacia el pueblo. Debido a que el rey tiene esa capacidad dentro de sí, Mencio afirma que, si el rey no logra ejercer un buen gobierno, no es por incapacidad, sino más bien porque no tiene la voluntad de hacerlo. Van Norden (2008, p. xxv) sostiene que, en este pasaje, Mencio no solo utiliza una estrategia de similitud al extender hacia el pueblo la benevolencia que tuvo hacia el animal, sino que el objetivo es que reconozca su propia capacidad de benevolencia. El filósofo no puede cultivar directamente las virtudes en el rey; en cambio, puede impulsarlo para que realice el trabajo interno necesario para que las virtudes florezcan en él. Según Van Norden, Mencio está asistiendo al rey para que adquiera un conocimiento ético cognitivo como medio para alcanzar un crecimiento ético afectivo. En la tarea de educar al gobernante, Mencio le habla en términos que el rey pueda comprender y que lo lleven a la reflexión, de ahí el uso de ejemplos prácticos relacionados con los intereses de los reyes.

6. El rol del filósofo confuciano

“Confucianismo” es la palabra usada en la tradición europea, desde los jesuitas en adelante, para denominar al grupo de los *ru* (儒). Confucio cumplió un rol clave en su desarrollo y se lo suele considerar el fundador de esta escuela, pero los *ru* ya existían antes de él. En China se alude a esta tradición de tres maneras diferentes, como *rujia* (rújiā 儒家), la familia o escuela de los *ru*; *rujiao* (rújiào 儒教), el confucianismo como culto; y como *ruxue* (rúxué 儒学), el confucianismo como forma de aprendizaje (Yao, 2001). Considero que esta última manera de entender el confucianismo nos brinda herramientas para comprender el rol del filósofo confuciano dentro del pensamiento de Mencio:

El aprendizaje confuciano es ante todo un proceso de lectura, comprensión y deliberación, pero es más que una materia puramente académica. El aprendizaje confuciano es el estudio del Camino del Cielo tanto en el yo interior como en prácticas exteriores. La única finalidad del aprendizaje es el fomento de la acción virtuosa y el cultivo de un carácter moral. (Yao, 2001, p. 53)

En Mencio, observamos que el rol del filósofo no es el de un mero consejero. El *ru* se inserta en la tradición iniciada por los antiguos reyes, continuada por Confucio, y que implica un trabajo de cultivo sobre sí mismo y un conocimiento del Cielo que le

confieren una superioridad moral sobre los gobernantes de su tiempo. Basado en esta superioridad, el *ru* tiene la legitimidad para cumplir dos roles fundamentales. Por un lado, le recuerda al rey sus deberes frente al pueblo y le advierte que, si no cumple con su mandato, una revuelta en su contra sería legítima. Por el otro, su superioridad moral le permite asumir el rol de educador del rey e incitarlo a que realice un proceso de conocimiento de sí mismo orientado a su progreso moral.

Si, a pesar de su insistencia, el rey no rectifica su actitud, el filósofo confuciano debe renunciar a su cargo y marcharse, pues el derecho a rebelarse es solo un derecho de los miembros de la clase gobernante (*Mencio*, VB, 9). Según Kim (2020), Mencio desafía al gobernante que persigue solo su beneficio, pero no critica el orden social basado en la realeza ni pretende ocupar él mismo el lugar del rey. Frente a una realidad política llena de violencia, Mencio no abandona el paradigma del rey sabio a la manera de los antiguos, pero, ante los gobernantes reales de su época, opta por un enfoque “constitucionalista” que tiene como eje la restricción política del rey y su rectificación moral a cargo de los ministros confucianos con el objetivo de convertirlo en un rey sabio (Kim, 2020, p. 138).

Si bien el orden social basado en el gobierno de un rey no es objeto de discusión, su legitimidad política no está necesariamente ligada a la moral. Existe una separación entre la autoridad política y la moral, quedando la última a cargo de los *ru*, quienes cumplirán un rol de contrapeso frente al abuso de poder por parte del gobernante.

7. Conclusiones

Tras el análisis realizado de la propuesta política de Mencio, encontramos dos características principales. En primer lugar, la evaluación de la crisis de su tiempo no lo lleva a proponer un cambio de sistema de gobierno y, en términos generales, no adopta una postura favorable a la destitución del rey, sino que busca mejorar el gobierno existente. Sin embargo, reconoce que existe un límite crítico en el cual ya no se puede afirmar que el gobernante sea legítimo, ya que ha perdido el Mandato del Cielo.

En segundo lugar, Mencio le asigna al *ru*, filósofo confuciano, un rol político fundamental. No solo actúa como consejero o funcionario, sino que es el responsable de la mejora moral del gobernante y de recordarle sus deberes frente al pueblo. A partir de su superioridad moral frente al poder político, el *ru* asume un papel de contrapeso, limitando el uso arbitrario del poder por parte del rey, sin menoscabar su autoridad simbólica y de una manera consistente con su ideal de la política de la virtud confuciana (Kim, 2020, p.141).

El fundamento de ambas características de la filosofía política de Mencio se encuentra en que el objetivo de la organización política no es la igualdad ni la democracia, sino la

paz y la estabilidad (Pines, 2009). Para salir de la crisis y alcanzar la armonía propone un cambio, pero siempre en un escenario de continuidad, no de ruptura con la tradición. Por lo tanto, Mencio no presenta un gobierno ideal, sino que adapta el sistema político al gobernante promedio y pone límite a sus decisiones.

© Todos los derechos reservados.

*Se prohíbe cualquier forma de reproducción no autorizada.
Fundación Hanaq no se responsabiliza por el contenido volcado en
el presente artículo que pertenece exclusivamente al autor.*

Referencias bibliográficas

- Eno, R. (1990). *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. State University of New York Press.
- Feng, Y. (1989). *Breve historia de la filosofía china*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Kim, S. (2010). The secret of Confucian Wuwei Statecraft: Mencius's Political Theory of Responsibility. *Asian Philosophy: An International Journal of Philosophical Traditions of the East*, 20(1), 27-42.
- Kim, S. (2011). Confucian constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual, and Royal Transmission. *The Review of Politics*, 73(3), 371-399.
- Kim, S. (2020). *Theorizing Confucian Virtue Politics*. Cambridge University Press.
- Legge, J. (1970). *The Works of Mencius*. Dover Publications.
- Pines, Y. (2009). *Envisioning Eternal Empire Chinese Political Thought of the Warring States Era*. University of Hawaii Press.
- Tiwald, J. (2008). A Right of Rebellion in the Mengzi? *Dao*, 7, 269-282.
- Van Norden, B. (2008). *Mengzi*. Hackett Publishing Company.
- Yao, X. (2001). *El confucianismo*. Cambridge University Press.
- Zhao D. (2009). The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China. *American Behavioral Scientist*, 53(3), 416-433.

Fuentes

大学 (Daxue) [El gran aprendizaje]. (s.f.). Chinese Text Project. <https://ctext.org/liji/da-xue>

论语 (Lunyu) [Analectas]. (s.f.). Chinese Text Project. <https://ctext.org/analects>

孟子 (Mengzi) [Mencio]. (s.f.). Chinese Text Project. <https://ctext.org/mengzi>

尚书 (Shangshu) [Clásico de la historia]. (s.f.). Chinese Text Project. <https://ctext.org/shang-shu>