

# ÉTICA DE LA GUERRA EN LOS REINOS COMBATIENTES: UN ANÁLISIS DE LAS POSICIONES DE MOZI Y MENCIO

ETHICS OF WAR IN THE WARRING STATES PERIOD: AN ANALYSIS OF MOZI  
AND MENCIUS

FEDERICO DANIEL MINA<sup>1</sup> (UNC)

## Resumen

Durante el período de los Reinos Combatientes la reflexión sobre la guerra es de vital importancia para los pensadores chinos. En este trabajo analizaremos las posiciones de Mozi y Mencio al respecto comenzando, en primer lugar, con las diferencias filosóficas entre las propuestas de ambos, en especial en torno al rol de la utilidad o beneficio (li). Luego, con los argumentos que ambos exponen para oponerse a la guerra, en general en diálogos ante gobernantes de estados. Con esto intentaremos mostrar los vínculos entre teoría y estrategias persuasivas que aplicaban, y las similitudes y diferencias entre las posiciones de dos pensadores usualmente vistos como rivales.

**Palabras clave:** MOZI, MENCIO, FILOSOFÍA CHINA, REINOS COMBATIENTES, GUERRA

## Abstract

During the Warring States period, reflection about war was a theme of crucial importance for Chinese thinkers. In this work we analyze the positions of Mozi and Mencius about it. We start by exposing the philosophical debate about the role of utility or benefit (li) in their works and then the arguments they elaborate to oppose war, paying special attention to the meetings they had with rulers of different states. We expose similarities and differences in their theories and persuasive strategies in what are usually regarded as rival positions.

**Keywords:** MOZI, MENGZI, CHINESE PHILOSOPHY, WARRING STATES PERIOD, WAR

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, UNC), Carrera de Personal de Apoyo (CONICET), Diplomado en Cooperación Regional Sur-Sur (CLACSO). Adscripto a la cátedra de Historia Contemporánea de Asia y África (FFyH-UNC). Correo electrónico: [fede\\_mina@hotmail.com](mailto:fede_mina@hotmail.com).

## Introducción

La preocupación sobre la guerra ocupa un lugar central en las reflexiones de los primeros filósofos chinos<sup>2</sup>. Apremiados por un contexto en el que la cantidad y la crueldad de las guerras iban en aumento, se hizo necesario crear argumentos específicos sobre cómo debe actuar un gobernante ante los diferentes escenarios que planteaba la realidad del momento.

Robin Yates (2007) explica cómo evolucionó la concepción de la guerra en la China preimperial. Muestra que durante la dinastía Shang (segundo milenio AC) la guerra tenía principalmente el propósito de capturar víctimas para sacrificarlas en rituales dedicados a los espíritus de los ancestros. Durante el período de Zhou Occidental y primeras décadas de Zhou Oriental (es decir, entre 1045-700 AC aproximadamente) existía un elaborado sistema jerárquico en el que el rey estaba a la cabeza y debía otorgar permiso para cualquier campaña militar e incluso para el movimiento de tropas; cualquier ofensa a ese sistema jerárquico podía ser una causal de guerra. Cuando en 771 A.C. el rey Zhou deja de tener *de facto* el poder real sobre el territorio, comienza el período de Primavera y Otoños; en este período un sistema ceremonial basado en el honor y la moral regulaba la manera en que los estados (en general, sólo ciudades amuralladas) efectuaban la guerra. Los adversarios decidían juntos cuándo y dónde serían las batallas y efectuaban rituales antes y después de estas (que incluían juramentos sobre las concesiones que el derrotado otorgaba). Ya en el siglo V A.C., al comienzo del período de Reinos Combatientes, los estados fragmentados del período anterior fueron incorporados en reinos de gran territorio, cada uno de los cuales eventualmente usurpa el título de rey (wang 王) para gobernar. Los ejércitos pasaron gradualmente de estar compuestos por elaborados carruajes decorados de acuerdo a reglas tradicionales a grandes grupos infantería, y la centralidad de consideraciones legales y rituales en las relaciones interestatales cedieron paso a un estado de guerra constante basada en el mero interés de poder y territorio; las traiciones eran comunes y los pactos eran violados regularmente. En una periodización diferente, Yuri Pines pone la década de 540 A.C. como representativa del fin del orden internacional ritual y el comienzo el estado de guerra total, cuando el estado de Chu comienza a tener predominio sobre los otros. Para ilustrarlo expone un evento del año 537 A.C., cuando el rey Ling de Chu ordena mutilar a un alto ministro y castrar a un político de Jin que venían en misión diplomática, como modo de humillarlos; la cínica sugerencia del oficial Wei Qijiang al rey Ling fue que cometiera esas torturas sólo en caso de estar

---

<sup>2</sup> Utilizaremos el término “filósofo”, a pesar del origen occidental del término, de acuerdo al uso común en el mundo académico occidental y chino.

seguro de que contaba con hombres suficientes como para resistir la guerra que sobrevendría en respuesta a dicho acto (2002, pp. 113-115). El caso ilustra el lugar secundario que tiene ya el trato ceremonial correcto con respecto al mero cálculo de poder.

Es en este contexto que los primeros filósofos chinos desarrollan su pensamiento, intentando proponer soluciones a esta realidad. En este trabajo analizaremos las propuestas de dos de ellos. Uno es Mo Di (más conocido como “Maestro Mo” o Mozi, 480-390 A.C.), de quien se conoce muy poco pero se puede afirmar que fue un fuerte rival del confucianismo. También, que logró formar un grupo de seguidor muy numeroso, organizado jerárquicamente y con una estricta disciplina que iba entre los diferentes estados intentando extender sus ideas (He, 1991, p. 35). A pesar de esa influencia inicial, desde comienzos de la dinastía Qin sus ideas dejaron de tener mucha influencia. El otro es Mencio (372-289 AC), un seguidor de las ideas de Confucio que asumió la tarea de defenderlas frente a los ataques de otros pensadores, entre ellos Mozi. Moísmo y confucianismo fueron las ideas más prominentes durante el período de los Reinos Combatientes al punto que Zhuangzi usa el vocablo *ru-mo* (儒墨 literalmente: confucianismo y moísmo) como sinónimo del debate de ideas.

Este trabajo tiene dos partes, en la primera haremos una presentación de las posiciones filosóficas de Mozi y Mencio con especial atención al concepto de utilidad o beneficio (利 *li*), uno de los principales puntos de desacuerdo entre ambos. Luego, y atendiendo a esas diferencias, analizaremos los argumentos que conciben sobre la validez moral de la guerra, en especial aquellas que surgen de los diálogos entre esos pensadores y los gobernantes de la época. Si bien esos diálogos no son necesariamente verídicos (en muchos casos es imposible comprobarlo), los analizaremos no como históricamente verdaderos sino como un reflejo de cómo eran las estrategias argumentativas que utilizaban los pensadores de la época. Al final, haremos una breve reflexión sobre la relación entre las ideas teóricas y generales de la primera parte del trabajo y los argumentos que esos pensadores usan cuando intentan persuadir a políticos de la época.

### **Confucio, Mozi y Mencio**

Además de ser las escuelas más prominentes, el moísmo y el confucianismo también muestran las oposiciones más fuertes de la época. En sus libros hay un intercambio de agravios en términos personales, algo no tan frecuente en el contexto intelectual chino, más propenso a formas más

indirectas de discurso. Por ejemplo, en el capítulo 39 "Contra los confucianos" (非儒) de Mozi, dice de éstos<sup>3</sup>:

Son malhechores del mundo. Fomentan el lujo, el ritualismo, la música para viciar y corromper a los hombres (...). Altaneros y desdeñosos, abandonan sus deberes y quehaceres y se dan al ocio y la vagancia. Glotones y perezosos en el cumplimiento de los deberes de sus cargos<sup>4</sup> (1987, p. 141)

Por su parte, Mencio compara a los seguidores de Mozi y de Yangzhu con cerdos (7B26) e indirectamente a Mozi con el bandido Zhi (7A24), el líder de una banda con cientos de seguidores que vivía saqueando y atormentando poblaciones fronterizas.

Estos insultos probablemente se expliquen también por la competencia entre los miembros de ambas escuelas a nivel político. Contrario al perfil occidental del filósofo abstraído del mundo, los chinos de este período viajaban de estado en estado intentando persuadir a los gobernantes de implementar sus ideas y adoptar sus valores<sup>5</sup>. Mencio se queja amargamente de que las ideas de Mozi y las de Yangzhu dominan el mundo y que teme por el bienestar de la gente (3B9). Mozi cree que (cap. 48) "el dao de los confucianos es suficiente para destruir el mundo"<sup>6</sup>. Su preocupación no es meramente de que entre la población existan creencias erróneas, sino de la influencia que ese modo de pensar tiene en el modo en que se conduce el mundo, es decir, de las consecuencias prácticas que tienen esas creencias. Confucianos y moistas están disputando la obtención de cargos públicos y la influencia sobre la política de los países y, de acuerdo a cada uno de ellos, una derrota en esa disputa implica la continuidad del estado caótico del mundo. En cambio, para aquellos pensadores como Zhuangzi que no se involucra directamente en la forma en que debe gobernarse un país, no se ve una virulencia similar en las críticas que le dirigen. Las coincidencias

---

<sup>3</sup> Salvo indicación contraria, todas las traducciones de las Analectas y el Mencio son de Pérez Arroyo (2002) y todas las de Mozi de Elorduy (1987). Todas las traducciones del inglés son propias. En los casos en que aparezca el texto chino, la fuente es el sitio web ctext.org (Sturgeon, 2019). En caso de que no haya cita directa, sólo mencionaré el capítulo donde se encuentra el pasaje para facilitar la lectura en diferentes ediciones.

<sup>4</sup> "Glotones y perezosos", o más literalmente "avaros con la comida y la bebida" (貪於飲食) y "perezosos en el cumplimiento de los deberes de sus cargos" (惰於作務), aparece también en los capítulos 35, 36 y 37 "Contra el fatalismo" (también como 貪於飲食 y 惰從事), dirigidos o bien contra el confucianismo o bien atribuidos a gente de bajo nivel social (窮民) que busca excusas para sus desgracias.

<sup>5</sup> Esto es una generalización. Se conoce poco de la vida de estos filósofos y al menos parte de la información que llega a nuestros días está distorsionada. Por ejemplo, Yangzhu y Zhuangzi seguramente no intentaron persuadir a gobernantes. Sin embargo, considero razonable adscribirle esa posición a la mayoría de los pensadores que están principalmente interesados en discusiones concretas sobre cómo debe organizarse un estado.

<sup>6</sup> Trad. propia, original: 儒之道足以喪天下者.

también están en los objetivos teórico-prácticos de confucianos del período y moistas, que en especial comparten el interés por: desarrollar un orden político con un único soberano; unificar la moral de las personas promoviendo y educando con base en ciertos valores específicos; revalorizar las formas de gobierno de los antiguos emperadores Yao, Shun y Yu; promover una visión cosmológico-política en la que el Cielo (天, entendido mejor como un orden natural que como una deidad voluntarista) es la fuente última del orden natural y de legitimidad de un gobierno; la oposición a los regímenes autoritarios con un orden basado en castigos y opresión; y finalmente, un rechazo al estado de guerras constantes del período.

Las diferencias entre ambos grupos existen en la manera en que buscan alcanzar esos objetivos. Las concepciones de moistas y confucianas contienen diferencias fundamentales, en particular en torno al rol que tiene la utilidad o beneficio en la ética. Los primeros confucianos sostienen que el beneficio no tiene ninguna función en el desarrollo ético de una persona. Confucio en numerosas ocasiones contrasta al *junzi* (君子 traducido a veces como “hombre superior” y que funciona como ideal ético) o al *ren* 仁 –lo que en las Analectas es la virtud más importante– con la búsqueda de beneficios<sup>7</sup>; una persona virtuosa sólo debe ocuparse en hacer lo correcto sin ocuparse lo provechoso que sea una acción. En estos casos, la utilidad suele referirse a beneficios individuales (4.12) o cortoplacistas (13.17), es decir, suele ser asociada a una búsqueda acotada de ganancia. En un nivel abstracto, defiende que la acción correcta (aquella que es acorde a la rectitud 義 *yi*, la humanidad 仁 *ren*, el orden ritual 禮 *li* y otras virtudes) es buena en sí misma, no debe estar motivada por el beneficio aun cuando éste pudiera resultar de su acción (4.2, 14.12 y 16.10) ni debe dejar de realizarse por las dificultades que conlleva (6.22). En un nivel más concreto, parece alentar a sus discípulos a continuar defendiendo el *dao* confuciano pese a las dificultades económicas y el fracaso en obtener cargos públicos que padeció el confucianismo en sus comienzos (15.2)<sup>8</sup>.

El moísmo suele ser descrito como una forma de consecuencialismo. Esa lectura se sustenta principalmente en la teoría de los tres criterios (三表 *sanbiao*) para evaluar una afirmación o doctrina (言 *yan*) del capítulo 35 de su libro. Mozi dice que sin un criterio es imposible distinguir

---

<sup>7</sup> En las Analectas, utilidad, beneficio y ganancia pueden aparecer como 利 *li*, huò 獲 o dé 得. En 13.17 contrasta los pequeños beneficios 小利 con la completitud 成. Si bien 利 es más frecuente, esa dispersión de términos tal vez sea indicio de que aún no se había consolidado como un concepto, como sería después de Mozi. Chiu dice “Antes de los moistas, ningún pensador había prestado mucha atención al “beneficio” como para ponerlo en el centro de su teoría sobre la sociedad y el gobierno” (2014, p. 201). Eso explica también la importancia que Mencio le daría al término luego del moísmo.

<sup>8</sup> Ver Meyer (2017) para un análisis de ese pasaje, también ver Slingerland (2003, p. xxiii).

(辨 *bian*) qué curso de acción de debe admitir o rechazar (是非 *shifei*) ni cuáles causarán daños o beneficios (利害 *lihài*). En un argumento por analogía, afirma que toda profesión usa sus propias herramientas para realizar sus tareas y que por lo tanto también la distinción de doctrinas debería tenerlas. El primer criterio es el de “raíz” (本 *ben*) “[e]s la que se basa en lo hecho por los antiguos santos emperadores”. Esto, como ya mencionamos, es uno de los puntos en común que tiene con el confucianismo, refiriendo en especial a Yao, Shun y Yu; las acciones (reales o proyectadas) de los reyes antiguos son consideradas modelos a emular por casi todos los pensadores chinos pre contemporáneos. El segundo es el de “origen” (原 *yuan*), que consiste en “inquirir el testimonio de los oídos y ojos del pueblo”, es decir, corroborar una doctrina en base a lo que las personas comunes de hecho han comprobado empíricamente que sucede. Por último, está la de “uso” (用 *yong*), que consiste en tomar una doctrina, “constituirla como regla en la administración de la justicia y del gobierno y ver su utilidad [利 *li*] para el bien, así del estado, como del pueblo” (p. 134 para las citas, la traducción de los nombres de los criterios es propia), es decir, cuando una doctrina o curso de acción al ser aplicada es útil para el estado y el pueblo, debe seguirse. De estos criterios, el tercero es el más importante y el que más aplica (van Norden, 2007, pp. 151-161): el segundo sólo es usado cuando es necesario determinar la existencia de fantasmas o del destino, y el primero sólo sirve para aquellas cosas con precedentes históricos. Además, el primero y el tercero están estrechamente relacionados, ya que uno puede determinar qué políticas traen beneficios al estado y el pueblo investigando los precedentes. Dada esa primacía de la utilidad para determinar qué doctrina admitir o censurar, es razonable denominar al moísmo como un consecuencialismo utilitarista en general. Sin embargo, teniendo en cuenta que el libro que llamamos Mozi probablemente sea un texto compuesto por diferentes grupos de sus seguidores y en un período extendido de tiempo, como es usual en la época (Boltz, 2005), conviene no asumir que cada pasaje fue escrito siguiendo esos criterios y ese orden de prioridad en mente. Por ejemplo, Goldin (2011) advierte que las numerosas discusiones sobre fantasmas o el rol del Cielo como agente en el mundo escapan a la lógica utilitarista.

En cuanto a la definición de lo que es útil, Mozi menciona aquello que todos los gobernantes quieren: “un estado rico, población abundante y una administración ordenada” (traducción propia de “國家之富，人民之眾，刑政之治” que aparece en los capítulos 8, 10 y 35, y también en el capítulo 25 de manera ligeramente diferente). De estos tres objetivos, el segundo es fácilmente cuantificable y el tercero probablemente deba definirse de acuerdo a los criterios de un gobierno ideal delineados en el resto del libro. En cuanto a la riqueza, convendría no sólo reducirlo a un aspecto meramente material sino más bien contemplarlo como un bienestar social en varios niveles. Como dice Chiu (2014, p. 203), la utilidad en Mozi suele aparecer asociada con

la preocupación por el “cuidado de todos” (兼愛 *jianai*, usualmente traducido como “amor universal”) que profesa. Este parecería ser un cuarto objetivo de gobierno, el de un bienestar general de la población, pero en realidad se subsume tanto a la riqueza del país como a la administración ordenada.

Pero Mozi hace algo más radical que sólo abogar por la utilidad; en oposición a Confucio, la equipara con los valores más importantes para el confucianismo. Al comienzo de los capítulos 15 y 16 dice: “el hombre con humanidad (仁 *ren*) al actuar, debe (必 *bi*) procurar beneficios (利 *li*) al mundo (天下 *tianxia*) y evitar lo que genere daños”<sup>9</sup>. El carácter prescriptivo de esa afirmación asociado a la virtud suprema expuesta en las Analectas ciertamente es una redefinición cualitativa del término. En el capítulo 25 dice que el hijo que es filial (孝 *xiao*) procura enriquecer a sus padres, aumentar sus descendientes y ordenar su casa, lo cual es equivalente al gobernante con humanidad (仁 *ren*) que debe enriquecer al estado, aumentar su población y ordenarlo. En el capítulo 46 vincula la rectitud con la utilidad, concluyendo: “un tesoro precioso es algo que puede beneficiar a las personas, la rectitud puede beneficiar a las personas, por eso se puede decir que la rectitud es un tesoro precioso”<sup>10</sup> (為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰，義天下之良寶也). Finalmente, con respecto a las ceremonias rituales critica abiertamente la manera en las conducen los confucianos. Por ejemplo, en las de entierro y sobre la duración del luto luego de la muerte de un padre (tres años acuerdo a las prescripciones tradicionales fuertemente defendidas por los confucianos), dice que si se aplicaran a los funcionarios no podrían atender correctamente los asuntos del estado, los campesinos no podrían producir comida correctamente, los artesanos no podrían construir sus productos y las mujeres no podrían hilar; además, dice, se utiliza esfuerzo para crear productos que luego serán enterrados y malgastados; por ello concluye: “los entierros suntuosos y los duelos prolongados no son buena manera de gobernar” (1987, pág. 89). En el capítulo 32 sugiere prohibir las grandes ceremonias musicales, ya que distraen a las personas de sus trabajos y extraen recursos de la población. Los rituales tradicionales, elemento central para garantizar el orden y la cohesión social en el confucianismo, son evaluados de acuerdo al tercer criterio moista y descartados por las malas consecuencias al estado. En conclusión, rectitud, humanidad, piedad filial y ritual son en el moísmo elementos que sólo pueden existir en relación a la utilidad que es denostada por Confucio.

---

<sup>9</sup> Traducción propia basada en la de Johnston (2013), ya que Elorduy no traduce el capítulo 15. La cursiva es mía.

<sup>10</sup> Trad. propia.

La respuesta confuciana a Mozi llega con Mencio, quien según Graham “tiene una aversión al utilitarismo” (2012, p. 170). El libro comienza amonestando al rey Hui del estado de Liang por preguntar qué puede traer Mencio de beneficio a su país, a lo cual éste sugiere “su Majestad sólo debe hablar de benevolencia y rectitud ¿Por qué debería hablar de los beneficios”<sup>11</sup>. En 4B33 dice que desde el punto de vista del hombre superior (*junzi*), la manera en que las personas buscan riquezas, cargos, beneficios o ascensos (富貴利達) normalmente es vergonzosa<sup>12</sup>. En 7B25 dice:

El que se levanta al canto del gallo y se pone diligentemente a hacer el bien (善) es un discípulo del sabio Shun. El que se levanta al canto del gallo y se pone diligentemente a buscar su interés es un discípulo del bandido Zhi. Si se desea saber en qué consiste la diferencia entre Shen y Zhi, diré que no es otra que el espacio que existe entre el bien y el beneficio (p. 360).

De estos pasajes podemos concluir con respecto al beneficio (利 *li*): que las virtudes no necesitan ser mezcladas con el cálculo de beneficios, que hay una connotación negativa a la búsqueda de beneficios y que los sabios reyes de la antigüedad no estaban interesados en él. Además, Mencio amplía la crítica de las Analectas, que como dijimos interpretaba al beneficio como algo individual o cortoplacista, para llevarla a un plano general: el Dao de un estado no debe estar relacionado con la búsqueda de beneficios.

Estas críticas del confucianismo a la utilidad no deben tomarse como una posición extrema que carece de dimensión práctica. Tampoco deben equipararse a los elogios de Zhuangzi al valor de lo inútil (無用 *wuyong*), es decir a aquello que justamente por no servir a los objetivos prácticos del mundo de los hombres está más cerca de la “raíz” de las cosas. El confucianismo es inherentemente pragmático. Confucio parece dispuesto incluso a alterar los ritos establecidos en base a consideraciones como el costo si eso no cambia la esencia de la práctica (9.3). Mencio recomienda a los gobernantes que disfruten la música que escucha la población para generar un vínculo entre ambos (1B1), contradiciendo directamente a Confucio<sup>13</sup>, en vista de los resultados que eso conlleva. Efectivamente, es la principal virtud de un sabio poder reconocer en cada situación cómo es la mejor manera de actuar de acuerdo a la rectitud y la humanidad. La

---

<sup>11</sup> Trad. propia, 王亦曰仁義而已矣，何必曰利？, posición similar en 6B4

<sup>12</sup> Para Mencio, el sentido de la vergüenza es la contracara de la rectitud: “El apiadarse de los demás indica que tenemos la benevolencia, la vergüenza y el disgusto, que tenemos la rectitud, el respeto y la reverencia, que tenemos la corrección [ritual] y, por último, el asentir o denegar indica que tenemos la capacidad de conocer” (2002, p. 332).

<sup>13</sup> Confucio se opone explícitamente a la música de su tiempo por creer que sólo aquella de las dinastías pasadas era virtuosa. Mencio, en cambio, parece olvidar las consideraciones rituales y morales al momento de discutir la música de la corte (ver Van Norden, 2008, pp. 16-17).



insistencia en considerar el cálculo de beneficios como irrelevante para la virtud se orienta a resaltar la primacía absoluta de la virtud. El curso de acción correcto debe ser decidido atendiendo a la rectitud, la humanidad y el ritual; sólo después y sin apartarse de ellas puede uno pensar acerca de las consecuencias prácticas. En el ejemplo mencionado de Confucio, el uso de un material más económico se había vuelto una práctica común que no alteraba la esencia del ritual establecido, por ello decidió que era mejor aceptar la modificación que insistir en imponer sobre la población la forma tradicional de practicarla<sup>14</sup>.

No toda búsqueda de beneficio es valorada de la misma forma. Como muestra Defoort (2008, p.158 y p. 162), el confucianismo temprano usa el concepto en sentido positivo cuando se combina con ciertos adjetivos como el "gran beneficio" (大利) o el "beneficio público" (公利). Mozi lo usa en sentido negativo cuando habla del "beneficio individual" (自利). La necesidad de uso de adjetivos para invertir la valoración de la utilidad refuerza la afirmación de que el término por sí sólo tiene una connotación negativa para el confucianismo temprano y positiva para el moísmo: sólo adjetivándolo puede cambiarse esa connotación.

### **Debate sobre la guerra**

La oposición a la guerra es una de las posiciones más claramente expuestas en el Mozi. Los capítulos 17, 18 y 19 se ocupan exclusivamente en mostrar, con diferentes estrategias argumentativas, que la guerra es contraria a la rectitud (*yi*) y a la utilidad (*li*), y que los resultados para el agresor son casi sin excepciones negativos. Los argumentos en esos capítulos son más bien teóricos o históricos, se ocupan de la guerra en abstracto o de lo que conocemos de la guerra de acuerdo a las acciones de los reyes de la antigüedad. Luego en los Diálogos (la sección que incluye los capítulos entre el 46 y el 50), encontramos la aplicación de esos argumentos en discusiones con pensadores de otras escuelas o con políticos de la época. No queda claro si la redacción de los Diálogos es anterior, simultánea o posterior a los capítulos 17-19 (ver Defoort y Standaert 2013 p. 6 n. 21), por lo que es difícil determinar la veracidad histórica de lo que allí se comenta; para los objetivos de este trabajo esa cuestión es irrelevante.

El Mencio no es un libro estructurado como el Mozi. Consiste enteramente en diálogos, mayormente los interlocutores de Mencio son representantes de otras escuelas, o gobernantes y

---

<sup>14</sup> De acuerdo al confucianismo, modificar una prescripción ritual debería ser un proceso muy excepcional que sólo puede ser decidido por un grupo selecto de personas y en circunstancias especiales.

ministros de los diferentes estados que visitaba<sup>15</sup>. La oposición a la guerra injustificada aparece desarrollada en varias partes del libro, pero casi exclusivamente en sus intercambios con políticos.

Los moistas diferencian tres tipos de acciones militares (Fraser, 2016, pp. 142-143): las guerras defensivas (守 *shou*), las guerras punitivas (誅 *zhu*) y las guerras ofensivas (攻 *gong*). Usaremos esa tipología para comparar las posiciones de Mencio y Mozi, algo que consideramos válido ya que ambos se pronuncian sobre ellas aunque el primero no siempre use esos términos.

### *Guerra defensiva*

La escuela moista parece convencida de que fortalecer la defensa de un estado es uno de los caminos más efectivos para evitar la guerra, ya que sirve para disuadir a los atacantes siquiera de iniciar una invasión. Entonces, la guerra defensiva no sólo es avalada sino que es activamente preparada. Para ello combina dos enfoques, uno de tipo ingenieril y otro filosófico-político. El primero consiste en diseñar instrumentos y desarrollar tácticas que permitan a un estado repeler un ataque externo. Los capítulos 52 a 71 del libro están dedicados exclusivamente a esto; usualmente es la parte más ignorada del libro porque carece de contenido filosófico. La presencia de este tipo de escritos contrasta fuertemente con el contenido de los otros capítulos, pero alienta la teoría de que los moistas (y tal vez el propio Mozi) provenían de la clase de artesanos o al menos estaban fuertemente relacionados con ella. El enfoque filosófico-político intenta utilizar los argumentos para intentar evitar las guerras. Fraser (2016, p. 146) dice que los moistas creen que una "defensa formidable" es un medio importante para alcanzar la paz, pero está subordinada a los argumentos y la diplomacia.

Ejemplo de ello está en el capítulo 50 en la audiencia que tiene con el Rey de Chu que tiene intenciones de invadir al estado de Song. Gongshu Pan, a servicio del rey, había construido un sistema de escaleras que permitía a un ejército atravesar las murallas de una ciudad sin necesidad de destruirlas; esa ventaja tecnológica hacía parecer que la invasión sería lograda expeditamente. Mozi (o alguien de su grupo) al oír esto diseña tácticas para anular esa ventaja y ordena a sus seguidores (Qin Guli y trescientos seguidores más) a viajar de inmediato a Song para comenzar a implementarlas al tiempo que él mismo se dirige a encontrarse con el rey de Chu. Ante el rey, Gongshu Pan ensaya con una maqueta nueve tácticas para atravesar las murallas de Song y Mozi le muestra cómo es capaz de repeler cada una de ellas.

---

<sup>15</sup> Este tipo de diálogos contrasta con las Analectas, en que hay una preferencia por las breves intervenciones entre maestro y discípulo, es decir, un intercambio entre personas afines intelectualmente pero desiguales jerárquicamente (ver Eno, 1989, p. 109).

Mencio en cambio no parece estar preocupado acerca de las tácticas y tecnologías defensivas y a diferencia de Mozi, quien alienta a sus seguidores a pensar en esos temas, él parece querer disuadirlos. Por ejemplo, cuando a Shenzi le es ofrecido el cargo de comandante (將軍 *jiangjun*) del estado de Lu, Mencio lo insta a rechazar el ofrecimiento argumentando que un gobernante con humanidad (*ren*) no envía a su gente a la guerra y que el hombre superior sólo sirve a un soberano guiándole por el *dao* correcto y manteniéndolo en la humanidad (p. 347). En las Analectas también hay cierto desdén por las actividades militares (ver por ejemplo, 12.7), las cuales no son consideradas una prioridad para el buen gobierno. No queda claro si Mencio rechazaría ocupar un cargo militar en un estado virtuoso que deba defenderse de un invasor inmoral.

Otro punto relevante en cuanto a la defensa refiere a cómo debe actuar un estado pequeño en caso de ser atacado. Cuando el gobernante del pequeño estado de Lu le preguntó a Mozi cómo podía defenderse de la inminente invasión de Qi, éste le respondió dos cosas. En primer lugar, que someterse voluntariamente al invasor podía ser una solución temporal capaz de evitar un desastre mayor (1987, p. 179). Al parecer, Mozi pensaría en términos de beneficios: una rendición sin muertes es mejor que una cruenta guerra defensiva que termine igualmente con el dominio de Qi. Fraser (2016, p. 144) compara este pasaje con uno del capítulo 28, en el que la defensa es una mejor estrategia en el caso de que el atacante tenga intención de decapitar a los civiles y saquear al estado. No hay prescripción de una estrategia fija sobre cómo actuar en caso de tener que defender un estado, sino un cálculo en cada caso de acuerdo a la situación. La otra respuesta apunta al buen gobierno. Los sabios fundadores de las tres dinastías antiguas, dice, comenzaron con estados pequeños y terminaron dominando todo el mundo (天下 *tianxia*), mientras que los últimos gobernantes de cada dinastía comenzaron dominando el mundo y terminaron siendo derrocados. El poder en términos de ejército o riquezas no es relevante para poder defender un estado si es gobernado de acuerdo a la rectitud. Cuando el gobernante es respetuoso del Cielo y generoso con su pueblo, la sumisión temporal a otro estado puede ser una estrategia temporal válida para el éxito a largo plazo. El foco aquí está en el buen gobierno y los argumentos se basan en precedentes históricos de la antigüedad.

Mencio se encuentra en una situación similar cuando se encuentra con el gobernante del pequeño estado de Teng, bajo amenaza de los poderosos estados de Qi y Chu. Aquí, Mencio emplea dos argumentos. El primero es decir que el hombre superior se preocupa por establecer las bases del estado, luego “el que tenga éxito es cosa del Cielo. ¿Qué podéis hacer en este caso? Solamente fortaleceos en la práctica del bien” (2002, p. 234). Esta posición de carácter fatalista, en la que el éxito o el fracaso parece no tener relevancia en cómo debe uno actuar, es una de las que Mozi más

vehementemente critica aduciendo que es una de las principales causas de la ruina de los estados. También afirma que los haraganes promueven esta postura para no asumir la responsabilidad por su situación personal. El fatalista, según Mozi, afirma:

Si está determinado por el hado que sea rico, seré rico; si está determinado que sea pobre, seré pobre. Si está determinado que la población aumente, aumentará; y si está determinado por el hado que disminuya, disminuirá. Si el hado determina que reine el orden, reinará el orden. Si el hado determina que reine el desorden, habrá desorden (1987, p. 133).

Atacar al confucianismo por fatalista en parte puede parecer adecuado, hay cierta actitud pasiva en todo el libro de Mencio. El Cielo es en última instancia el que decide sobre los hechos y los hombres con rectitud y humanidad pueden ciertamente nunca tener éxito en la vida. En 2B13 incluso dice que el período de guerras en el que vive es a causa de que “el Cielo todavía no desea pacificar el mundo” (traducción propia basada en van Norden, 2008, p. 61). Razonar de ese modo pareciera hacer irrelevante la discusión sobre las causas por la que los estados crecen o perecen. Sin embargo, es posible que los moístas estén deliberadamente exagerando o distorsionando la posición confuciana. Si bien esto escapa a los alcances de este trabajo, es más razonable pensar que el confucianismo en general no es dogmáticamente fatalista sino que apela a esas afirmaciones con dos objetivos: mantener la posición tradicional del Cielo como el encargado de otorgar el mandato (命 *ming*) de gobierno y racionalizar el escaso éxito político que el confucianismo logró durante sus primeros siglos de existencia.

En el segundo argumento que Mencio esboza ante el gobernante de Teng recurre a los precedentes históricos para sugerir cursos de acción concretos. Habla de cómo en la antigüedad el rey Tai<sup>16</sup> se subordinó temporalmente a tribus bárbaras que lo atacaban y luego decidió mudarse al pie del monte Qi. Debido a su gobierno virtuoso, todo su pueblo lo acompañó y desde su nueva localización logró construir una ciudad próspera; sus descendientes eventualmente terminaron fundando la dinastía Zhou. El mensaje que intenta mostrar es que un gobierno virtuoso eventualmente se hará del poder independientemente de que comience con un territorio o poder escaso. Además, dice que cuando un pueblo está bien gobernado, éste está dispuesto a defender su territorio junto a su soberano. Luego y de un modo sutil, Mencio marca tres posibles caminos para el rey Teng: someterse temporalmente a un estado más poderoso, defender el estado con una guerra defensiva y abandonar esas tierras ambicionadas por otros para fundar una nueva ciudad en otro sitio. Además, Mencio también dice que si un país se gobierna para el

---

<sup>16</sup> En rigor, Tai nunca fue rey (王 *wang*) sino que es un nombre honorífico dado por su virtud y por el eventual éxito de sus descendientes.

pueblo (definido esto como reducir la severidad de las penas, bajar impuestos y promoviendo los valores confucianos) podrá defenderse de los estados más poderosos: “hasta con palos podrán luchar contra las armaduras y los cortantes filos de los soldados de Qin y de Chu” (p. 219). Estos puntos son análogos a los propuestos por Mozi. Ambos mencionan que el poseer un estado pequeño pero bien gobernado puede llevar a imponerse sobre los otros y gobernar el mundo, y que en ocasiones es conveniente defenderlo de los agresores externos. Aunque Mencio no propone explícitamente que haya que hacer un cálculo de beneficios para determinar una u otra opción, probablemente por su propia oposición a hablar de utilidad, al proponer varias posibilidades al rey de Teng implícitamente lo está instando a que el rey haga ese cálculo. Mencio recuerda cuáles han sido los cursos de acción de los gobernantes sabios y virtuosos, pero no para establecer un tipo de acción dogmáticamente, sino para proveer de alternativas virtuosas a quienes deben hacer las decisiones. Sin embargo, la última referencia a que las armas no son relevantes para la victoria parece quitar valor a los logros tecnológicos como una ventaja importante, lo cual contrasta nuevamente con la preocupación de los moistas por desarrollar tecnología militar defensiva. Es difícil afirmar con certeza que ese pasaje en particular está dirigido a los pensadores que reivindican el enfoque táctico y tecnológico por sobre el político, pero al menos podemos afirmar que hay una clara subordinación de los primeros al último.

### *Guerra punitiva*

El concepto de guerra punitiva se remonta a comienzos de la dinastía Zhou Occidental, cuando una violación al protocolo ritual (en especial una violación a la sucesión del gobierno) o una ofensa (aún simbólica) al rey era motivo para iniciar una acción punitiva. En ese caso, la guerra es justificada para mantener el orden general del mundo. Conviene resaltar la centralidad del ritual en el contexto chino no como una mera colección de reglas tradicionales arcaicas sino como elemento de suma importancia en las relaciones interestatales, al punto de constituir un *casus belli* legítimo.

Mozi defiende las guerras punitivas, con especial énfasis en cómo los reyes sabios de la antigüedad las usaron para reemplazar a gobernantes corruptos o licenciosos. Incluso las relaciona con la rectitud y la humanidad. Las tres condiciones necesarias que justifican una guerra punitiva en Mozi, de acuerdo a Fraser (2016, pp. 152-15) son: que el Cielo ha enviado señales de que era necesaria (desastres climáticos, milagros o hechos sobrenaturales), indicando que sólo el Cielo es el único capaz de justificar una guerra; que la intención con la que se inicia esa guerra sea la correcta, es decir que no se use como excusa para un mero expansionismo; y cuando se tienen buenas razones para creer en el éxito de la acción. El primer elemento muestra un componente fuertemente religioso en la teoría de la guerra en Mozi. Comparativamente el moísmo es una de

las escuelas que más relevancia le da a las discusiones sobre fantasmas y espíritus, contrastando con el desinterés explícito por el tema en las Analectas (por ejemplo, 11.12). Wong y Loy llegan a afirmar que para Mozi un gobernante que desee iniciar una incursión militar punitiva debe llevar a cabo políticas públicas de apoyo a la religión como la construcción de templos, ciertos procedimientos rituales y el registro de las acciones religiosas para que futuras generaciones conozcan su poder (2004, p. 354). Sin embargo, la mayoría de los argumentos religiosos aparecen en los capítulos 19 y 31. Pero hay razones para creer que ambos capítulos no reflejan la posición inicial del moísmo sino que son desarrollos posteriores. Graham dice que ambos capítulos son parte de un grupo “conformista” que adaptó las ideas de los moistas “puros” con la intención de hacer más efectiva su difusión (2013, p. 63). Desmet (2005) hace un recuento de las posibles fechas de escritura de los capítulos mostrando un consenso generalizado entre los sinólogos de que al menos el 19 es un capítulo tardío (probablemente hasta más de un siglo después de la muerte de Mozi). Como esas cuestiones son difíciles de establecer con certeza y la discusión escapa lo que podemos abordar en este trabajo, diremos que al menos es necesaria un poco más de cautela al afirmar que las discusiones religiosas son inherentes al moísmo. Mencio, en cambio, no considera a los eventos sobrenaturales como requisito necesario para justificar una acción de gobierno, pero sí indica que se puede saber si una invasión es válida comprobando si el gobierno aún mantiene el “mandato del Cielo” (天命), algo que puede hacerse empíricamente viendo si el pueblo apoya o no a su gobernante (1B10-11). El bienestar material de la gente es para Mencio una responsabilidad absoluta del gobernante, y en caso de no lograrla incluso justifica su remoción del cargo.

Con respecto al segundo criterio para la guerra, en los diálogos se registra una conversación entre Mozi y el príncipe Wen de Luyang, quien tiene intenciones de atacar el estado de Zheng (capítulo 49). Éste justifica sus intenciones afirmando que debido a las violaciones rituales (en particular, el asesinato de los príncipes por tres generaciones), él debe invadir para cumplir con la voluntad del Cielo, el cual estaría castigando ya al estado (probablemente refiera al desorden social en el que se encontraba). Mozi, sabiendo que las intenciones del príncipe Wen son saquear y posiblemente anexionar el estado, refuta que él no es un agente válido para llevar a cabo una acción punitiva, o en términos de Fraser, no tiene la intención adecuada. Este mismo punto aparece en Mencio cuando el estado de Qi invade Yan. Mencio en 2B8 argumenta que la usurpación del trono en Yan por un ministro hace permisible (可) la invasión para castigar la violación ritual, justificando la guerra punitiva. Qi aprovecha esa situación para invadir, pero Mencio protesta diciendo que no es el gobernante de Qi quien puede hacer esa guerra, sino que sólo puede hacerla un “agente del cielo” (天吏). Cuando un gobernante ciertamente tiene el mandato del cielo, es

capaz de asumir el rol de pacificador de todo el mundo (tianxia) e iniciar una guerra punitiva; pero ni los gobernantes de su tiempo ni los grandes hegemones (霸 ba) del período Primavera y Otoños son realmente agentes del cielo para Mencio. Podemos ver entonces que los dos filósofos comparten el requisito de la intención correcta como algo necesario para efectuar una guerra punitiva. Al parecer, Mencio cree que un agente del Cielo es bienvenido por el pueblo invadido ya que éste sabría que él es quien puede poner fin a su ruina. El éxito de la acción no está contemplado explícitamente, pero está implícito que aquel que realmente actúa en nombre del cielo tendrá éxito en sus guerras, con especial énfasis en el apoyo espontáneo de la población a quien sería capaz de liberarla de sus malos gobernantes.

### *Guerra ofensiva*

La guerra ofensiva es aquella que se hace con miras a expandir el poder, la riqueza o el territorio. Este tipo de guerra es completamente rechazada por Mozi con argumentos morales, económicos y religiosos. Retomando el intento de invasión de Chu al estado de Song, usa ante Gongshu Pan dos argumentos entremezclados en el original. Uno es hacerle preguntarle si asesinar a un hombre, aún por dinero, es contrario a la rectitud (yi), lo cual al ser concedido lo extrapola al caso de la guerra en que se asesinan multitudes: "no querer matar a pocos [por rectitud] y matar a muchos no es ser lógico" (1987, p. 191, original: 義不殺少而殺眾, 不可謂知類). Este argumento es el mismo que usa en el capítulo 17:

Asesinar a uno se califica de injusticia e, indefectiblemente, se castiga con la muerte. Según esto, matar a diez será crimen diez veces mayor y merecerá ser castigado con diez penas capitales. Asesinar a cien será injusticia cien veces más grave y merecerá cien penas capitales. Esto lo saben muy bien todos los reyes del mundo y lo condenan calificándolo de injusticia. Ahora bien, al tratarse de una injusticia mucho mayor, la de atacar a otro estado, no lo reconocen por malo, sino que lo elogian y lo juzgan acción justa. En verdad, ignoran ser una injusticia y escriben sus hazañas guerreras en memoria para las generaciones futuras. (...) De aquí vemos la gran confusión de los reyes del mundo en distinguir lo justo y lo injusto (1987, p. 66)

En el capítulo 28 repite el mismo argumento, al cual añade la analogía de que todas las personas saben que ir a robar lo que el vecino produjo con su propio esfuerzo sería inmoral pero cuando se trata de estados saqueando a otro estado no es visto como inmoral. En el capítulo 49 compara el robar un perro o un cerdo con robar una ciudad o un estado. El problema en todos estos casos es el razonamiento que hacen quienes justifican la guerra. Al multiplicar el volumen, los agresores no sólo dejan de ver un asesinato o un robo como tal, sino que lo pasan a considerar laudable como una manera de justificar sus propios intereses egoístas. La utilidad o el consecuencialismo

no tiene ningún rol en este argumento, sólo contiene consideraciones morales y lógicas. Ahora bien, una dificultad de este argumento en el esquema general de Mozi acerca de la guerra es que no menciona en ningún momento las condiciones en las cuáles podría ser legítima la acción, y por lo tanto es difícil ver cómo las guerras punitivas iniciadas por un agente con la intención correcta y el permiso del Cielo serían una excepción al argumento del asesinato. Podría existir implícitamente un argumento utilitario, en el que los beneficios de una guerra punitiva justa superan los costos del asesinato de hombres que requiere. Pero afirmar eso sería muy difícil. Por un lado, no hay indicios en el capítulo 17 de que Mozi esté dispuesto a poner el asesinato de un ser humano como un factor cuantificable y comparable con otros beneficios; en caso de una señal celeste, la guerra podría hacerse justa como hemos visto, pero en ese caso no hay un cálculo de beneficios con vidas humanas sino una religiosa obediencia al Cielo. Por el otro, si fuera posible hacer dicho cálculo, no queda claro cómo podría comprobarse que ciertos beneficios excederán el costo de algunas muertes.

El segundo argumento que da a Gongshu Pan es que el estado de Chu tiene un exceso de tierras ociosas y una falta de personas para trabajarlas, y que una guerra con Song en el mejor de los casos le otorgaría más tierras y menos hombres (por los muertos directos e indirectos de la guerra). Matar lo que escasea para obtener lo que sobra es contrario a la sabiduría, dice. Poco después da un argumento similar al rey de Chu. Le pregunta al rey cómo llamaría a un hombre que posee un carro decorado y sale a robar el carro roto de su vecino, o que tiene largos abrigos finos y roba a su vecino ropa corta y de baja calidad; ambos acuerdan que debería llamarse un cleptómano (竊疾). Luego le explica que Chu es un estado diez veces más grande que Song y con mejores recursos, y que “robar” el territorio Song sería similar a los casos anteriores. Estos argumentos aparecen en los capítulos teóricos sobre la guerra (17, 18 y 19). En el capítulo 18, dice que tener tierra de sobra y gente escasa, y aun así hacer la guerra es contrario a los intereses del estado (1987, p. 68); en el capítulo 19 critica a los estados más grandes a los cuales: "Les sobra territorio y les faltan hombres y aún se atacan mutuamente para disputarse territorios. Pierden aquello de que escasean para acrecentar lo que les sobra" (1987, p. 75). Aquí sí hay un cálculo de beneficios y pérdidas en el que la guerra aparece contraria a los intereses del estado; pero además se enumeran las razones por las que la guerra destruye a un país: destruye los altares para realizar los rituales al cielo (símbolos de legitimidad de la autoridad política), requiere movilizar cientos de jefes que por estar ocupados con la guerra descuidan los asuntos del estado, reclutan decenas de miles de personas ordinarias que no podrán ocuparse de labrar la tierra, se gastan los recursos para construir carros y armas, se ocupan animales que podrían servir para alimento o



trabajar los campos, etc. Vemos una fuerte relación entre los argumentos que Mozi da al rey de Chu y aquellos defendidos en los capítulos teóricos.

En el caso de Mencio, recrimina al rey Hui del estado de Liang por tener una inclinación hacia la guerra (好戰), y le propone en cambio establecer un gobierno preocupado por el pueblo y no por aumentar la población. El buen gobierno implica no interrumpir los períodos de siembra y cosecha y promover la educación pública; el primer elemento aparece en repetidas ocasiones en Mozi, y en general el respeto por el trabajo del agricultor sería algo compartido por casi todos los pensadores chinos. Luego, hace conceder al rey que no hay diferencia entre matar a alguien con una espada o con el gobierno, pero le dice que su gobierno alimenta bien a los animales en los establos reales mientras que su gente tiene hambre lo que equivale a matar hombres con sus políticas. Este punto también parece ir en consonancia con la exigencia de Mozi de mantener una frugalidad en los lujos palaciegos en beneficio del pueblo. Al morir el rey Hui, Mencio tiene una audiencia con el rey Xiang y le dice que si quiere gobernar todo el mundo debe unificarlo, y que el modo de unificarlo es evitando la guerra (ofensiva) como un primer paso para ganar el apoyo de la gente: “Hoy en día no hay entre los dirigentes del mundo quien no guste de matar hombres; si hubiera uno al que no le gustara, todas las personas sin excepción le observarían atentamente” (2002, p. 219). La oposición a la guerra no es un modo de evitar la expansión de un estado sino justamente el modo de conseguirlo, ya que el apoyo incondicional del pueblo es vital para el poder de un gobernante; algo similar a lo que vimos sostenía como medio para defender al estado. Este punto es muy importante para entender la relación entre buen gobierno y utilidad. Sin decirlo explícitamente, Mencio dice que la guerra hecha por mera ambición tiene como efecto generar desconfianza en el pueblo y por lo tanto, no es un medio adecuado para quien pretende reunificar todos los reinos y gobernarlos con cierta estabilidad. Casi previendo el destino de Qin Shi Huang, afirma que un gobierno basado en la opresión sólo podrá obtener victorias temporales, pero jamás compararse a los grandes reyes de la antigüedad que establecieron dinastías que duraron siglos. La táctica militar entendida meramente como un cálculo eficiente de cómo sobreponerse al rival en el campo de batalla es ignorada e incluso desdeñada por Mencio no por su incapacidad de otorgar éxitos a corto plazo, sino porque fracasa por sí sola en el objetivo último que es crear una sociedad estable y armoniosa.

### **Conclusiones**

En este trabajo hemos visto que confucianos y moistas sostienen visiones filosóficas opuestas en muchos aspectos de la política y la moral. Esto es especialmente evidente en las discusiones sobre el beneficio.

Sin embargo, analizando los diálogos que sostienen con gobernantes de su tiempo, hemos encontrado similitudes entre ambos en lo que respecta a la guerra. En parte esto puede deberse a un contexto común. Además de intentar convencer a quienes dirigen los estados de que es mejor optar por la rectitud al hacer políticas, ambos tienen se encuentran con políticos que usan excusas, entre ellas la de las guerras punitivas, para justificar la constante y cínica lucha por el poder que caracteriza los estados durante el período de los Reinos Combatientes. Hemos encontrado que los dos creen que efectivamente una guerra punitiva como aquellas que se llevaban a cabo en los gobiernos de la antigüedad están justificadas moralmente, pero que sólo muy excepcionalmente puede uno utilizar ese argumento. Ambos ponen condiciones muy exigentes para decir que una guerra califica como una guerra justa, con lo cual *de facto* están condenando todas las agresiones armadas del período. Mencio incluso afirma que “En los Anales de Primavera y Otoño no se describe ninguna guerra justa” (2002, p. 368), con lo cual desde la dinastía Zhou Occidental no habría guerras que cumplieran con esas condiciones que la hacen permisible moralmente; todos los hegemones de ese período habrían sido guiados por principios distintos a los que el confucianismo promueve. También tienen en común una fuerte preocupación por el bienestar del pueblo y sobre los efectos que la guerra tiene sobre ellos, no sólo por las muertes directas sino por las indirectas al interrumpir las tareas de agricultura y otras necesarias para cubrir las necesidades básicas.

Con esto es necesario replantearse si son tan diferentes las posturas filosóficas entre ambos. Si las coincidencias en un tema particular de gobierno son tan similares, ¿realmente puede afirmarse que tengan diferencias significativas en sus posiciones teóricas? Por ejemplo, Chiu (2014) afirma que, pese a una retórica en contra, Mencio y Mozi tienen una postura casi idéntica sobre el beneficio: ambos lo reprueban si se busca individual o sectariamente, ambos lo aprueban si se dirige a toda la población, ambos insisten en el bienestar material del pueblo y ponen en el gobernante la responsabilidad de garantizar ese bienestar. La única diferencia entre ambos sería que la noción de rectitud de uno hace énfasis en los sentimientos morales y la del otro en las consecuencias, en especial en que Mencio insiste en que una acción buena sólo puede considerarse así si se realiza por los motivos correctos. Sin embargo, considero que hay diferencias sustantivas entre esas posiciones. Para Mozi el bienestar del pueblo es un fin en sí mismo, pero también es un medio para alcanzar otros objetivos que benefician al estado: mayor población, mejores posibilidades de defensa, etc. Mencio en cambio cree que satisfacer las necesidades básicas del pueblo es una condición necesaria (pero no suficiente) para aumentar la moral del pueblo: “Sólo el sabio puede no tener muchas cosas estables y tener un corazón firme. Las personas mediocres, si no disponen de una cantidad estable de bienes, no tienen el corazón firme” (2002, p. 223). La similitud de posiciones a corto plazo en realidad tiene objetivos muy

diferentes a largo plazo. El confucianismo está preocupado por la disposición moral de las personas, por ello el debate con el moísmo acerca de la utilidad de rituales y música suntuosos. Para el confucianismo, en éstos está la clave del crecimiento cultural de la sociedad mientras que el moísmo sólo piensa que más allá de algunos rituales austeros el resto es despilfarro. En cuanto a la guerra, como hemos visto, Mencio no ignora las consecuencias prácticas, pero evita hablar de ellas por considerarlas algo no apropiado al hombre superior. Las consecuencias desastrosas del pueblo al interrumpir los períodos de cultivo no implican tanto una similitud con lo que Mozi llama beneficio, sino más probablemente una preocupación por el ejemplo moral que el gobernante pone a su pueblo y además una violación al respeto de las estaciones y los ciclos de la naturaleza tal como las que se exponen en el capítulo Yueling (月令) del Clásico de los Ritos.

Por esto sostenemos que podemos hablar de similitudes entre los dos autores en cuanto a un objetivo común: responder al entorno socio-político de los Reinos Combatientes intentando disuadir a los políticos de causar sufrimiento en las personas por medio de las guerras constantes y para ello usan un vocabulario moral común en los que figuran prominentemente los conceptos de rectitud (yi) y humanidad (ren). Sin embargo, esos puntos en común de ninguna manera llevan a pensar que implícitamente estén de acuerdo en el alcance o significado de los conceptos filosóficos que usen o en las alternativas políticas que proponen. Independientemente del contexto histórico, Mencio adhiere al programa confuciano de un orden ritual fuertemente influido por la cultura de la dinastía Zhou, mientras que el moísmo se orienta a objetivos en el que los precedentes de la antigüedad son secundarios a ellos. Mozi tiene objetivos políticos más o menos cuantificables, mientras que el confucianismo apunta a construir un orden moral con fuerte presencia de la tradición.

### **Referencias bibliografía y fuentes**

Boltz, W. G. (2005). The composite nature of early Chinese texts. En: M. Kern [ed.] *Text and ritual in early China*, 50-78.

Chiu, W. W. (2014). Assessment of Li 利 in the Mencius and the Mozi. *Dao*, 13(2), 199-214.

Defoort, C. (2008). The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with "Li" in Early Chinese Texts. *Asia Major*, 153-181.

Defoort, C., & Standaert, N. (2013). Introduction: Different Voices in the Mozi: Studies of an Evolving Text. In *The Mozi as an Evolving Text* (pp. 1-34). Brill.

Desmet, K. (2005). The Growth of Compounds in the Core Chapters of the "Mozi". *Oriens Extremus*, 45, 99-118.

- Elorduy, C. [trad.] (1987). *Mo Ti. Política del amor universal*. Tecnos.
- Eno, R. (1990). *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. SUNY Press.
- Fraser, C. (2016). The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought. *Journal of Chinese Military History*, 5(2), 135-175.
- Goldin, P. R. (2011). Why Mozi Is Included in the Daoist Canon—Or, Why There Is More to Mohism than Utilitarian Ethics. En: R. King y D. Schilling (eds.) *How should one live?: comparing ethics in ancient China and Greco-Roman antiquity*. Walter de Gruyter, 63-91.
- Graham, A. C. (2013). *El Dao en disputa: La argumentación filosófica en la China antigua*. Fondo de Cultura Económica.
- Hansen, C. (1992). *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*. Oxford University Press
- He, Z. et. al. (1991). *An intellectual history of China*. Foreign Languages Press.
- Johnston, I. (2013) *Mozi. The book of Master Mo*. Penguin Classics.
- Meyer, A. S. (2017) The frontier between Chen and Cai. Anecdote, Narrative, and Philosophical Argumentation in Early China. En: S. Queen y P. Van Els (eds.) *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*. State University of New York Press.
- Pérez Arroyo, J. (2002) *Los cuatro libros*. Paidós Orientalia.
- Pines, Y. (2002). *Foundations of Confucian thought: Intellectual life in the Chunqiu period, 722-453 BCE*. University of Hawaii Press.
- Slingerland, E. [trad.] (2003) *Analects: with selections from traditional commentaries*. Hackett Publishing.
- Sturgeon, D. (2019) *Chinese Text Project*. <http://ctext.org>
- Yates, R. D. (2007). Making war and making peace in early China. En: K. Raaflaub (ed.) *War and peace in the ancient world*. Malden: Blackwell, 34-52.
- Wong, B., & Loy, H. C. (2004). War and ghosts in Mozi's political philosophy. *Philosophy East and West*, 343-363.