

Universitat de Barcelona
Facultat de Filosofia
Grau de Filosofia Menció *Minor* de Filologia Clàssica

**EL NAIXEMENT DELS SAVIS (SHÈNGRÉN)
A L'OFICI INTERN (NÈIYÈ)**

Accés a l'autonomia de l'home davant de la gràcia dels
déus i l'ofici dels bruixots

Autor: Sr. Joseph Olivé, Manuel NIUB: 20314162

Treball Final de Grau

Tutor: Dr. Montosa Molinero, Pablo

Curs 2023-2024

RESUM

L'*Ofici Intern (Nèiyè)* (Xina, c. 350 aC), presenta el *savi (shèngrén)* com exponent de l'autonomia de l'home respecte de la gràcia dels déus i l'ofici dels bruixots. Es basa en una concepció monista en què la naturalesa dels homes i els *celestials (shén)* comparteixen l'*alè (qì)*, manifestat en diversos estats com la *quinta essència (jīng)* i l'*esperit (shén)*, atorgant als humans la capacitat d'assolir la saviesa per mitjà de l'espiritualitat. Com a resultat d'aquest estudi es conclou, en primer lloc, que la relació entre el cos i l'activitat mental no és d'independència ni d'oposició; en segon lloc, que la norma ètica cerca l'ordre universal i que la regla moral radica en la realització espiritual del subjecte. Finalment, es presenta la tesi hipotètica que l'explicació de l'origen humà des de principis naturals fomenta la concepció de la igualtat inherent entre els éssers humans i rebutja la noció d'una jerarquia natural que legítimi a un grup sobre un altre.

ÍNDEX DE CONTINGUTS

RESUM	2
1 Introducció	3
2 Desenvolupament	3
2.1 El <i>Nèiyè</i>	5
2.2 Les idees clau a través del text	9
3 Conclusions	16
BIBLIOGRAFIA	19

[Nombre de caràcters: 36.915]

1 Introducció

En un temps, els homes depenien dels *celestials* (*shén*) als que oferien sacrificis. Confuci (551-479 aC) evitava tractar aquest tema.¹ Zhuāngzǐ (370-301 aC), en canvi, es preguntava, «Per què descendeixen els celestials? D'on prové el discerniment?».² Sorgeix un pensament que es transmet oralment fins que es recull per escrit en l'*Ofici Intern*³ (內業 *Nèiyè*) (Xina, c. 350 aC) (Rickett, 2021, p. 37). D'acord amb aquest, l'home pot assolir la capacitat d'entendre totes les coses, perquè forma part d'una Unitat. Al qui ho aconsegueix se'l considera *savi* (*shèngrén*). Als savis no se'ls atribueix coneixement sinó sagacitat, la facultat de penetrar en la natura, una capacitat sobrehumana d'escollar i veure (Csikszentmihalyi, 2004, p. 170). Això, representa un esdeveniment clau en la història del pensament. L'home declara la seva autonomia, respecte de la gràcia del misteriós. A aquest esdeveniment l'anomeno *naixement dels savis*.

2 Desenvolupament

Explico els criteris seguits per abordar l'estudi del *Nèiyè*. A continuació situo el text i en destaco la seva rellevància. Tracto la interpretació de l'origen del text com el resultat de pràctiques xamàniques. També analitzo la interpretació de l'esperit com a quelcom extern que davalla en els homes. Seguidament, tracto les idees clau del *Nèiyé*. Presento una interpretació sobre la naturalesa de l'esperit humà, argumentant que no és quelcom extern, sinó inherent a la seva naturalesa. Aquesta perspectiva no és només una reafirmació d'idees prèvies, sinó que implica una reflexió personal sobre les idees clau del text. Concluc que la norma ètica cerca l'ordre universal i que la regla moral radica en la realització espiritual del subjecte que implica una visió particular sobre la moralitat i l'ètica. Finalment, apporto la tesi

¹ Confuci, *Lúnyǐ*, Shu Er, 21. (《論語 - The Analects》《述而 - Shu Er》, 21). Edició (Legge, 1861) citat a (Sturgeon, 2006). Consultat el 14/5/2024 a <https://ctext.org/analects/shu-er>

² Zhuāngzǐ, Tian Xia, 1. (《莊子 - Zhuangzi》《天下 - Tian Xia》, 1). Edició (Zhuangzi-yinde, 1956, p. 90/33/2) citat a (Sturgeon, 2006). Consultat el 14/5/2024 a <https://ctext.org/zhuangzi/tian-xia>

³ El *Nèiyè* mostra la forma d'adquirir una habilitació, però també en què consisteix l'exercici d'aquesta, el seu sentit.

hipotètica que l'explicació de l'origen humà des de principis naturals fomenta la concepció de la igualtat inherent entre els éssers humans. No es tracta d'una mera suposició per a ser provada. És una afirmació que es basa en una anàlisi de les implicacions de considerar l'origen humà des de principis naturals. Això es fa evident en el rebuig de la noció d'una jerarquia natural, donant legitimitat a la igualtat inherent entre éssers humans.

Traducció

La traducció s'ha fet sobre el text en xinès de l'edició crítica del *Nèiyè*, publicada per Roth (1999)⁴. He tingut en compte les versions angleses d'aquest, les de Komjathy (2008), Reid i Zi (2018), i la de Rickett (2021). Els criteris seguits es comenten al llarg del treball⁵. Pel que fa a l'ús de termes en xinès s'han seguit les recomanacions de Casas-Tost (2015). S'ha utilitzat com a referència el diccionari de Paul W. Kroll (2017) i la gramàtica de Vogelsang (2021).⁶

Rellevància

A la Xina el *Nèiyè* és el primer text que estableix les nocions que constitueixen els *Tres tresors* (*Sānbǎo*), una tríada formada per la quinta essència, l'alè i l'esperit. Aquestes idees estan estretament vinculades al taoisme, però segons Despeux (2008, p. 562), també són compartides per altres corrents de pensament de la cultura xinesa. A més, segons Roth (1999, p. 2) aquestes nocions perviuen en textos posteriors relacionats amb pràctiques de medicina i alquímia interna. Entre la Xina antiga i Grècia hi ha diferències, d'una banda, en l'encaix social dels mestres de la veritat: en competència a Grècia i sota el patronatge dels Reis a la Xina (Lloyd, 2000, p. 498-501); d'altra banda, en l'objecte de les seves indagacions: la veritat pels grecs i l'ordre social pels xinesos (Graham, 1989, p. 3). A la Grècia arcaica, el

⁴ La traducció fa referència al text xinès en el format [núm. de secció, núm. de vers].

⁵ Criteris que orienten la traducció a posar a l'abast del lector la comprensió del text.

⁶ En general hi ha debats oberts sobre diferents opcions de traducció i no n'hi ha una de canònica.

saber era considerat una gràcia dels déus, que consistia en la capacitat de veure «les coses que hi ha, les que va haver-hi i les que hi haurà».⁷ Posteriorment, va ocórrer un canvi de paradigma⁸ en reconèixer una capacitat autònoma per accedir al coneixement. El que caracteritza un canvi de paradigma és el canvi de preguntes per explicar el món. La nova pregunta és: què hi ha de diví en l'home? L'accés a la saviesa com atribut diví, a la que s'accedia per la mania inspirada pels déus, es va substituir per la filosofia, l'amor al saber. Aquest canvi de paradigma, que anomenaré, va ser un fenomen global i és un *topos* filosòfic que ha estat estudiat per l'acadèmia des de diversos àmbits. Aquest canvi no s'ha de confondre amb l'anomenat *Pas del mite al logos*, una tesi sobre aquest canvi. Els grecs van optar per una concepció dualista de cos i ment i pel raonament discursiu com a via d'accés a la saviesa. Plató defensa l'alliberament de l'ànima, empresonada en el cos, per accedir a la comunió amb els déus. Aristòtil la defineix com *nous* i *frònesi*, i accedir-hi mitjançant l'episteme i l'ètica. Més tard, Sèneca, reclama a la filosofia el que ha promès, fer-lo un déu. El *Nèiyè* promou una via integral en la qual cos i ànima col·laboren per accedir a l'esperit i, d'aquesta manera, comprendre el Tao i transcendir a l'U. L'estudi del *Nèiyè* contribueix a conèixer una solució diferent de la donada per la filosofia en resposta a la mateixa qüestió «D'on prové el discerniment?»⁹. Amb aquest treball es vol fonamentar aquest estudi.

2.1 El *Nèiyè*

El *Nèiyè* és un llibre que forma part de l'obra miscel·lània anomenada *Mestre Guǎn (Guǎnzi)* d'idees prototaoistes. És el primer text en què apareixen explicacions intel·ligibles de les idees d'alè, quinta essència i esperit per contar la naturalesa de les coses i de l'home (Kirkland, 2004, p. 41). Hi ha un altre text d'una antiguitat equiparable que exposa una pràctica fisiològica basada en l'alè, la *Inscripció en Jade sobre la circulació del Qi (Xingqi*

⁷Homer, *Iliada*, 1, 70. (Open Greek and Latin Project, 2018). Consultat el 14/5/2024.
<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc2:1.70>

Hesíode, *Teogonia*, 38. (Open Greek and Latin Project, 2018). Consultat el 14/5/2024.
<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-grc2:38/>

⁸ Per a la definició de paradigma v. el treball seminal de Kuhn (1962).

⁹ v. n. 2 supra.

yùmíng) (Harper, 1998, p. 125-126).¹⁰ Aquesta inscripció només consta de 36 caràcters. El *Nèiyè* va més enllà d'una recepta, exposa el seu sentit i elements essencials.

El *Guǎnzi* és una compilació enciclopèdica de diferents llibres, la majoria relacionats amb el govern dels homes i l'estat, que van ser escrits per deixebles de Guān Zhòng (c. 720–645 aC) i seguidors de la seva escola en el marc de l'acadèmia Jixià (c. 374-284 aC), centre que es va concebre com una fàbrica d'idees per millorar la gestió política (Knoblock & Riegel, 2000, p. 45). El *Guǎnzi*, per tractar-se d'una obra miscel·lània, mai va tenir la rebuda acadèmica dispensada als clàssics (Kirkland, 2004, p. 41)¹¹. La versió rebuda va ser arranjada per l'acadèmic Liú Xiàng probablement el 26 aC (Reid & Zi, 2018), en el darrer període de la dinastia Hàn Occidental (206 aC-9 dC). Entre els seus llibres en conté quatre, dispersos, però de temàtica comuna. S'anomenen *Art de la ment* (*Xīnshù*). Són els següents, *Ofici intern* (*Nèiyè*), *Cor clar* (*Bái xīn*) i *Art de la ment* (*Xīnshù*), en dos llibres, *el de dalt* (*shàng*) i *el de baix* (*xià*).

El *Nèiyè* com a text prototaoista

La versió rebuda del *Nèiyè* es basaria en els treballs de lletrats provinents de l'estat de Chǔ i s'hauria redactat en una franja de temps que se situa entre el 330 i el 313 aC (Reid & Zi, 2018). La doctrina del *Nèiyè* és primitiva, en el sentit que no conté cap referència a la de les polaritats *yīn yáng* (Rickett, 2021, p. 37), que es vincula a Zōu Yān (305 a 240 aC). Aquest fet, junt amb altres com la desconexió entre les seccions, la inconsistència en l'ús dels termes, la redacció en versos de quatre parells per formar frases de dos versos i l'anàlisi lingüística, porta a Rickett (p. 27) a afirmar que es correspondria amb una tradició oral anterior que va ser traslladada al text incorporat al *Guǎnzi*. Rickett (p. 38) sosté que el *Nèiyè* és un llibre més pròxim a la tradició de la medicina representada pel *Huángdì nèijīng sù wèn* (segle III aC) que als texts canònics del taoisme. El *Nèiyè* no es pronuncia en contra del

¹⁰ Altres autors el fan remuntar al s. VI aC (Kirkland, 2004, p. 18 n. 11).

¹¹ A excepció d'Arthur Waley que el 1934 va assenyalar que per entendre *l'alè que nodreix* de Menci (372-289 aC) calia adreçar-se al *Nèiyè* (Kirkland, 2004, p. 42)

confucianisme com, per altra part, tampoc ho fa el *Dàodéjīng* de Guōdiàn (c. 300 aC) (Kirkland, 2004, p. 49). Segons Sato (2003, p. 64-84), aquesta etapa, prototaoista, s'allargaria fins al *Dàodéjīng* de Guōdiàn. L'autor defensa aquesta tesi a partir que Mencí no argumenta contra els taoistes com farà posteriorment Xúnzǐ (c. 310 c. 238 aC), fet que atribueix a què en temps d'aquell, l'articulació dels mecanismes sociopolítics amb un principi cosmològic, per part dels que s'ha convingut en anomenar taoistes, no estava prou desenvolupada. La tesi de Roth (1999, p. 18), és que el nucli de la categoria que Sīmǎ Tán (165-110 aC) va anomenar taoisme a *Assaig sobre les idees principals de sis escoles* (*Lùn liù jiā yàozhǐ*), agrupava els coneixedors d'un conjunt de *tècniques* (*shù*) (p. 179): mentals, respiratòries, gimnàstiques; originàries de Chǔ, transmeses oralment per diferents llinatges. El *Nèiyè* seria un producte de tradicions anteriors als clàssics taoistes (p. 187). La influència de les idees del text s'estén més enllà del taoisme. Les idees sobre la natura que es donen per acceptades en el text, estaran en la idea de *l'alè que nodreix* de Mencí (Graham, 1989, p. 100) i en el neoconfucianisme (Kirkland, 2004, p. 42). Les idees clau del *Nèiyè* són presents a diferents formes del pensament xinès i en particular en el nucli de pràctiques de distints corrents taoistes. Kirkland (p. 48) assenyala que la influència del *Nèiyè* en el taoisme rau en els mètodes a què exhorta, però que no comparteix moltes de les idees rebudes del *Lǎozǐ* i el *Zhuāngzǐ*.

El *Nèiyè* com a resultat de pràctiques xamàniques

Segons Roth (1999, p. 5 i 130) la doctrina del Tao seria l'experiència mística de la Unitat per part dels bruixots de Chǔ i, a partir d'aquesta experiència, s'hauria racionalitzat la generació de totes les coses, en una mena de pas del xamanisme a la filosofia. Posició que compartirien, segons Puett (2002, p. 82), altres com K.C. Chang, Julia Ching i de forma menys compromesa A. C. Graham. Kirkland (2004, p. 226 n. 46), quina posició subscriu, la dona per superada i l'atribueix a posicions *il·lustrades* que considerarien la religió una forma de pensament primitiu enfront d'una forma de pensament avançat que seria la filosofia. També

assenyala el mal ús del terme xamanisme.¹² El terme bruixot correspon a la traducció de *sorcerer* que fa Bodde a Fung (1952, p. 23). Martínez González (2009, p. 212) indica que el terme xaman actua com un significant vuit. El mateix passa amb el terme bruixot. El significat que té bruixot en traduir *wū* s'estableix a partir de les fonts contextualitzades i no s'ha d'adoptar com un terme intercultural definit. La tesi del rol social dels *bruixots* (*wū*) i de la possessió d'aquests per part dels celestials, parteix de l'obra *Dites dels estats* (*Guóyǔ, chǔyǔ xià*) (segle V aC) i la recullen Fung (1952, p. 22 i 2), Graham (1989, p. 100) i Fracasso (2022, p. 51). Segons aquest text, a l'època de l'Emperador groc (c. 2698 fins al 2598 aC), als éssers vinculats al Cel i la Terra, que regien els fenòmens de la natura, les muntanyes, els rius, i als ancestres, se'ls hi oferien sacrificis. Se'ls anomenava celestials. No estaven encarnats, però podien habitar un home. L'home en què s'encarnaven aprofitava les seves habilitats cognitives i s'hi podia comunicar. Hi havia homes de qualitats elevades en els que descendia un celestial. L'home en què s'allotjava el celestial era considerat un *bruixot*.¹³ Els bruixots feien d'intermediaris entre les forces de la natura i els homes per mitjà dels celestials. Aquests bruixots eren els encarregats de celebrar els ritus per mantenir l'harmonia de la comunitat amb la naturalesa. En contra d'aquesta tesi hi ha el fet estudiat per Boileau (2002, p. 376) que els bruixots estaven més bé relacionats amb fets infausts i la constatació de Michael (2015, p. 685) que a l'època del *Nèiyè* la religió estava fortament institucionalitzada. Puett (2002, p. 80 i 119), defensa que el *Nèiyè* es correspon amb el trencament de la institucionalització de les relacions amb l'inefable per mitjà d'una casta d'especialistes encarregats de realitzar els rituals obligats a la cort, rituals centrats en el sacrifici. Aquests especialistes eren els únics autoritzats per guiar l'acció humana donat que eren els que disposaven de la capacitat i les tècniques per fer-ho. Enfront del monopoli d'aquesta casta s'alçaria una cosmologia que fonamentaria l'accés dels homes a les qualitats dels celestials. No puc subscriure les tesis de Puett donades les reserves formulades per Michael (2003), Falkenhausen (2004) i Loewe (2005). D'altra banda el seu lema *To Become a God* no és original.

¹² Per a una discussió amb més profunditat v. Michael (2015).

¹³ Amb relació a la cultura de xamans o bruixots a la que estan vinculades les tradicions prototaoistes, vid. Fracasso (2022, p. 47 n. 18 i 51), Sukhu (2017) i Waley (1956).

L'esperit com a *daimon*

Graham (1989, p. 100 a 105), després de citar el *Guóyǔ*, diu «Això té dos punts en comú amb el *'Inward Training'*, la il·luminació dels sentits i el descens del *shen*.» (p. 101). S'infereix que, per Graham, el terme *shén* refereix a quelcom extern, per bé que no és una entitat individualitzada, sinó més bé quelcom com una qualitat adquirida, com una força de la natura aliena a l'home. Continua dient, «En el *'Inward Training'*, el descens del daimònic s'entén en termes de *ch'i*, 氣... i descendeix a l'home com el seu *shen* '*daimon*', convertint-lo en *shen ming* 神明 '*daimònic* i clar que veu', de manera que ell percep la infinitat de coses amb perfecta claredat.» Per Graham no hi ha altra diferència entre els celestials i l'esperit més que pel fet que quan la quinta essència circula per l'atmosfera se l'anomena d'una forma i quan descendeix en l'home d'una altra. Graham cita la traducció de Rickett (1965).¹⁴ Més endavant Graham (1989, p. 104-105) diu, «...No es tracta de convertir-se en mitjà dels déus o dels avantpassats difunts. Es tracta d'un programa d'autoperfeccionament... ¿Ara el savi deixa de ser ell mateix per convertir-se en el *daimon* instal·lat al seu estatge? Això potser implicaria una concepció massa personal del *daimònic*.» Graham no és clar, no considera el caràcter intrínsec de l'esperit. Roth (1999, p. 107) reconeix a Graham distingir entre celestials i esperit, però precisa, sense atribuir-ho a Graham, «Aquesta presciència també es produeix sense dependre de poders fantasmals o *numinosos*, sigui fora o dins d'un mateix, sinó, més aviat, a causa de 'el màxim refinament de la vostra energia vital essencial'». És a dir, l'assoliment de la condició de savi no es deu a cap entitat o poder extern o intern sinó que prové de la sublimació de la quinta essència intrínseca.

2.2 Les idees clau a través del text

Les idees clau en el *Nèiyè* són, la d'alè com a energia vital, la de quinta essència com a font de vida, la d'esperit com a font d'enteniment i la de cor com a centre del cos. Tao és un

¹⁴ Aquesta traducció no va ser valorada positivament per l'acadèmia « Tot i l'ampli abast d'aquesta obra, resulta insatisfactòria en molts aspectes. A banda dels errors deguts a la manca de cura o a una mala correcció, hi ha moltes omissions i errors de traducció. » (Chuan, 1966, p. 139).

terme que apareix en el *Nèiyè* de forma rellevant, però no té la mateixa entitat que en els clàssics del taoisme. La idea d'U s'ha de considerar com un primer nivell d'abstracció que finalment assolirà Tao.

El text del *Nèiyè* presenta divergències en la rima, reiteracions, manca d'estructura i coherència conceptual, que s'atribueix a integrar versos transmesos per mitjà d'una tradició oral de diferents orígens (Roth, 1999, p. 187). El text original no estava dividit en seccions, Roth proposa una divisió, però Ricket (2021) una altra. L'aproximació a un text requereix no només competència en el llenguatge sinó accedir a la complexitat de la *Lebenswelt* involucrada¹⁵, a l'artefacte de supòsits de l'experiència que hi ha darrere del llenguatge, i presenta la dificultat de traduir-ho de forma representacional. A partir de l'ús dels termes i la seva ocurrència compartimentada, sostinc que l'ús d'alè, quinta essència, esperit i tao són intercanviables. Refereixen a un únic substrat immanent a totes les coses que anima, que és l'alè. La resta de termes són homòlegs en una etapa primitiva de definició en què el seu significat no està clarament diferenciat si no és per diferents funcions segons el seu estat, com a font d'energia vital, com energia vital o com esperit. En tot cas, refereixen a coses concretes, subjectes a l'extensió¹⁶, que es comporten com un fluid. A les seccions que es fa referència al Tao no se'n fa a l'alè, la quinta essència o l'esperit, llevat de la secció 9 en què es distingeix entre l'energia vital i el Tao i la 26 que vincula l'energia vital a l'U; a les que fan referència a l'alè no es fa referència a la quinta essència ni a l'esperit, a excepció de la 19 en què es refereix a l'energia vital de la quinta essència; a les que es fa referència a la quinta essència no es fa referència a l'esperit, llevat de la 13.

Diversos autors tradueixen *xīn* com *cor-ment*, això és un anacronisme com assenyala Simonis (1998, p. 45), «Mitjançant la traducció no literal d'una sola paraula, Roth (i molts altres menys il·lustrats) separa semànticament les pràctiques físiques que analitza de la seva base en l'enteniment xinès del funcionament del cos, en què el cor té un paper crucial.» El

¹⁵ Per a més informació v. LaFargue (1994) i Simonis (1998).

¹⁶ Categoria que es refereix a l'espai físic ocupat per un objecte. És un terme anacrònic que serveix per il·lustrar al lector la diferència entre les idees del *Nèiyè* i les actuals sobre la ment i l'esperit.

Nèiyè vincula el cor a fenòmens cognitius i emocionals, però estan lligats a un centre intern regit per l'extensió, a la positura de la forma del cos, a l'alimentació i a l'alè. Pel que fa al terme *forma* (*xíng*) es refereix a la forma ideal d'un ens, a la seva definició ontològica i remet a les categories dintre-fora. Es pot traduir com cos, però té el sentit de *forma* perquè en aquell temps hom es podia referir al cos amb diferents termes i significats (*tǐ*, *xíng*, *gong*, *shēn*).

L'incipit situa el tema central del *Nèiyè* en allò d'on emergeix la vida¹⁷, «La quinta essència (*jīng*) de totes les coses (*fán wù*), és allò que els hi dona vida (*shēng*).» [1, 1 i 2]; «Quan hi ha quinta essència, aquesta per si mateixa produeix vida.» [15, 1]. El *Nèiyè* concep un univers encabit entre el Cel i la Terra, en el qual es disposen tres hàbitats diferents: el de dalt, proper al Cel; el de baix, proper a la Terra; i el d'enmig, entre el Cel i la Terra. A dalt hi ha els estels, a baix els homes i enmig els celestials: entitats amb forma, discretes, numerables, vives, «A baix dona vida als cinc cereals, a dalt a les constel·lacions d'estels. Quan es mou entre el cel i la terra, se li diu celestials (*guǐshén*). Quan s'atresora en l'interior del pit, se li diu savi (*shèngrén*).» [1, 3 a 8]. La primera secció presenta el savi com un igual, per naturalesa, als déus, els celestials, com aquell home que atresora en el seu cor la font de la vida.

El significat original de *qì* refereix a la boira que s'alça de la terra humida en començar a escalfar el sol. L'alè es concep com quelcom bàsic (Kroll, 2017, p. 358). És un substantiu de massa, es tracta com un tot indiferenciat, no compost d'unitats discretes (Stanley Baker, 2022, p. 24). No és ni material ni no material, en constant circulació, present en totes les coses (Cheng, 2002, p. 35). El *Suwen* diu, «L'alè s'alça de la Terra per formar els núvols, L'alè descendeix del Cel en forma de pluja, la pluja és el resultat de l'alè de la Terra, els núvols són el resultat de l'alè del Cel.»¹⁸ L'alè està present a tot el que està viu, actua com

¹⁷ La traducció *vital essence* per la que opten alguns autors dona per descomptada la qualitat engendradora de que declara el *Nèiyè*. El terme *essence*, és un terme ampli que denota les qualitats fonamentals d'una cosa, quinta essència té una connotació més específica de puresa i perfecció màxima.

¹⁸ *Huangdi Neijing*, Suwen, 陰陽應象大論 2, 3-6. (黃帝內經 - Huangdi Neijing 素問 – Suwen 5. 陰陽應象大論 2, 3-6.) Consultat a (Sturgeon, 2006). Consultat el 14/5/2024 a <https://ctext.org/huangdi-neijing/yin-yang-ying-xiang-da-lun>

energia vital. L'alè és un continu amb les característiques d'un fluid que pot adoptar tres estats distints: el de quinta essència que ix energia vital; el d'alè, que actua com energia vital; i el d'esperit, que dona accés a la comprensió de la Unitat i transcendeix el misteri, el qual no es percep amb els sentits, «Brillant! Com el sol naixent. Profund! Com un avenc. Sense límits! Com l'oceà. Elevat! Com el pic d'una muntanya.» [2, 2 a 5]. L'alè és la respiració que anima tot l'univers i en concret a l'home. Roth (1999) tradueix *qi* com energia vital o respiració vital d'acord amb una lectura que interpreta les indicacions del *Nèiyè* com instruccions per a una pràctica sobre la respiració i l'alè «*Inward Training* és una sèrie de versos poètics dedicats a la pràctica de la meditació, de la respiració guiada i a les idees sobre la naturalesa de l'ésser humà i el cosmos que es deriven directament d'aquesta pràctica.» (p. 4). L'alè, sense forma, és concret, no abstracte i es regeix per l'extensió; s'ha de *guiar* (*dǎo*), *netejar* (*chú*), *masegar* (*tuán*), *concentrar* (*cù cù*) i finalment *atresorar* (*cáng*) en l'*interior* (*zhōng*).

La quinta essència produeix energia vital que *omple* (*chōng*) el cos. En el seu origen el terme *jīng* significava semença, del que s'esdevé una qualitat germinadora que s'adiu amb el significat de *shēng*. La traducció de *jīng* com a quinta essència, extracte, i no com a llavor té sentit pels mètodes que propugna el *Nèiyè*, però té alhora el sentit original de llavor. La traducció de *shēng* en funció de substantiu és vida o vitalitat i en funció de verb transitiu donar vida o engendrar. Allan (1997), en una anàlisi diacrònica, defensa que la vida s'ha d'entendre com un procés natural similar al de la germinació de les plantes (p. 99). La quinta essència és alè, «*Jīng* és la quinta essència d'alè» [8, 7], d'on resulten dues lectures, d'una banda, que *jīng* és alè d'una qualitat i puresa singular, de l'altra, que és la llavor de què germina l'energia vital. Amb el treball adequat sobre l'alè es pot regenerar la quinta essència, «Quan l'alè es condueix es produeix [la quinta essència]» [8, 8]. Si cal generar quinta essència és perquè aquesta s'esgota. En produir l'energia vital la quinta essència es consumeix. L'alè es perd, «La raó per què es perd [l'alè] és perquè l'agitació [del cor] el malmet» [26, 5 i 6]. Amb la cura del cos i del cor, és possible conservar l'energia vital i generar quinta essència. La cura del cos inclou la postura (*zhèng*), la respiració (*qì*) i l'alimentació (*shí*). En generar quinta essència es reverteix la corrupció i es retorna (*fǎn*) a la gènesi, un estat d'equilibri entre el Cel i Terra. L'energia vital es pot concentrar per regenerar la quinta essència. Si el cor és l'arca a on es recull i es concentra l'alè, en generar

quinta essència es produeix un nou cor «A l'interior del cor hi ha un altre cor» [14, 14] que serà l'arqueta on l'energia vital es transmutarà en l'espiritual, «Aquest cor del cor s'anticipa abans que la paraula.» [14, 16]. L'espiritual accedeix a la Unitat, «Fa seu el principi que guia l'U» [9, 9]. La idea d'Unitat implica que totes les coses estan interconnectades i són interdependents. No és material, ja que no es pot tocar o mesurar físicament, ni és numerable en el sentit que no es poden comptar unitats individuals d'unitat. És més aviat un continu i abstracte, present a la totalitat de l'univers (immanent) i a la interrelació de totes les coses, manifestacions d'una realitat subjacent i indivisible. Els qui l'assoleixen no són només espirituals o savis, sinó «Senyors (*jūn*) de totes les coses» [9, 6].

Al *Nèiyè* el caràcter *shén* està en la referència als celestials, *guīshén*, i a l'esperit, *shén*. El caràcter *guī* fa referència als esperits procedents de la Terra, mentre que *shén* ho fa als que procedeixen del Cel. He optat per traduir *celestials*, en lloc d'*esperits del Cel i de la Terra* per diferenciar aquests celestials, corporis encara que immaterials, de l'esperit com a quinta essència de l'alè. En altres texts, és habitual referir-se als celestials com *shén*. Els celestials es descriuen com éssers que no es poden veure, però que es poden sentir¹⁹, formen part del misteri, i resideixen en un pla de realitat entre el Cel i la Terra²⁰. El terme *shén* ha evolucionat en el temps, el *Nèiyè* hi afegeix significat sense que per això deixi de tenir el significat original, funciona com una metàfora, es produeix una catacresi per referir-se a quelcom que no té nom. Amb el temps *shén* ha esdevingut una metàfora lexicalitzada (Simonis, 1998, p. 85-93). Es tracta d'una metonímia, donat que passa a designar quelcom en virtut de l'efecte atribuït al significat original. A més, el terme passa de ser un substantiu numerable a un no numerable. *Shén* significa, d'una banda, que confereix la seva naturalesa als celestials i, de l'altra, les seves capacitats. «La capacitat de coneixement de l'espiritual en cap cas està limitada, revela l'aspecte de totes les coses» [12, 1 i 2]. L'originalitat del *Nèiyè* rau a determinar que «Hi ha un esperit en cadascú» [13, 1]. Esperit s'ha de llegir com l'estat més refinat de l'alè. El seu comportament es tracta com el d'un fluid. Es mou, la seva ubicació és inestable, «Uns cops surt, altres torna» [13, 2]. Aquest anar i venir de l'esperit

¹⁹ «...els esperits podien manifestar la seva virtut brillant...» (Fracasso, 2022, p. 52).

²⁰ v. supra [1, 3 i 4].

pot portar a interpretar-lo com alguna cosa externa, com fa Graham (Komjathy, 2008). És necessari crear un lloc a on es pugui *estabilitzar* (*dìng*), «Tingues cura de netejar el seu allotjament» [13, 6]. És el misteriós alè dins del cor, «Santíssim alè, barrella al cor, uns cops ve, altres se'n va» [26, 1 i 2].

En la naturalesa de cada home hi ha un esperit que proporciona l'enteniment característic dels bruixots (transcendència), «Percebràs l'estructura de totes les coses.» [13, 16]. Es trenca amb la creença que l'accés a les qualitats dels bruixots és aliè a l'home, «Si encara no pots entendre-ho, els celestials t'ajudaran a entendre-ho. Això no és perquè tinguin una destresa especial. És perquè el seu alè és extremadament refinat.» [19, 12 a 14]. L'esperit és el resultat de *masegar* (*tuán*) l'alè, «Si masegues (*tuán*) el teu alè fins que arribi a ser com esperit (*shén*), totes les coses estaran disponibles a la teva comprensió.» [19, 1]. L'esperit és de la mateixa naturalesa que l'alè, però en un estat diferent. Hi ha un procediment físic per transformar l'alè en esperit.

La traducció literal de *xīn* és cor, però el seu significat no està acotat a l'òrgan físic, sinó que és més proper al que referim amb locucions diverses com «de bon cor, de cor amarg, amb l'ai al cor ...», per expressar un sentiment físic relacionat amb emocions, estats d'ànim, formes de ser (Ames, 2015, p. 172). Hi ha un estat d'harmonia del cor, «En general, la forma del cor, per si mateixa està plena i completa, per si mateixa es genera i es desenvolupa» [3, 1 a 3]. Aquest estat «Es perd per culpa de la tristesa, la xerinola i les celebracions, la ira, el desig de plaers i la cerca de profit.» [3, 4 i 5]. L'ofici intern consistirà a restablir l'harmonia del cor. D'aquesta forma el Tao, l'alè, la quinta essència, deixarà d'anar de dintre a fora i s'assolirà l'espiritual. En paraules de Raphals (2023, p. 129), «La metàfora subjacent del *Nèiyè* no és un governant que regula els subordinats: és la concentració d'essència dins d'un recipient interior porós el "tresor" del qual il·lumina des de dins». El cor no ocupa un lloc jeràrquic, però sí central, concentra i distribueix l'alè.

El Cel i la Terra no ocupen cap lloc moralment preeminent, tots els homes comparteixen el mateix llinatge, «Pel que fa a la vida de l'home: del Cel emergeix la quinta essència, de la Terra emergeix el cos, en unir-se tots dos es produeix l'home.» [21 1 a 4]. S'identifiquen dos

pols, un vinculat a l'alè, continu, concret i no numerable i l'altra a la forma (*xíng*), la individuació, la corporalitat. La vida de l'home requereix les dues. Originalment, hi ha un equilibri que es perd degut a l'alimentació, el desequilibri corporal, el pensament i les emocions. Restaurar aquest equilibri confereix l'accés a l'espiritual.

Pel que fa a la saviesa, s'acomoda a la doctrina de la rectificació dels noms de Confuci,²¹ i revela que la finalitat de l'ofici és pràctica, «Amb una ment *ben ordenada* (*zhì*) dins teu: de la teva boca surten paraules ben ordenades, i imposes tasques ben ordenades als altres, aleshores tot el que hi ha sota el cel estarà ben ordenat». [10, 1 a 4].

Tao és un terme que etimològicament vol dir «camí lliure d'obstacles o ruta directa sense ramals secundaris» (Wang, Bao, & Guan, 2020), també *dir, parlar*. A principis de la dinastia Zhou de l'Est (770–256 a.C) aquest terme esdevé abstracte i se'n fa un ús diferent per diferents corrents de pensament. Al *Nèiyè* significa tant *la forma adequada de fer*, p. ex. «En general, la forma correcta d'alimentar-se» [23, 1]; com l'alè, es refereix amb els mateixos atributs, p. ex. «Clar, clar, com si el tinguessis al teu costat» [4, 1]. Rickett (2021, p. 29) diu «El Tao d'aquest text és la màxima força creativa de l'univers» i indica «les diferents estrofes no sempre són coherents en la presentació d'aquests termes» (p. 29 n. 35). Kirkland (2004, p. 50) afirma, «...No hi ha cap rastre de la idea que hi hagi una força còsmica immutable més enllà del món del canvi. Amb certesa, el terme "Tao" mai té aquestes connotacions aquí...». L'autor alerta contra la idea del Tao, al *Nèiyè*, com un principi absolut. El Tao del *Nèiyè*, és immanent i a la vegada transcendent, misteriós, «El Tao és per tot arreu, està en tots, però no som capaços de percebre'l» [14, 1-3]. Però el Tao no és un darrer principi causal com ho serà en el *Dàodéjīng* rebut (Wang, Bao, & Guan, 2020), sinó el seguir aquella forma de fer que ens permet entendre i, per tant, conservar l'alè. Per això el Tao és l'alè i l'alè és el Tao.

²¹ Confuci, *Lúnyǔ*, Zi Lu, 3. (《論語 - The Analects》《子路 - Zi Lu》, 3). Edició (Legge, 1861) citat a (Sturgeon, 2006). Consultat el 14/5/2024 a <https://ctext.org/analects/zi-lu>

Aquest coneixement és el que en permetrà comprendre-ho tot «Qui és U amb les coses, és capaç de transformar-les (*huà*), a aquest se li diu espiritual (*shén*). Qui és U amb els esdeveniments és capaç d'alterar-los (*biàn*), a aquest se li diu savi (*zhi*)» [9, 1-2]. L'U és un concepte abstracte que no es pot deslligar del Tao i en definitiva de l'alè. El text suggereix que l'esperit de què es tracta és un estat físic de l'individu, no una entitat externa o sobrenatural, tampoc un estat merament psicològic.

3 Conclusions

Com a conclusió, dic que l'U és un concepte abstracte, no numerable; que Tao, alè, quinta essència i esperit son un tot indiferenciat, no compost d'unitats discretes, numerables, però concret, subjecte a l'extensió, en un sistema monista dinàmic basat en l'alè què presenta diferents estats i funcions com en un fluid. L'esperit no és quelcom extern a l'home sinó intrínsec, és un estat de l'alè que forma part de la seva naturalesa. La condició espiritual s'esdevé com a resultat de la concentració d'energia vital i l'energia vital es troba en el cos. La condició espiritual transforma el cos. El cos i l'espiritual no són independents ni s'oposen. La relació entre el cos i l'espiritual és substancial. L'energia vital omple tot el cos i per refinar-la és necessari estructurar el cos i crear un espai en el cor a on estabilitzar-la. Així, el cos és necessari per transcendir cap a l'espiritual i l'espiritual transforma el cos.

La norma ètica busca l'ordre universal, mentre que la regla moral és la realització espiritual. Tot està interconnectat i l'equilibri de l'univers depèn de l'acció correcta de cada persona. L'harmonia global i el desenvolupament espiritual individual són interdependents i es complementen mútuament.

L'explicació de l'origen de l'home a partir de principis de la naturalesa, com s'exposen al *Nèiyè*, obre pas a la idea que tots els homes són iguals en la seva naturalesa i que no hi ha una *scala naturae* que atorgui legitimitat dels uns sobre els altres. Tots els homes són fills del Cel i de la Terra. Aquesta idea suposa un canvi en la font de la legitimitat del governant, donat que fins llavors, en època dels Shāng (c 1600 a 1046 aC), la legitimitat s'esdevé del

parentiu amb el *déu suprem* (*Shàngdì*), i en temps dels Zhōu (1046 a 221 aC) del *Mandat del Cel* (*Tiānmìng*).²² Aquesta és una tesi hipotètica donat que el text no l'explicita en forma de mesures socials i a més no va reeixir, no es va traduir en fets sinó que amb el Primer emperador i els Han va haver-hi una involució.

Cloenda

Aquest és un treball d'Història del Pensament Filosòfic. Cal diferenciar la filosofia, una tradició que prové de la Grècia Antiga i que s'ha transmès a Occident, del pensament filosòfic, que s'interroga sobre el sentit de la vida i dels nostres actes independentment de la tradició de la qual provingui.

Les competències mostrades en aquest treball s'han adquirit a les Facultats de Filosofia i Filologia de la UB, en el curs de la menció *minor* de Filologia Clàssica del grau de Filosofia. Els continguts s'han presentat de manera acadèmica però accessible per als estudiants de filosofia. Diversos treballs sobre el pensament xinès realitzats al llarg del grau expliquen per què aquest treball de fi de grau tracta aquests continguts. Agraixo als professors que els han acollit i de forma especial al tutor d'aquest treball la seva generositat i consells.

S'ha consultat diversa bibliografia que no es fa referència, però de la que l'autor en pot ser deutor. Les idees no surten del no-res, i encara que hom no se n'apropii i per això sigui sobrer fer-ne referència, l'autor pot reconèixer influències que han conduït a les elaboracions personals. A voltes es limiten a l'observació de l'aplicabilitat d'un determinat terme. És el cas per exemple de les característiques dels substantius de massa llegida a Graham qui al seu torn es reconeix deutor de Hansen i en darrer terme de Cikoski and Harbsmeier. D'altra banda, per tractar-se d'un treball que cerca fonaments, inspira moltes vies de correlació filosòfica, per ex. pel que fa a la relació del subjecte, cos i interioritat, amb el món, desenvolupada per Merlau-Ponty, hereu de Husserl.

²² Per a més informació v. Folch (2001, p. 101) i Xiang (2020, p. 3).

L'autonomia de l'home enfront de la gràcia dels déus, nucli de la modernitat, s'enfronta al pensament de la tradició cristiana i ha estat objecte d'estudi per part de diferents heterodòxies. Tant a Occident com a Orient està vinculada a l'Alquímia interna, aspecte estudiat per Roncero (2012).

De cara a una futura investigació m'oriento a aprofundir en l'evolució del concepte de saviesa des de l'antiga Grècia fins a l'Hel·lenisme. L'enfocament no està definit. D'una banda, hi ha la transició cap a l'autonomia del pensament, tema clàssic tractat per diferents autors des d'àmbits i disciplines diverses. D'una altra, l'estudi del vincle del cos amb l'ànima, qüestió actual, present a la investigació en ciències cognitives des de la tesi de la ment encarnada (*embodied mind*).

En un treball de fonamentació les conclusions, sense apartar-se de tesis generalment acceptades, poden introduir variacions significativament diferents. Aquest és el meu cas. El meu tractament s'ha apartat de l'enfocament social, religiós / místic, de les pràctiques, cercant la racionalització filosòfica, evitant, fins on ha estat possible, l'ús de termes anacrònics. En aquest sentit el meu treball és original.

BIBLIOGRAFIA

- Allan, S. (1997). *Way of Water and Sprouts of Virtue*. New York: State University of New York Press.
- Ames, R. T. (2015). "Bodyheartminding" (Xin 心): Reconceiving the Inner Self and the Outer World in the Language of Holographic Focus and Field. *Frontiers of Philosophy in China*, 10(2), 167-180. doi:<http://dx.doi.org/10.3868/s030-004-015-0013->
- Boileau, G. (2002). Wu and Shaman. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 65(2), 350-378. Recollit de <https://www.jstor.org/stable/4145619>
- Casas-Tost, H., Rovira-Esteva, S., Rosich, S. F., Qu, X., & Vargas-Urpi, M. (2015). *Guía de estilo para el uso de palabras de origen chino*. Madrid: Adeli.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona.
- Chuan, H.-s. (1966). Reviewed Work: Kuan-Tzu : A repository of Early Chinese Thought, Vol. I W. Allyn Rickett. (R. A. Branch, Ed.) *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 6, 138-140. Recollit de <https://www.jstor.org/stable/23881438>
- Csikszentmihalyi, M. (2004). *Material Virtue - Ethics and the Body in Early China*. Brill.
- Despeux, C. (2008). Jing, qi, shen; 精氣神; essence, pneuma (breath, energy, vital force), spirit. A F. Pregadio (Ed.), *The Encyclopedia of Taoism*. Routledge.
- Falkenhausen, L. v. (Dec / 2004). Review. Reviewed Work(s): To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China by Michael J. Puett. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 64(2), 465-479. Recollit de <https://www.jstor.org/stable/25066751>
- Folch, D. (2001). *La construcció de Xina*. Empuries.
- Fracasso, R. (2022). "La separazione di Terra e Cielo. Traduzione commentata di Guoyu 國語 18.1". In E. i.-P. Bianchi, *Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna*. Ca'Foscari. doi:<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-640-4/004>

- Fung, Y.-L. (1952). *A History of Chinese Philosophy Vol. I The period of the philosophers (From the beginnings to circa 100 B.C.)*. (D. Bodde, Trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Harper, D. J. (1998). *Early Chinese medical literature the Mawangdui medical manuscripts*. Kegan Paul International.
- Kirkland, R. (2004). *Taoism. The Enduring Tradition*. Routledge.
- Knoblock, J., & Riegel, J. (2000). *The Annals of Lü Buwei : A Complete Translation and Study*. Stanford University Press.
- Komjathy, L. (2008). *Handbooks for Daoist Practice*. Hong Kong: Yuen Yuen Institute.
- Kroll, P. W. (2017). *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden: Brill.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*.
- LaFargue, M. (1994). *Tao and Method. A Reasoned Approach to the Too Te Ching*. New York: State University of New York Press.
- Legge, J. (1861). *The Chinese Classics, Volume 1*.
- Lloyd, G. E. (2000). La comparación entre la ciencia griega y la china. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, 491-509. Recollit de <https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/86642>
- Loewe, M. (Dec / 2005). Review. Reviewed Work: To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. *Journal of the American Academy of Religion*, 1249-1251. Recollit de <https://www.jstor.org/stable/4139793>
- Martínez González, R. (2009). El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 16(46), 197-220.
- Michael, T. (Jul / 2003). Review:: Debating the Spirit in Early China. Reviewed Work: To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. *The Journal of Religion*, 83(3), 421-429. Recollit de <https://www.jstor.org/stable/1205711>

- Michael, T. (2015). Shamanism Theory and the Early Chinese Wu. *Journal of the American Academy of Religion*, 83(3), 649-696. doi:<https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv034>
- Open Greek and Latin Project. (2018). *Scaife Viewer*. Recollit de <https://scaife.perseus.org>
- Puett, M. (2002). *To become a God Cosmology, Sacrifice, and Self Divinization in Early China*. (S. S. Durrant, Ed.) Cambridge, Massachusetts: Harvard-Yenching Institute.
- Raphals, L. (2023). *A Tripartite Self*. New York: Oxford University Press.
- Reid, D. G., & Zi, G. (2018). *The Thread of Dao: Unraveling Early Daoist Oral Traditions in Guan Zi's Purifying the Heart-Mind (Bai Xin), Art of the Heart-Mind (Xin Shu), and Internal Cultivation (Nei Ye)* (Kindle edition ed.). Montreal: Center Ring Publishing.
- Rickett, W. A. (1965). *Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought, Volume I*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Rickett, W. A. (2021). *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Volume Two*. Princeton University Press.
- Roncero Mayor, L. (2012). *La tradición esotérica taoísta: los fundamentos de la alquimia interior taoísta y sus correspondencias en la alquimia medieval española*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, Madrid. Recollit de <http://hdl.handle.net/10486/10337>
- Roth, H. D. (1999). *Original Tao: Inward Training (nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. Columbia University Press.
- Sato, M. (2003). *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun zi*. Brill.
- Simonis, F. (1998). *A Chinese model of cognition: the Neiye, fourth century B.C.E*. McGill University, Montreal. Consultat el 13 / 10 / 2023, a https://escholarship.mcgill.ca/concern/parent/1c18dh846/file_sets/cr56n330v
- Stanley Baker, M. (2022). Qi 氣 A means for cohering natural knowledge. A D. Y.-B. Vivienne Lo, *Routledge Handbook of Chinese Medicine* (p. 23-50). London: Routledge.
- Sturgeon, D. (2006). *Chinese Text Project*. Recollit de <https://ctext.org>

- Sukhu, G. (2017). *The Songs of Chu An Anthology of Ancient Chinese Poetry by Qu Yuan and Others*. New York: Columbia University Press.
- Vogelsang, K. (2021). *Introduction to Classical Chinese*. New York: Oxford University Press.
- Waley, A. (1956). *The Nine Songs A Study of Shamanism in Ancient China*. London.
- Wang, Y., Bao, Q., & Guan, G. (2020). Way (Dao, 道). A Y. Wang, Q. Bao, & G. Guan, *History of Chinese Philosophy Throught Its Key Terms* (S. Xiang, Trad.). Singapore: Springer. doi:https://doi.org/10.1007/978-981-15-2572-8_1
- Xiang, L. (2020). *The quest for legitimacy in chinese politics. A new interpretation*. Londond and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Zhuangzi-yinde. (1956). *Harvard Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement(20)*.