

LA GENEALOGÍA DEL PODER COERCITIVO EN LA CHINA ANTIGUA. HISTORIA, INSTITUCIONES POLÍTICAS Y LEGITIMACIÓN

ALBERT GALVANY
*Université de Paris VII.**

“Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es, principalmente, su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente. [...] Por todo ello queda de manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre.”

Thomas Hobbes, *Leviatán*

Desde sus mismos inicios, la reflexión filosófica en la China antigua resulta indisoluble de una cierta disposición en relación con el pasado. La mirada hacia lo ocurrido en una lejana antigüedad constituye un criterio de autoridad básico para consolidar la identidad singular de cada propuesta ideológica y, al mismo tiempo, el argumento principal para fundar y legitimar la aspiración política diseñada para un nuevo presente que se proyecta, casi siempre, en un horizonte pretendidamente inme-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 22 de agosto de 2003 y aceptado para su publicación el 17 de septiembre 2003.

* La redacción de este artículo ha contado con el inestimable apoyo institucional de la Chiang Ching-kuo International Scholarly Foundation, que tuvo a bien concederme una beca de investigación (PhD Dissertation Fellowship), y del Ministerio de Educación de la República de China, cuyo programa de becas me brindó una fructífera estancia de estudio en Taipei a lo largo del curso 2002-2003. Quisiera expresar también mi más sincera gratitud a los profesores Jean Levi (CNRS), Song Gang (INALCO), Romain Graziani (Université de Paris VII), así como a los miembros de la Comisión Dictaminadora de esta revista por haberme aportado sugerentes propuestas como decisivas correcciones en el transcurso de mi investigación.

diato. La fuente de autoridad principal se sitúa en el tiempo pasado, de suerte que en líneas generales el éxito de cualquier iniciativa o proyecto pasa necesariamente por el establecimiento de una filiación lo más directa y explícita posible con un origen remoto.

En mi opinión, el análisis de la reconstrucción del pasado permite identificar con mayor precisión los elementos (y las tensiones colindantes) que constituyen la arquitectura fundamental de un proyecto filosófico; lejos de significar una masa de tiempo neutra y amorfa, susceptible de ser tratada objetivamente, el pasado puede representarse más bien como la pulida superficie de un espejo sobre la que se proyectan los fantasmas de un gobierno perfecto, de una utopía política y social que anhela convertirse en realidad presente. Así, tanto las corrientes de pensamiento vinculadas de algún modo a lo que se denomina “confucianismo” (Confucio, Mengzi, Xunzi) como aquellas asociadas a lo que se considera como “taoísmo filosófico clásico” (Laozi, Zhuangzi, Liezi) convergen en una exaltación del tiempo pasado, aunque sostienen perspectivas diferentes. En cuanto a los primeros, convengo en asignarles una suerte de visión idealizada del pasado relativo sobre todo a la emergencia de los reyes-sabios, es decir, al surgimiento de las primeras formas y técnicas de administración política cuyo relato rara vez se remonta hasta los orígenes mismos de la humanidad; los segundos, en cambio, sitúan los cimientos de su crítica y de su programa en un periodo prehistórico o, al menos, precivilizado sobre el que proyectan el perfil de una sociedad utópica carente de cualquier principio autoritario, represivo o incluso pedagógico. En ambos casos, asistimos a una marcada voluntad de recuperación del pasado entendido como horizonte ideal sobre el que se pretenden erigir las bases de un nuevo proyecto político y social.

En ese esquema, los sistemas de pensamiento y la literatura asociada a la tradición legista (*fa jia* 法家) representan un verdadero punto de inflexión. Su actitud respecto al devenir histórico resulta insólita en el contexto de la reflexión china. El sinólogo Derk Bodde no duda en resaltar la naturaleza original de las propuestas legistas cuando declara: “Uno de los puntos que diferencia marcadamente a los legistas del resto de las

escuelas de pensamiento de su tiempo es su concepto de la historia. En China, como en pocos países, la tradición tuvo una función enorme que es posible percibir con intensidad ya en la dinastía Zhou. Así, entre las escuelas filosóficas de ese periodo, con la excepción de los legistas, existía una fuerte creencia de que en algún momento de la remota antigüedad hubo una edad de oro de paz y de felicidad para todos los hombres”.¹ En opinión de Bodde, la singularidad del pensamiento legista, al menos en lo que se refiere a la concepción de la historia, radica en su no aceptación de un pasado glorioso, en el rechazo de una edad de oro, caracterizado eventualmente por una virtud y armonía perfectas. Pues bien, tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, esa afirmación no es del todo cierta y, en ese sentido, consideramos que resulta conveniente introducir algunas puntualizaciones. Aunque parece evidente que la actitud legista sobre la historia es única en la literatura filosófica de los Reinos Combatientes (476-221 a. C.), dicha particularidad no se debe tanto a que nieguen la existencia de un periodo o fase ideal en alguno de los momentos que conforman la evolución humana como al hecho de que no pretendan retomar esa etapa de supuesta felicidad integral como punto de partida para un nuevo proyecto filosófico y social. Más que en el contenido mismo, la radicalidad de la propuesta legista debe hallarse en su actitud general sobre el valor de la propia historia como modelo a la hora de erigir nuevos y eficaces diseños políticos con los que combatir el desorden político y social vigente. Por lo demás, la concepción legista de la historia se caracteriza también por retomar e integrar gran parte de los elementos que conforman el discurso de esas otras grandes líneas ideológicas de la China antigua: el confucianismo, el moísmo y el taoísmo. En la historiografía elaborada por los autores vinculados al legismo es posible detectar sin mayor dificultad la presencia de teorías y creencias propias de esas corrientes filosóficas, en principio antagónicas. Sin embargo, los legistas recuperan esos componentes para criticarlos con dureza y reelaborarlos desde su propia perspectiva. En definitiva, cabe

¹ Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty in the Life of Li Ssu* (280?-208 B. C.), E. J. Brill, Leiden, 1938, p. 211.

caracterizar cuando menos de original la actitud de esos pensadores en torno al problema de la historia. Su método de aproximación y el análisis de los hechos pasados constituyen un momento de discontinuidad en la propia evolución intelectual de la China antigua.

A continuación, me propongo desvelar las claves y los fundamentos de esa nueva y polémica visión, al tiempo que incido de modo especial en los discursos que atañen al origen y la legitimación de las instituciones políticas de naturaleza coercitiva o represiva presentes en los dos autores más representativos de dicho movimiento intelectual: Shang Yang y Han Fei.

El relato de los orígenes en los escritos de Shang Yang 商君書

Tal y como acabo de señalar, la concepción legista de la historia retoma nociones y discursos que proceden tanto de la literatura confuciano-moísta como de los escritos taoístas para inaugurar, no obstante, una nueva vía. Así, mientras que tanto el propio Confucio 孔子 (551-479 a. C.) como Mengzi 孟子 (390-305 a. C.) y Xunzi 荀子 (340-245 a. C.) limitan su inspección del tiempo pasado a los orígenes de la sociedad humana entendida como un todo orgánico dirigido y armonizado por la acción civilizadora de los reyes-sabios, los autores clasificados bajo la etiqueta de legistas no tienen ningún reparo en retrotraer su análisis hasta etapas o fases evolutivas anteriores. En ese punto, el discurso legista comparte elementos con el pensamiento moísta y, sobre todo, con la literatura taoísta. Lejos de soslayar esos periodos precivilizados, los legistas los consideran la base para la construcción de su teoría. No obstante, en cuanto a la valoración política e histórica de esos intervalos, se produce cierta tensión; la percepción de los autores legistas no es unánime, sino que alberga importantes diferencias, censuras, hasta el punto de que es posible rastrear esa suerte de contradicción en el interior mismo de un autor o de un texto. Dejemos por el momento que sean los propios escritos quienes se expresen y marquen las pautas de nuestra argumentación. Así, a propósito del origen y devenir histórico de la humanidad,

Shang Yang 商鞅 (390-338 a. C.), el pensador legista y hombre de estado del país de Qi 齊, sostiene lo siguiente:

天地設，而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民眾而以別險為務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛利為務，而賢者以相出為道。民眾而無制，久而相出為道，則有亂。故聖人承之，作為土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官設而莫之一，不可，故立君

El Cielo y la Tierra se formaron y engendraron a las gentes. En ese preciso momento, los hombres conocían a sus madres pero no a sus padres. Su curso (*dao* 道) consistía en querer a sus próximos y entregarse a sus intereses privados. Querer a sus próximos propició la fragmentación; entregarse a los intereses privados produjo el egoísmo de las gentes. Cuando se extendieron la fragmentación y el egoísmo, el pueblo se desordenó. En esa época, las gentes trataban de dominar y recurrían a la fuerza. La búsqueda de la dominación dio lugar a los conflictos y el recurso a la fuerza, a las disputas. Al no lograrse la rectificación de los conflictos, nadie era dueño de sí. Fue entonces cuando los sabios introdujeron la rectitud, propagaron el interés general y las gentes comenzaron a hablar de humanitarismo. [...] Entonces, la población se multiplicó, se perdió el control, y ello provocó el desorden de nuevo. Así, los sabios crearon la división de la tierra y de las riquezas, y la separación de los sexos. Mas, tras instaurar dichas distinciones el descontrol persistía. La situación era insostenible por lo que se establecieron las prohibiciones. Con todo, aunque las prohibiciones se habían establecido no había nadie encargado de ellas, por lo que se nombraron funcionarios para ese cometido. Sin embargo, no había nadie que unificara a los funcionarios y, como esa situación no era posible, se instituyó la figura del soberano.²

² Jiang Lihong 蔣禮鴻, *Shang jun shu zhuizhi* 商君書錐指, Zhonghua shuju, Beijing, 1986, pp. 51-52. A mi juicio no es posible asignar un término castellano definitivo a la compleja noción china “dao” 道. Como ocurre con otros conceptos filosóficos de la literatura de los Reinos Combatientes, para el caso del término “dao” existe toda una constelación de nociones que se encuentran dentro de su campo semántico y que dan cuenta de su significado. A lo largo de este artículo, traducimos dicha noción por “curso” o “método” según el autor y el contexto en el que se menciona. Para la traducción de “dao” como “curso” sigo la convincente propuesta sugerida por Anne-Hélène Suárez en su *Laozi: El libro del curso y la virtud*, Siruela, Madrid, 1998. Por otro lado, todas las fechas que acompañan a los filósofos o pensadores que se mencionan en este artículo siguen las hipótesis de Qian Mu 錢穆 contenidas en su obra de referencia: *Xian Qin zhuizi xianian* 先秦諸子繫年, Shangwu yinshuguan, Beijing, 2001.

Por la densidad y la multitud de referencias contenidas en este pasaje se impone un análisis detallado de éste. En primer lugar, es preciso destacar el inicio del fragmento. El *Shang jun shu* inaugura su séptimo capítulo con una frase de connotaciones claramente cosmogónicas: “El Cielo y la Tierra se formaron y engendraron a las gentes (*tian di she er min sheng zhi* 天地設而民生之)”. Con esta primera sentencia, Shang Yang establece ya una clara diferencia en relación con los relatos similares de corte confuciano: el interés no es tanto propiamente histórico como arqueológico, en el sentido etimológico del término. La revisión de la historia se sitúa en el génesis del universo y de la humanidad. Lejos de preocuparse únicamente por el momento en el que emergen las figuras legendarias de los reyes-sabios, el *Shang jun shu* revela una visión más amplia que considera y cubre el proceso histórico de la humanidad en su integridad. En este punto, las similitudes con la literatura taoísta son innegables pues la predilección por las descripciones cosmogónicas constituye, por lo general, una de las características de los escritos taoístas o filo-taoístas.³ La segunda frase del fragmento del *Shang jun shu* refuerza aún más las resonancias taoístas al declarar que en ese tiempo, “las gentes conocían a sus madres pero no a sus padres (*min zhi qi mu er bu zhi qi fu* 民知其母而不知其父)”. Se trata, en efecto, de una clara alusión a esos tiempos remotos de perfecta virtud en la que, con el legendario Shen Nong al frente, reinaban la paz y la armonía descritas por los pensadores taoístas en sus numerosas utopías sociales.⁴ En todo caso, ahí se detienen las analogías con

³ Los pasajes de naturaleza cosmogónica que aluden al Cielo y a la Tierra como las instancias responsables de la generación de los seres humanos son numerosos en la literatura de los Reinos Combatientes y de la dinastía Han vinculada ideológicamente al taoísmo. Entre los pasajes más representativos, cabe destacar los caps. 25 y 42 del *Laozi* 老子, el comienzo del cap. VII del *Huainanzi* 淮南子, y el manuscrito descubierto en el año 1993 en el importante yacimiento arqueológico de Guodian 郭店 denominado “Tai yi sheng shui 太一生水” (Jingmenshi Bowuguan 荆門市博物館, *Guodian Chu mu zhujuan* 郭店楚墓竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998, pp. 125-126).

⁴ En uno de los pasajes más representativos de esas fases utópicas (en apariencia, de naturaleza matriarcal) en las que las gentes conocían a sus madres pero no a sus padres se encuentra en el cap. XXIX del *Zhuangzi*. Tras rechazar el ofrecimiento de fundar una ciudad o un reino propuesto por Confucio, Zhi el Bandido cita la mencionada frase en el interior de un despliegue cronológico utópico: “En tiempos de Shen Nong,

los relatos utópicos taoístas ya que, de inmediato, Shang Yang introduce un rasgo característico de las concepciones moístas de la historia. Así, en el texto atribuido a Shang Yang, incluso la frase en torno al desconocimiento de los padres parece remitir no tanto a un tiempo de armonía perfecta sino a un periodo de desorden, de degeneración y de pernicioso promiscuidad. En lugar de concebir ese pasado remoto como si de un paraíso o edad de oro se tratara, el *Shang jun shu* lo considera una suerte de estado de la naturaleza hobbesiano en el que los seres humanos, sin ninguna instancia superior que los someta y controle, dan rienda suelta a sus más bajas pasiones e inclinaciones generando un desorden total. Al igual que en los textos atribuidos a Mozi 墨子 (480-390 a. C.), el *Shang jun shu* sitúa también la emergencia salvadora de los hombres sabios (*sheng ren* 聖人) de la antigüedad en ese contexto generalizado de desconcierto y anarquía; así, les atribuye la creación de nociones tan decisivas como la de interés general o la ausencia de egoísmo (*wu si* 無私) y la del humanitarismo (*ren* 仁) cuya eficacia logra disolver el esquema fundamentalmente egoísta y caótico de la etapa precedente: “En la antigüedad, cuando todavía no existían la separación entre soberano y súbdito, entre superiores e inferiores, el caos reinaba en la población y no había orden. Por esa razón, los sabios establecieron rangos, crearon cargos y funciones, regularon los títulos y las ocupaciones con el propósito de introducir los principios de la separación entre soberanos y súbditos, entre superiores e inferiores”.⁵ Con todo, esa convivencia pacífica vuelve a resquebrajarse cuando se produce un aumento desproporcionado de la población. En ese momento, ante el empuje del crecimiento demográfico, incluso

dormían tranquilos y se levantaban contentos. Se conocía a la madre pero no al padre. Vivían en compañía de los grandes ciervos y de los pequeños. Comían de lo que cultivaban y se tejían sus propios vestidos sin que nadie pensara en hacer mal a su vecino. Fue la época en que floreció la suprema virtud”. (Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1961, p. 995). También un pasaje del *Lüshi chunqiu* asocia explícitamente un tipo de sociedad carente de autoridad con el hecho de que los hombres de esa época no conocieran a sus padres: “En la remota antigüedad no había gobernantes, los hombres se reunían en grupos y habitaban un mismo lugar; conocían a sus madres pero no a sus padres. (Chen Qiyou 陳奇猷, *Lüshi chunqiu xin jiao yi* 呂氏春秋新校譯, cap. XX.1, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2001, p. 1330).

⁵ Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, cap. XXIII, p. 129.

las posteriores innovaciones de los sabios (división de la tierra, de las riquezas y de los sexos) se muestran estériles a la hora de poner fin a la anomía imperante. El origen de la figura del soberano, junto con su aparato administrativo compuesto por funcionarios, se halla en el fracaso de los hombres sabios y sus creaciones para atajar los problemas que, según Shang Yang, sufría entonces la sociedad. Es importante subrayar el hecho de que el orden se encuentra garantizado no tanto por la sola figura del monarca sino, antes bien, por todo el complejo administrativo que lo acompaña y secunda; de hecho, en el relato del *Shang jun shu*, los funcionarios aparecen antes que la figura del soberano aunque la misión de éste es, en última instancia, la que asegura el mantenimiento del orden y la paz social: su cometido consiste en controlar y supervisar el rendimiento y conducta de esa pléthora de ministros y funcionarios encargados de ejecutar los edictos que permitan garantizar un orden político y social. Tal y como se afirma en otro momento de la obra, el pilar del buen gobierno no consiste tanto en las aptitudes individuales o en la sola presencia del monarca como en su capacidad de hacer aplicar con eficacia una ley/modelo (*fa* 法) que sea capaz de poner fin al desorden social:

古者民藪生而群處亂，故求有上也。然則天下之樂有上也，將以為治也。今有主而無法，其害與無主同；有法不勝其亂，與無法同。

Antaño los hombres vivían en hordas, lo que suponía que reinara el desorden. Se trató entonces que hubiera superiores. Y todos se alegraron al pensar que teniendo superiores por fin habría orden. Pero un soberano que carece de ley/modelo genera tantos perjuicios como la ausencia misma de soberano; del mismo modo que las leyes/modelos que no son capaces de imponerse a la anarquía son más nefastas aún que su propia ausencia.⁶

El fragmento insiste en algunas de las concepciones políticas y administrativas que ya hemos apuntado más arriba. El origen de la autoridad política debe hallarse en ese desorden original que perturba la vida de los hombres; el nombramiento

⁶ *Ibid.*, cap. VII, p. 58.

de un gobernante, de unos superiores que dispongan de poder sobre el resto, respondería al anhelo de la gente por reencontrar el orden y la paz. Ahora bien, el pasaje del *Shang jun shu* advierte de que la mera presencia de esas instancias superiores no basta para alcanzar el orden social; por mucho que se disponga de un gobernante y de un equipo administrativo, si éstos carecen de un patrón de acción apropiado, de un modelo político, administrativo y penal oportuno (*fa* 法), la situación se hace aún más caótica que aquella que se pretendía resolver. Del mismo modo, la mera posesión de ese modelo político no sólo no resulta suficiente para garantizar el orden social sino que, al igual que en el caso del gobernante, podría incluso empeorar la situación; el criterio fundamental en ese caso es, únicamente, su eficacia, su capacidad de resolver el conflicto y erradicar el desorden. Estas reflexiones que, al menos a primera vista, podrían parecer algo triviales, están cargadas de una intensa crítica al sistema confuciano dominante. La actitud de Shang Yang en este fragmento revela una actitud radical en torno a la concepción del pasado, de la historia. Dicho enfrentamiento entre el programa político y filosófico de Shang Yang y aquel defendido por la ortodoxia confuciana atraviesa el texto en su conjunto. Para comprobar hasta qué punto esa tensión ideológica determina el desarrollo argumentativo del libro, basta recordar la anécdota que lo inaugura. En efecto, ya en esas primeras líneas el *Shang jun shu* introduce el contexto y las dificultades que presidirán toda su obra y su proyecto. El escrito comienza con un debate entre tres consejeros políticos (Gan Long 甘龍, Du Zhi 杜摯 y el propio Shang Yang o Gongsun Yang 公孫鞅) que discuten a propósito de la conveniencia de una serie de reformas administrativas ante el duque Xiao 孝公 (r. 361-338 a. C.), gobernante del país de Qin 秦. Frente a la actitud renovadora de Shang Yang, los otros dos consejeros, portavoces velados de las teorías confucianas dominantes, mantienen un discurso tradicionalista y moderado a propósito de las leyes y principios administrativos. Así, el tal Gan Long sostiene: “El hombre sabio no tiene necesidad de modificar al pueblo para instruirlo, ni el que sabe de alterar las leyes/modelos para gobernarlo. [...] Le ruego, pues, lo medite bien antes de trastocar las leyes y las instituciones aprobadas en nuestro reino de Qin, pues temo que

la gente se enfurezca”.⁷ A su vez, Du Zhi advierte al duque que “no se deben alterar las leyes/modelos sin tener la certeza de que ese cambio procurará beneficios cien veces mayores, del mismo modo que tampoco se cambia un utensilio hasta que no se está seguro de que el que lo sustituye será diez veces más eficaz. No es ningún crimen utilizar las leyes/modelos de antaño ni tiene nada de malo continuar los ritos. Le ruego, señor, que lo piense bien”.⁸ Tras condenar con firmeza esas actitudes y morfarse del talante conservador de sus adversarios letrados, Shang Yang concluye su intervención con la siguiente arenga que logra finalmente convencer al duque Xiao sobre la conveniencia de reformar las leyes y los ritos de la administración Qin:

公孫鞅曰：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲、神農教而不誅；黃帝、堯、舜誅而不怒；及至文、武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備，各便其用。臣故曰：『治世不一道，便國不必法古。』湯武之王也，不脩古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必必非，循禮者未足多是也。君無疑矣。」

Gongsun Yang [Shang Yang] dijo: “Los gobiernos de antaño no fueron todos iguales. ¿Qué modelo seguir entonces? Ninguno de los monarcas se basó en los anteriores. ¿Qué ritos seguir por tanto? Fuxi y Shen Nong gobernaron sin recurrir a los castigos; Huangdi, Yao y Shun los utilizaron pero sin saña. Hasta el reinado de los monarcas Wen y Wu, todos establecían sus leyes/modelos en función de la época y organizaban los ritos adaptándose a los hechos. Ritos y leyes/modelos se ajustan a los tiempos del mismo modo en que corazas y armas se diseñan en función de su uso. Por eso afirmo que al no haber un método único para gobernar, tampoco se deben aplicar necesariamente las leyes/modelos de antaño. Los reyes Tang y Wu no debieron su éxito al respeto por el pasado; ni el declive de los tiranos de las dinastías Yin y Xia obedeció a que no modificaran los ritos. Si eso es así, quienes se oponen a lo antiguo no tienen porqué equivocarse necesariamente, ni acertar quienes continúan los ritos. Señor, no lo dude”.⁹

Los argumentos utilizados por Shang Yang en esta breve intervención resultan esclarecedores a la hora de comprender

⁷ *Ibid.*, cap. I, p. 3.

⁸ *Ibid.*, cap. I, p. 4.

⁹ *Ibid.*, pp. 4-5.

la actitud legista en torno a la historia. En ese sentido, no deja de ser significativo el hecho de que el “progresista” discurso con el que Shang Yang pretende convencer al duque Xiao de Qin esté impregnado de referencias históricas, en principio, más propias de la retórica y de los modelos argumentativos confucianos que del discurso legista. Sin embargo, lo que pudiera parecer una paradoja se revela en realidad como una argucia persuasiva muy eficaz. Las posiciones de sus adversarios ideológicos se fundamentan en una constante y tenaz exhortación en favor de un respeto por las instituciones vigentes, de una apasionada veneración de las enseñanzas y medidas administrativas heredadas de ese glorioso pasado. Pues bien, el discurso de Shang Yang trata de desarticular esa lógica utilizando precisamente el recurso de la antigüedad. Es en este punto donde surgen con mayor nitidez las diferencias en torno a la interpretación de las épocas precedentes entre las posiciones confucianas y legistas. La actitud legista, encarnada en este caso en Shang Yang, sostiene que no existe un único modo de gobernar el mundo, de procurar el orden social (*zhi shi bu yi dao* 治世不一道); y apoya dicha afirmación en un análisis detallado del despliegue efectivo de los distintos modelos políticos a lo largo del tiempo, en la multiplicidad y la variedad de sus gobernantes e instituciones políticas. A juicio de Shang Yang, ninguno de esos legendarios monarcas de la antigüedad repitieron recetas de gobierno o se basaron en sus predecesores (*bu xiang fu* 不相復). La lección que, según Shang Yang, procura el estudio del tiempo pasado es evidente: el devenir histórico no es otra cosa que una dilatación radicalmente dinámica en el que no tiene sentido reiterar fórmulas pasadas. Frente a una actitud dogmática, representada en este caso por el confucianismo, que procura evitar tenazmente el advenimiento de un cambio, la alteración de un orden heredado, y que pretende únicamente modelarse en el pasado (*fa gu* 法古); la concepción defendida por Shang Yang insta a adaptarse continuamente a los hechos (*yin shi* 因事) con el propósito de garantizar un gobierno eficaz. Tal y como sostiene en otro pasaje: “Por tanto, los sabios, al ocuparse de la nación, no emulan la antigüedad (*bu fa gu* 不法古) ni se obstinan en lo vigente (*bu xiu jin* 不修今) sino que se adaptan a su tiempo (*yin shi* 因世) para gobernar

(zhi 治)".¹⁰ En definitiva, y en contra de lo que pudiera parecer en un principio, la justificación última de buena parte del entramado político diseñado por Shang Yang depende también de la percepción histórica. En ese sentido, Shang Yang no pretende en realidad sino ser más fiel a la verdad de la historia que quienes se autoproclaman sus defensores y valedores más obstinados.

Esa fidelidad al carácter dinámico y cambiante del devenir exige, por tanto, una actitud diferente, otra disposición respecto al tiempo. La única regla válida para garantizar el orden social, para asegurar la eficacia y pertinencia de las instituciones políticas, es la adaptación permanente a las condiciones y coyunturas específicas de cada momento. La conveniencia o inconveniencia de las instituciones políticas y de las recetas de gobierno que se derivan de éstas no depende ya del grado de lealtad hacia un modelo anterior que se sanciona como el único ideal o congruente sino, exclusivamente, de su capacidad de certificar el orden, de adaptarse a las exigencias del presente de modo eficiente. Esta singular actitud frente a la historia, frente al tiempo, se manifiesta con nitidez en el siguiente pasaje:

昔者昊英之世，以伐木殺獸，人民少而木獸多。黃帝之世，不麋不卵，官無供備之民，死不得用槨。事不同，皆王者，時異也。農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既沒，以彊勝弱，以眾暴寡。故黃帝作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合；內行刀鋸，外用甲兵，故時變也。

Antaño, durante el reinado de Haoying, se utilizaban armas de madera para matar a las bestias salvajes; los hombres eran pocos mientras que las bestias salvajes eran muchas. Durante el reinado de Huangdi, estaba prohibido cazar ciervos y coger los huevos de las aves; los funcionarios no disponían de servidores y las gentes no utilizaban ataúdes para amortajar a los muertos. Ninguno de estos dos soberanos hizo lo mismo porque los tiempos eran diferentes. Durante el reinado de Shen Nong, los hombres trabajaban la tierra para alimentar a la comunidad y las mujeres tejían para vestirla. En política no se recurría a los castigos para lograr el orden ni se utilizaban las armas para reinar. Cuando Shen Nong murió, los más fuertes oprimieron a los débiles, los numerosos se impusieron sobre los que lo eran menos. Así, Huangdi creó la justicia para

¹⁰ *Ibid.*, cap. VII, pp. 62-63.

distinguir al soberano del funcionario, a los superiores de los inferiores; los ritos, para hacer respetar la piedad filial y los deberes; el matrimonio para establecer los deberes conyugales; en el interior empleó el estilete y en el exterior recurrió a las armas. Ello porque los tiempos habían cambiado.¹¹

Shang Yang insiste de nuevo en proclamar la multiplicidad, la diversidad intrínseca de la historia (*shi yi ye* 時異也). Lejos de emitir juicios de valor en torno a las épocas que lo precedieron y a los distintos métodos que sus gobernantes aplicaron para obtener el orden social, Shang Yang se limita a constatar sus diferencias. El estudio “objetivo” de la historia demuestra que no existe una forma de gobierno única, que ninguno de los legendarios monarcas de la antigüedad sancionados por el confucianismo puso en práctica instituciones políticas similares. Además, como en el fragmento anterior, Shang Yang no censura la existencia de periodos utópicos (vinculados a la tradición taoísta) sino que los acepta integrándolos en una visión general del devenir caracterizada por su naturaleza dinámica y cambiante: esas fases de armonía y virtud fueron posibles gracias a que las condiciones materiales y humanas eran excepcionalmente favorables y, por tanto, permitían también que mediante un gobierno muy poco represivo se obtuviera un orden social íntegro, una convivencia pacífica. Shang Yang, como buena parte de la literatura filosófica de los Reinos Combatientes, considera que ese periodo utópico se materializó durante el reinado del legendario monarca Shen Nong, el Divino Labrador.¹² Sin embargo, tras la muerte de ese monarca, las condiciones cambian drásticamente: los más fuertes oprimen a los débiles, y los grupos numerosos se imponen sobre los que no lo son. Ante esos hechos, el relevo en el gobierno de los hombres, Huangdi, se ve obligado a instaurar medidas administrativas apropiadas para esa nueva coyuntura; conforme a ese radical cambio de escenario, Huangdi decide abando-

¹¹ *Ibid.*, cap. XVIII, pp. 106-107.

¹² Para un estudio más detallado sobre los orígenes y conceptos propios de la literatura utópica asociada a Shen Nong, véase el estudio ya clásico de A. C. Graham: “The Nung-Chia ‘School of the Tillers’ and the Origins of Peasant Utopianism in China”, en *Studies of Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East Asian Philosophies, Singapur, 1986, pp. 67-110.

nar las ya estériles recetas de gobierno anteriores y aplicar nuevos métodos más drásticos, más represivos, con los que poder atajar eficazmente el desorden: la distinción jerárquica entre superiores e inferiores, la regulación de la conducta mediante el rito, el uso de la violencia para garantizar el orden. El uso de técnicas o métodos de gobierno represivos no responde, según Shang Yang, a que Huangdi fuera un monarca menos sagaz o menos benigno que Shen Nong, sino al mero cambio de escenario. Y es que si Shen Nong pudo gobernar sin recurrir a la crueldad de los castigos o a la violencia de las armas fue porque la situación de la humanidad de aquella época era bien distinta y lo permitía. En ese sentido, Huangdi no hace sino adaptar sus métodos a los nuevos tiempos, a las nuevas circunstancias dominantes. Pretender gobernar a los hombres en ese nuevo contexto mediante las reglas adoptadas antaño por Shen Nong, no sería sólo del todo vano sino perjudicial. La transformación permanente de la coyuntura social y material, el dinamismo intrínseco del tiempo (*shi bian* 時變), exigen a su vez nuevas instituciones políticas acordes a esas características inéditas. En ese mismo sentido, Shang Yang reitera una y otra vez la futilidad de quienes se resisten a aceptar los cambios en el tiempo y de quienes insisten en aplicar recetas caducas a una humanidad que se ha transformado radicalmente y que nada tiene que ver con aquella en la que dichos métodos aún resultaban útiles:

故民愚，則知可以勝之；世知，則力可以勝之。民愚，則易力而難巧；世巧，則易知而難力。故神農耕而王天下，師其知也；湯武致疆而征諸侯，服其力也。今世巧而民淫，方倣湯武之時，而行神農之事，以隨世禁，故千乘感亂。

Así, si el pueblo es simple se le puede dominar mediante el conocimiento; mas, si hay que hacer frente a una época de conocimiento se le debe dominar mediante la fuerza. Los súbditos simples están hechos a la fuerza pero no al conocimiento, del mismo modo que un pueblo astuto está hecho al conocimiento pero no a la fuerza. Es así como Shen Nong pudo reinar instruyendo las técnicas agrarias: dominó el mundo mediante el conocimiento. Sin embargo, los reyes Tang y Wu recurrieron a la violencia: lograron someter a los señores feudales mediante la fuerza. En la actualidad, vivimos en una época de astucia y de abuso por lo que, si en lugar de adoptar las recetas del tiempo de Tang y Wu, practi-

camos las de Shen Nong y atenúamos las prohibiciones, emergerá el desorden por doquier.¹³

De nuevo, Shang Yang recurre a la historia y a la naturaleza dinámica de ésta con el propósito de legitimar el recurso a políticas coercitivas fundamentadas en el empleo de la fuerza física. Mientras que la administración de Shen Nong se caracteriza, una vez más, por una acción no violenta, por un control y gobierno de los hombres mediante el conocimiento (*zhi* 知), el de los legendarios monarcas Tang y Wu se rige, sin embargo, mediante el uso de la fuerza bruta (*li* 力). No obstante, Shang Yang no emite ningún juicio de valor sobre la diferencia que separa esos dos métodos; en su opinión, dicha disparidad no obedece tanto a la calidad moral intrínseca de los gobernantes como a la naturaleza y las circunstancias que dominan a los súbditos que, a su vez, exigen métodos opuestos. En ese sentido, Shang Yang considera que durante el reinado de Shen Nong los hombres eran fundamentalmente simples y que, por tanto, era posible subyugarlos mediante el conocimiento. En este punto, las teorías de Shang Yang parecen asumir algunos de los postulados del taoísmo en cuanto a la bondad integral de esa humanidad remota. Con todo, siguiendo ese mismo patrón argumental, Shang Yang se apresura a sostener que la administración diseñada por los monarcas Tang y Wu, explícita y voluntariamente coercitiva, resulta tan válida y lícita como la practicada por Shen Nong en la medida en que no hace sino adaptarse a la emergencia de unas nuevas condiciones sociales. Tras la muerte, decadencia o desaparición de Shen Nong, la humanidad se transforma y se vuelve astuta y maliciosa. En ese momento, los métodos preconizados por Shen Nong caducan inmediata e irremediabilmente dando paso a un modo de entender y resolver los conflictos sociales que nada comparte ya con el modelo precedente. Es esa transición de una humanidad simple e inocente hacia una humanidad maliciosa la que dicta y exige, en última instancia, un cambio de actitud, de estrategia, por parte de los gobernantes:

¹³ Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, cap. VI, p. 47.

古之民樸以厚，今之民巧以偽。故效於古者，先聽而治；效於今者，前刑而法。

Las gentes de la antigüedad eran simples y honestas; las de la actualidad astutas y fingidas. Por esa razón, durante ese periodo de la antigüedad se aplicaba el gobierno de la virtud, mientras que ahora es preciso aplicar el modelo de los castigos.¹⁴

Tras revisar desde una nueva perspectiva el despliegue efectivo del tiempo y los distintos procedimientos políticos, Shang Yang rechaza, por estéril y perjudicial, la imitación servil del pasado pregonada por los confucianistas ortodoxos. A partir de un modelo dinámico y cambiante del acontecer histórico, Shang Yang propone la adaptación y la eficacia como únicos principios legítimos a la hora de diseñar estrategias e instituciones políticas. Amparado en el estudio de la historia y de los condicionantes de su tiempo, Shang Yang se decanta por el uso de métodos explícitamente coercitivos al considerar que esa humanidad bondadosa e ingenua que había posibilitado unas fórmulas de gobierno mansas ha desaparecido por completo dando lugar a una realidad social dominada por la astucia y la malicia. Ahora bien, si la fuente última de legitimidad respecto al uso de la violencia política reside en esa mutación de las condiciones sociales, de la naturaleza o características del ser humano, ¿a qué razones obedece ese cambio drástico? ¿cuáles fueron las particularidades históricas que propiciaron el advenimiento de esa transformación y, por extensión, el ulterior recurso a instituciones y métodos coercitivos? Si bien los escritos atribuidos a Shang Yang no hacen sino insinuar vagamente la respuesta a estos interrogantes, el *Hanfeizi* procura por el contrario una completa explicación del fenómeno.

La concepción del tiempo en el *Hanfeizi* 韓非子

El *Hanfeizi* retoma y asume buena parte de las tesis avanzadas por el *Shang jun shu* a propósito de la historia y del tiempo. En

¹⁴ *Ibid.*, cap. VII, p. 56.

ese sentido, no cabe ninguna duda sobre la trascendencia de la herencia conceptual de Shang Yang para el proyecto filosófico de Han Fei (280?-233 a. C.). Con todo, es preciso señalar que las fuentes de inspiración del *Hanfeizi* no se agotan exclusivamente en su predecesor. Tal y como han avanzado Wang Hsiao-po (王曉波) y Leo S. Chang, la intuición y la fundamentación de la concepción dinámica del tiempo postulada en el *Hanfeizi* es deudora también de algunas importantes ideas e hipótesis claves de la literatura taoísta. En su excelente estudio sobre los fundamentos filosóficos de la teoría política de Han Fei, los mencionados sinólogos sostienen abiertamente: “Una de las nociones centrales del taoísmo es la invariabilidad del *dao* en el movimiento y en el cambio, y tanto Laozi como Han Fei están de acuerdo en esa concepción filosófica capital. La dialéctica lógica en Laozi y en Han Fei se predica en esa esencia de alcance filosófico”.¹⁵ A pesar de que esa lógica dialéctica que mencionan Wang y Chang no es un patrimonio exclusivo del *Laozi* sino que puede hallarse también en textos tales como el *Yijing* 易經, lo cierto es que el interés de Han Fei en los escritos atribuidos a Laozi demuestran su predilección por los fundamentos metafísicos contenidos en el interior de ese texto. En ese sentido, resulta preciso señalar la relación que dicha actitud mantiene con el modo de entender la evolución de la historia. Con ese propósito, nos serviremos primero de un pasaje contenido en el texto de inspiración taoísta conocido como *Wenzi* 文子. En dicho fragmento, que posee una filiación conceptual e ideológica explícita con las tesis legistas, se insiste en la naturaleza dinámica de la historia y en la conveniencia de adaptarse a sus cambios sin aferrarse inútilmente a un modelo pasado utilizando como fundamento las célebres frases inaugurales del *Laozi*. Pero dejemos que sea el propio texto que guíe nuestra argumentación:

苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循俗。故聖人法與時變，禮與俗化。衣服器械，各使其用。法度制令，各因其宜。

¹⁵ Hsiao-po Wang & Leo S. Chang, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, núm. 7, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986, p. 39.

故變古未可非，而循俗未足多也。誦先王之書，不若聞其言；聞其言，不若得其所以言。得其所以言者。言不能言也。故道可道，非常道。

Si pretendes beneficiar al pueblo, no es necesario que tomes como modelo el pasado. Si pretendes ser eficaz en los negocios, no es necesario que continúes las costumbres. Así, las leyes de los hombres sabios cambian con el tiempo y sus ritos se transforman con las costumbres. Los vestidos y los utensilios militares se conforman a su uso; las leyes, los edictos, los reglamentos y las ordenanzas se adaptan a su conveniencia. Por tanto, modificar el pasado no debe ser rechazado y continuar las costumbres no siempre es suficiente. Mejor que recitar los libros de los monarcas precedentes es escuchar sus palabras; mejor que escuchar sus palabras, aprehender su porqué. La aprehensión del porqué de sus palabras es algo de lo que no se puede hablar. De ahí, “el curso que se puede discurrir no es el curso constante”.¹⁶

Las primeras oraciones del fragmento reiteran algunos de los argumentos que ya he destacado a la hora de estudiar la concepción de la historia del *Shang jun shu*. En opinión del *Wenzi*, el recurso a las enseñanzas e instituciones del pasado no debe estar regido por la veneración ortodoxa y ciega sino animado más bien por un agudo y exigente espíritu crítico. Si el propósito del gobierno consiste, en efecto, en garantizar el bienestar o el beneficio (*li* 利) de la población y en obtener una eficacia máxima en todos los asuntos o negocios (*shi* 事), el menester de modelar la acción política en el pasado (*fa gu* 法古) no obedece ya a ninguna necesidad real. Frente a la disposición rígida en torno al legado de la historia, el *Wenzi* proclama la disponibilidad y flexibilidad que caracterizan al verdadero hombre sabio: sin un modelo constante, permanente, sabe adaptarse a los cambios, a la transformación continua del tiempo. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la metáfora de las herramientas, las armas y los instrumentos de medida no es trivial y constituye un elemento recurrente en la literatura legista. La actitud del sabio o del gobernante es similar a la de los artesanos o ingenieros que se sirven de sus instrumentos de trabajo: un modelo concreto de herramienta es útil has-

¹⁶ Wang Liqi 王利器, *Wenzi shuyi* 文子疏義, cap. XI, Zhonghua shuju, Beijing, 2000, p. 469.

ta que se encuentra otro que se adapta mejor a las condiciones del trabajo, que propicia una producción mayor y más eficaz con un esfuerzo menor. Son las circunstancias exteriores las que determinan la conveniencia de mantener una herramienta o la necesidad de sustituirla por otra nueva y, en ese sentido, no tendría ningún sentido que alguien se obstinara en emplear una herramienta o un método evidentemente caduco e ineficaz. Con todo, quizás el pasaje más novedoso o llamativo de esa cita se encuentre en la parte final. El *Wenzi* establece en ese punto un evidente paralelismo entre la crítica a la ortodoxia confuciana con su concepción rígida del pasado y la reprobación del conocimiento a través de los libros, de la escritura, basada a su vez en una interpretación del *Laozi*. El contenido cáustico de este pasaje respecto a la tradición confuciana es innegable: buena parte del programa de sabiduría diseñado por el propio Confucio se basa en la necesidad de estudiar los textos clásicos, como el *Libro de las Odas* 詩經, para adquirir los fundamentos éticos que determinen en última instancia una acción política apropiada. En consonancia con actitudes similares de la literatura taoísta y con el propósito de deslegitimar la visión conservadora de la historia defendida sobre todo por los intelectuales vinculados al confucianismo, el *Wenzi* proclama la superioridad del aprendizaje oral, de la palabra viva, sobre la escritura. En nuestra opinión, más que un ataque real al valor de la escritura y de los libros, ese pasaje funciona como símbolo o emblema para arremeter contra esa actitud tradicionalista de la historia, para trastocar los cimientos de cierta veneración obstinada del pasado. Precisamente en uno de los dos capítulos dedicados al comentario del *Laozi*, titulado “Ilustraciones del Laozi (Yu Lao 喻老)”, el *Hanfeizi* se expresa en términos similares a través de una anécdota que pretende glosar en este caso el capítulo LXIV del *Laozi*:

王壽負書而行，見徐馮於周塗，馮曰：「事者，為也。為生於時，知者無常事。書者，言也。言生於知，知者不藏書。今子何獨負之而行？」於是王壽因焚其書而舞之。故知者不以言談教，而慧者不以藏書篋。此世之所過也，而王壽復之，是學不學也。故曰：「學不學，復歸眾人之所過也。」

Wang Chu caminaba cargando un fajo de libros cuando se encontró con Xu Fong en la ruta hacia Zhou. [Xu] Fong le dijo: “Los negocios consisten en la acción. Y la acción nace de la ocasión. Quien lo sabe carece ya de costumbres en los negocios. Los libros consisten en discursos. Y los discursos nacen del conocimiento. Quien sabe no acumula su saber en libros. ¿Porqué camináis entonces cargando con todos esos libros?” Tras lo cual, Wang Chu prendió fuego a sus libros y se puso a danzar alrededor de la pira. El conocimiento no se prodiga en los discursos; la sagacidad no se guarda en los libros. Nuestro tiempo condena esa actitud pero Wang Chu supo regresar [al curso (*dao*)]. En eso consiste aprender a desaprender. Por eso dice [el *Laozi*]: “Aprende a desaprender y regresa al origen que las masas condenan”.¹⁷

A pesar de que el léxico y la fraseología de origen taoísta son evidentes, la argumentación y las enseñanzas se alinean más bien con las directrices de la ideología legista. En todo caso, esa filiación taoísta no hace sino demostrar hasta qué punto las doctrinas del movimiento conocido como Huang-Lao 黃老 poseen una importancia capital en el esquema general del legismo y del pensamiento de Han Fei.¹⁸ Más allá del origen histórico y la influencia ideológica de esa particular lectura del *Laozi*, el pasaje del *Hanfeizi* proclama el convencimiento de que cualquiera que sea la acción que se pretende ejercer sobre lo real, ésta no puede basarse en el estudio de los libros por cuanto el conocimiento que se desprende de ellos pertenece ya a un tiempo pasado y, por tanto, caduco. La moraleja de la anécdota narrada por Han Fei es ejemplar: el camino, la actitud, la práctica (*xing* 行) de Wang Chu es entorpecida por el lastre del conocimiento heredado y así se lo hace saber Xu Fong. En la medida en que no es posible aplicar recetas permanentes para un tiempo que cambia sin cesar, el aprendizaje y el estudio de los libros, del pasado, se vuelve inútil y hasta perjudicial. En el ámbito de los negocios (*shi* 事), no cuenta tanto la adecuación ritual del gesto, o su calidad moral, como su sola eficacia en el plano de la acción (*wei* 爲). Y, en opinión de Han Fei, la garan-

¹⁷ Chen Qiyou 陳奇猷, *Hanfeizi xin jiao zhu* 韓非子新校注, cap. XXI, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2000, p. 449.

¹⁸ Las páginas que el historiador Sima Qian dedicó a la biografía de Han Fei sostienen que la doctrina Huang-Lao tuvo una importancia decisiva en su formación intelectual: véase Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Zhonghua shuju, Beijing, 1954, pp. 2146-2147.

tía de esa eficacia en la acción depende de su adecuación, de su adaptación a la actualidad, al momento propicio (*shi* 時). La frase que hemos convenido en traducir como “quien lo sabe no posee ya ninguna costumbre” oculta un juego de sentidos, un guiño semántico: por un lado, apoyándose en el término *chang* 常 entendido como “tradicición” o “costumbre”, Han Fei certifica la ausencia de reglas fijas, de recetas heredadas en quien sabe que el éxito en la acción depende de su adecuación a la coyuntura temporal; pero, ese pasaje explota también el otro sentido del término (“permanente”, “constante”) para ilustrar la disponibilidad de ese hombre volcado hacia la acción, para evocar que lo único persistente es el cambio, la constante transformación de las cosas y que, por tanto, el hombre de acción debe mostrarse radicalmente dinámico, carente de cualquier disposición estática, permanente.¹⁹ En ese sentido, la veneración y el devoto estudio de esos textos escritos por maestros del pasado resulta del todo infructuoso en tanto que guías para la acción frente a la exigencia de adaptarse a la irrupción de nuevas coyunturas, de situaciones inéditas. A juicio de Han Fei, es preciso aceptar la transformación de la historia, el cambio, la sucesión y adaptarse a las nuevas condiciones para evitar la propagación del desastre y poner fin al desorden reinante. Al igual que su predecesor Shang Yang, Han Fei considera imprescindible reformar las instituciones políticas y administrativas de suerte que se disipe cualquier tipo de disconformidad, de discontinuidad, entre el curso del tiempo y las acciones políticas que se pretenden imponer sobre él. Son las condiciones actuales las que deben determinar la modalidad y los métodos de gobierno y no al revés. En este punto, resulta conveniente

¹⁹ Tal y como se desprende de uno de los sentidos más antiguos del término *chang* 常, éste designa una unidad de medida equivalente a dos *xun* 尋 (79, 64 cm). Por otro lado, el gran diccionario etimológico de la antigüedad, el *Shuowen jiezi* 說文解字 elaborado por Xu Shen 許慎, considera que el origen de dicho término está asociado a la expresión *xia qun* 下裙, que denota un tipo de pantalón o calzón (Duan Yucai 段玉裁, *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1981, p. 358 下). Así, el término *chang* haría referencia a un patrón o unidad de medida utilizado para confeccionar pantalones u otras prendas de vestido. De ahí, el concepto *chang* habría adquirido posteriormente su sentido de patrón, de modelo o de norma constante. Para un estudio detallado en torno a los sistemas y unidades de medición utilizados en la China antigua, véase el trabajo de Wu Chengluo 吳承洛, *Zhongguo du liang heng shi* 中國度量衡史, Shangwu Yingshuguan, Beijing, 1976.

recordar una célebre anécdota relatada por el propio Han Fei con el propósito de ilustrar los vanos intentos de quienes insisten en mantener sus caducas recetas administrativas:

宋人有耕田者，田中有株，兔走，觸株折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兔，兔不可復得，而身為宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。

Había en el país de Song un labrador que cultivaba sus tierras. En el centro de su cultivo se alzaba un árbol. Un día el labrador descubrió una liebre que había muerto al golpearse contra el tronco. El hombre abandonó su oficio y se puso a esperar confiando en atrapar más liebres. Esperó en vano y no obtuvo más que el escarnio de sus paisanos. Todos esos que quisieran recurrir a las instituciones de los antiguos monarcas para gobernar a los hombres del presente se parecen a ese pobre campesino.²⁰

Han Fei insiste en el carácter dinámico e irreversible del tiempo y, con ello, proclama la necesidad de adaptarse continuamente a sus exigencias. En consonancia con esa concepción del tiempo y de la historia, la actitud conservadora (encarnada en la ideología confuciana) que se niega a aceptar la transformación del devenir, la actualización permanente del presente, es sencillamente ridícula. En ese sentido, Han Fei parece mostrarse más fiel al respeto por la historia preconizado y exaltado por la tradición confuciana que los propios portavoces de ese pensamiento. De ahí que en su argumentación recurra con insistencia a ejemplos e ilustraciones extraídos directamente del pasado, de la historia:

不知治者，必曰：「無變古，毋易常。」變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯、武不王矣。管仲毋易齊，郭偃毋更晉，則桓、文不霸矣。

Quienes lo ignoran todo sobre el gobierno sostienen obstinadamente: "No hay que modificar el pasado ni alterar las costumbres". El sabio no presta atención a esos debates sobre la modificación o la no modificación y se limita a imponer el orden. Pues el rechazo a modificar el pa-

²⁰ Chen Qiyu, *Hanfeizi xin jiao zhu*, p. 1085.

sado y a alterar las costumbres depende en realidad de que ese pasado y esas costumbres sean o no convenientes. Si Yin Yi no hubiera modificado las instituciones de la dinastía Yin y Tai Gong no hubiera modificado las de los Zhou, ni Tang ni Wu hubieran podido reinar; si Guang Zhong no hubiera alterado las costumbres del país de Qin y si Guo Yan no hubiera reformado las del país de Jin, ni Huan ni Wen hubieran alcanzado la hegemonía.²¹

古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有珣銚而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓，高慈惠，而道仁厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世而循揖讓之軌，非聖人之治也。故智者不乘推車，聖人不行推政也。

En los tiempos de la antigüedad, los asuntos de gobierno eran pocos y no se tomaban precauciones. Los objetos eran burdos y carecían de bruñido, los útiles se reducían a la hoz de conchas y a la carretilla. En esa época, la población era escasa y todos los miembros del país eran solidarios; como los bienes materiales abundaban, se desdeñaba el interés personal y se cedía con facilidad; eso es lo que explica que hubiera tantos sabios que rechazaban el puesto de soberano y lo transmitían a otro. La renuncia ritual, la importancia acordada a la generosidad, la exaltación de las virtudes como el humanitarismo y la credibilidad, todo ello se integraba en un régimen caracterizado por la tosquedad de la carretilla. Mas utilizar los instrumentos de una época en que los asuntos eran pocos en un periodo caracterizado por la complejidad no es una actitud propia de sabios; el sabio no debe perpetuar las antiguas reglas de la etiqueta ceremonial para hacer frente a un mundo de enormes conflictos. Así, la sabiduría consiste en renunciar a la carretilla y el hombre sabio no practica el régimen político de los tiempos primitivos.²²

Es el propio estudio del pasado, con sus permanentes cambios e innovaciones, con sus vuelcos inesperados y sus frecuentes discontinuidades, el que revela su naturaleza dinámica y que demuestra, por tanto, hasta qué punto esa mirada nostálgica (y estática) hacia una antigüedad idealizada es absurda e incluso históricamente falsa. En opinión de Han Fei, la adaptación de las instituciones y prácticas políticas a los diferentes entramados circunstanciales de cada momento es lo único que garantiza el progreso, la supervivencia de la sociedad, el advenimiento

²¹ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 334.

²² *Ibid.*, cap. XLVII, p. 1030.

de gobernantes eficaces. Al igual que esa realidad cambiante a la que debe adecuarse permanentemente, la práctica política se entiende también de un modo dinámico; los gobernantes, la administración, deben permanecer sensibles a la hora de percibir las mutaciones que se producen en la realidad social y económica del país para adaptar sus respuestas oportunamente. No es ninguna casualidad si en el segundo fragmento que acabamos de citar, Han Fei recurre a la metáfora de las innovaciones técnicas. Además de resultar una alegoría especialmente ilustrativa de los principios antitradicionalistas que dominan su sistema, esa metáfora revela uno de los elementos fundamentales que se defienden en su obra, a saber, la naturaleza instrumental de la práctica política. Al contrario de lo que ocurre con las otras dos corrientes intelectuales de la época, confucianismo y taoísmo, Han Fei sostiene abiertamente la condición instrumental del gobierno de los hombres. Como tendremos ocasión de ver más adelante, esa actitud se deriva en última instancia de una concepción radicalmente amoral de la política. En todo caso, esa concepción utilitaria de la práctica política tiene como consecuencia directa la necesidad de adecuar los métodos de gobierno, los medios o instrumentos para lograr el orden y la paz social, a la realidad sobre la que se pretende actuar sin que pese en ello ningún argumento que no sea el de su eficacia. En ese sentido, Han Fei aboga por un modelo de gobierno que sepa mantenerse disponible y abierto a la modificación de sus valores y estructuras. Como ya hemos tenido ocasión de comprobar anteriormente, la crítica de Han Fei a las posiciones tradicionales del confucianismo procede del estudio y el escrutinio objetivo del despliegue histórico.

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。

En los tiempos de la remota antigüedad, la población era escasa y los animales abundaban; los hombres no podían dominar las bestias feroces, las aves rapaces y las serpientes hasta el día en que un sabio tuvo la idea de reunir cuerdas para construir nidos y poner a los hombres a salvo. Entusiasmados, los hombres lo tomaron como rey y le concedieron el título de Soberano de los Nidos. Los hombres, en ese tiempo remoto, se alimentaban de frutas, raíces y crustáceos; la podredumbre de las viandas crudas les perjudicaba las entrañas de modo que eran muchos los que morían de esa enfermedad; entonces surgió un sabio que encendió fuego con la ayuda de un bosque y eliminó la fetidez de los alimentos gracias a la cocción. Los hombres, rebosantes de júbilo, tomaron como rey y le concedieron el título de Soberano de los Bosques. En la antigüedad media, el imperio se anegó; Kun y Yu trazaron el caudal de los ríos. En la antigüedad reciente, los tiranos Jie y Zhou arrasaron el imperio con fuego y sangre hasta que los reyes Tang y Wu los castigaron. Si durante los tiempos de la dinastía Xia alguien hubiera proclamado la invención de los nidos o de la madera ardiendo, se hubiera ganado las burlas de Kun y de Yu; si en los tiempos de la dinastía Yin y la dinastía Zhou alguien se hubiera puesto a trazar los caudales de los grandes ríos, se hubiera ganado el escarnio de los reyes Zhou y Wu. Todos aquellos que, en la actualidad, exaltan los métodos de la antigüedad y los procedimientos de Yao, Shun, Tang, Wu y Yu, merecen las burlas por parte de los sabios del presente. Los verdaderos sabios no se dedican a cultivar servilmente la antigüedad; no toman como modelo ninguna regla inmutable. Consideran los asuntos del momento y adoptan las disposiciones adecuadas.²³

El pasaje que acabamos de citar retoma buena parte de los elementos que la tradición vinculada al pensamiento confuciano había utilizado para sancionar un modelo de gobierno volcado hacia la reiteración de actitudes o métodos procedentes del pasado. En ese sentido, la argumentación de Han Fei es polémica y provocadora. Se sirve del esquema evolutivo asociado a las teorías confucianas para demostrar, desde esas mismas posiciones, las contradicciones implícitas en su actitud conservadora. Aunque los pasajes relativos al pasado han sido a menudo interpretados en el sentido de que afirman la concepción iconoclasta de la historia en el sistema de Han Fei, mi opinión es más bien la contraria: Han Fei no pretende romper con el peso de la historia sino, antes bien, permanecer radicalmente fiel a sus enseñanzas. Así, desde esta perspectiva, el *Hanfeizi*

²³ Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, cap. XLIX, p. 1085.

no hace en realidad sino conducir hasta el extremo el respeto y la fidelidad a la historia demostrado por los pensadores adscritos al confucianismo, sólo que la lección que extrae del estudio y análisis de ésta es diametralmente opuesta al sostenido por sus adversarios ideológicos. Para Han Fei, pretender imponer el orden en la sociedad mediante unos medios anticuados y caducos resulta tan vano, tan peligroso, como históricamente erróneo. En una época de grandes disputas y de permanentes convulsiones (*da zheng* 大爭), obstinarse en utilizar métodos inapropiados, desfasados, conduce irremediabilmente al desorden más absoluto y, por tanto, a la ruina del país. En el interior de la tensa polémica entre los partidarios de la innovación técnica, concebida como inserción de una discontinuidad en el discurrir de la historia mediante un artificio, en tanto que elemento consustancial del hombre y de la acción sabia, y sus detractores que se inclinan más bien por el rechazo de la creación (*zuo* 作) y apuestan por la mera continuación (*zhuàn* 傳), Han Fei toma partido claramente por los primeros. En ese sentido, el sinólogo norteamericano Michael J. Puett sostiene que, para el *Hanfeizi*, “es necesario que los sabios creen innovaciones conforme a los tiempos cambiantes: los verdaderos sabios innovan oportunamente, sin preocuparse por lo precedente”.²⁴ No obstante, como acabamos de referir, Han Fei legitima la innovación constante como método eficaz para establecer el orden social en el escrutinio de la propia historia, en el dinamismo interno del despliegue histórico. Así, el *Hanfeizi* reitera de nuevo la analogía de las innovaciones técnicas, en esta ocasión referidas a la guerra, para ilustrar la futilidad de quienes pretenden modelar su acción política en el espejo del tiempo pasado:

當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：「不可。上德不厚而行武，非道也。」乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。共工之戰，鐵鍬矩者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體，是干戚用於古不用於今也。故曰：事異則備變。

²⁴ Michael J. Puett, *The Ambivalence of Creation. Debates concerning innovation and artifice in early China*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 160.

En tiempos de Shun, la tribu de los Miao se reveló y Yu quiso castigarlos. Mas Shun se opuso argumentando: “Mi virtud no es aún perfecta y si recurro ahora a la marcialidad no sería conforme al curso”. Por tanto, Shun se perfeccionó durante tres años. Al cabo de ese periodo ejecutó una danza guerrera blandiendo el hacha y el escudo ceremonial y la tribu de los Miao se sometió. En la guerra contra Gong Gong, quienes no disponían más que de lanzas y espadas cortas eran vencidos y quienes no tenían sólidas corazas, eran heridos de gravedad. Si el hacha y el escudo ceremoniales eran útiles en la antigüedad, ya no lo son ahora. Por eso sostengo: “Ante una situación diferente, los medios cambian”.²⁵

La referencia a las rebeliones de la tribu de los Miao y de Gong Gong en este pasaje del *Hanfeizi* posee un valor paradigmático. La rebeldía de los Miao es mencionada y descrita por vez primera en el capítulo “Lü xing 呂刑” del *Shangshu* 尚書 en donde se asocia ese brote de desorden con la acción del monstruo Chi You 蚩尤, a quien se le atribuye la invención de las armas.²⁶ A su vez, el capítulo “Dangbing 蕩兵” del *Lüshi chunqiu* también vincula los disturbios generados por Gong Gong con la legitimación de la violencia en el seno del poder político.²⁷ No deja de ser significativo el hecho de que en el *Hanfeizi* se recurra a esos mitos a la hora de legitimar la creación de nuevas instituciones políticas de clara naturaleza represiva. A mi juicio, el uso de metáforas militares o claramente vinculadas con el uso de la fuerza de las armas no sólo responde al hecho de que el terreno de la guerra resulte un especial evocador en cuanto a la necesidad de abandonar esa actitud conservadora respecto al tiempo pasado; con esas analogías se introduce sutilmente la conveniencia, la legitimidad, de la naturaleza violenta de las nuevas instituciones que, en opinión de Han Fei, se adaptan mejor a las circunstancias del presente y garantizan el orden y la paz social sirviéndose de unos medios explícitamente coercitivos. El uso de metáforas de procedencia militar responde, por tanto, a un objetivo doble: ejemplifica la eficacia de las innovaciones en el orden político y justifica la vocación represiva, violenta, de éstas. Han Fei acude una vez más al ejem-

²⁵ Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, cap. XLIX, p. 1092.

²⁶ Qu Wanli 屈萬里, *Shang shu jin zhu jin yi* 尚書今注今譯, Taiwan Shangwu, Taibei, 1969, p. 176.

²⁷ Chen Qiyou, *Lüshi chunqiu xin jiao shi*, p. 388.

plo de las armas para ilustrar lo pernicioso de esa actitud conservadora y para hacer el elogio de la adaptación a las nuevas realidades:

摺笏干戚，不適有方鐵鈇；登降周旋，不逮日中奏百；狸首射侯，不當強弩趨發；干城距衝，不若堙穴伏囊。古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。

El báculo, el escudo y la gran hacha ceremonial no pueden vencer a quien dispone de una lanza larga y una alabarda corta,²⁸ las genuflexiones y las reverencias de nada sirven ante las tropas que realizan marchas de cien millas al día; los nobles arqueros de la cabeza de ave nada pueden contra la potencia y precisión de las modernas ballestas;²⁹ la pértiga con la que se hacía frente al abordaje con escalinatas resulta estéril frente a los nuevos métodos de asalto. Los hombres de la remota antigüedad rivalizaban en virtud; aquellos de la antigüedad tardía competían en sagacidad; los del presente pugnan con la fuerza.³⁰

La argumentación de Han Fei es impecable. Recurre a la analogía de las armas y útiles militares para ilustrar el abismo que existe entre el tiempo pasado y el presente en un terreno especialmente sensible a la necesidad de adaptarse constantemente a las nuevas coyunturas. Si las armas de antaño, diseñadas con esmero de cara a su adecuación ritual, cumplían su función para unos usos y comportamientos bélicos solidarios, nada pueden hacer ya ante la eficacia de las nuevas tecnologías. Aunque el pasaje glosa la incomparable superioridad militar de las armas del presente comparadas con las del pasado, con ello Han Fei pretende resaltar el ineluctable devenir del tiempo y la necesidad de adaptarse a él. Insistir en un modelo de acción propia de un tiempo desfasado y servirse de vetustos instrumentos para hacer frente a unos tiempos basados en la eficacia

²⁸ Seguimos la lectura propuesta por Sun Yirang 孫詒讓, recogida en la edición de Chen Qiyou, que consiste en interpretar el carácter *fang* 方 como *mao* 矛 (p. 1030).

²⁹ En la edición preparada por Chen Qiyou (p. 1031) se menciona la opinión del comentarista Tai Tianfang 太田方 según la cual la expresión *li shou shi bou* 狸首射侯, que hemos convenido en traducir como "los nobles arqueros de la cabeza de ave", se refiere en realidad a un ejercicio ritual de tiro con arco (practicado exclusivamente por las elites aristocráticas) característica del periodo de las Primaveras y Otoños. Dicho adiestramiento aparece mencionado en varios pasajes pertenecientes al *Liji* 禮記 y al *Zhouli* 周禮.

³⁰ *Ibid.*, cap. XLVII, p. 1030.

y en el poder de la tecnología, revela una mentalidad temeraria que seguro conduce a la muerte en un terreno tan poco indulgente como es la guerra. Sin embargo, el desfase entre la tecnología guerrera del pasado y las condiciones estratégicas y militares vigentes para el presente no sólo sirve para demostrar la necesaria adecuación de las herramientas políticas y administrativas a una nueva realidad social sino que, al mismo tiempo, sancionan también su naturaleza coercitiva. Y es que el pasaje del *Hanfeizi* se cierra con unas sentencias cargadas de intencionalidad. Cuando sostiene que los “hombres de la remota antigüedad rivalizaban en virtud; aquellos de la antigüedad tardía realizaban concursos de inteligencia y perspicacia; los del presente sólo comprenden la fuerza”, Han Fei asocia explícitamente una concepción del devenir histórico en la que la sociedad humana pierde de manera paulatina su armonía, su convivencia virtuosa y pacífica, y el uso de técnicas y métodos de gobierno coercitivos. Ahora bien, en la concepción del tiempo proclamada por Han Fei, esa mutación social que propicia y legitima el uso de la violencia política no se debe a una transformación radical de la naturaleza humana en sí; no es que antaño los hombres fueran íntegramente bondadosos y que más adelante su esencia íntima se hubiera transformado en su polo opuesto. Tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, para Han Fei, la naturaleza humana es constante, permanece idéntica: el hombre, como todo ser u organismo vivo, no pretende en todo momento más que satisfacer sus necesidades o apetitos vitales. Lejos de tratar de corregir o enmendar esa naturaleza pulsional, Han Fei se limita a adaptarse a ella; para él, la idea de que el mecanismo conductual básico de los hombres consista en la búsqueda permanente del placer y el rechazo del dolor no es susceptible de ser juzgada moralmente, pues en realidad se trata tan sólo de un hecho “natural”, de una condición más a la que el gobernante debe adaptarse. Y es que, precisamente, en opinión de Han Fei, si los hombres pueden llegar a ser gobernados, ello se debe a que pertenecen al reino de los seres vivos y a que, en cuanto tales, se encuentran sometidos de manera inexorable a las leyes biológicas. Tal y como señala en ese sentido Jean Levi: “La ley natural es por tanto la condición necesaria de la cultura y de la

vida en sociedad. La venalidad de los hombres, germen de todos los desórdenes, es también el medio, el único medio, de hacer reinar un orden tan absoluto como el que dirige a los elementos".³¹ Lejos de ambicionar la reforma del hombre en cuanto ser dominado por las inclinaciones naturales, el arte de la política concebido por el legismo no pretende sino conformarse plenamente a ese estado en el amplio sentido del término: aceptar, tal cual, esa naturaleza pulsional y adaptarse a ella.

凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。

En términos generales, para gobernar el mundo es del todo necesario adaptarse a la naturaleza humana. Los castigos y las recompensas pueden ser empleados gracias a que la naturaleza humana se compone de preferencias y aversiones. Y una vez que los castigos y las recompensas pueden ser empleados, las prohibiciones se respetan y las órdenes se ejecutan de suerte que reina el orden.³²

El gobierno de los hombres depende de que los métodos políticos y administrativos sepan adaptarse correctamente a su naturaleza pasional, al hecho irrefutable de que su mecanismo conductual responda a la tendencia hacia el placer y el rechazo del sufrimiento. Son las inclinaciones y las aversiones propias de la naturaleza humana las que posibilitan, en última instancia, la eficacia de la tecnología disciplinaria, los castigos y las recompensas, verdadero cimiento de la ley/modelo (*fa* 法). Ahora bien, si esa vertiente coercitiva se fundamenta en la naturaleza íntima del ser humano, ¿cómo es posible que Han Fei afirme la bondad y armonía características de los tiempos primitivos? ¿no existe, pues, una suerte de incompatibilidad entre esas dos posturas? En realidad, esa afirmación sobre la vida social perfecta y virtuosa del pasado no supone ninguna contradicción con su concepción de la naturaleza humana por cuanto la supuesta bondad de las sociedades primitivas se debe, una vez más, a un entramado circunstancial específico, es decir, su causa no se debe hallar tanto en el interior del ser huma-

³¹ Jean Levi, *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 115.

³² Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, cap. XLVIII, p. 1045.

no como en factores de estricto orden exterior. En contra de la opinión imperante, Han Fei no plantea el debate en torno a la naturaleza del ser humano desde una perspectiva espiritual sino que se sirve de un análisis puramente material, en donde los condicionamientos de orden económico o demográfico tienen un papel decisivo en el comportamiento social:

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。

En la antigüedad, los hombres no laboraban y los frutos de la vegetación eran suficientes para alimentarse; las mujeres no tejían y las pieles de las bestias bastaban para vestirse. Sin esfuerzo se obtenía abundancia. La población era escasa mientras que los bienes materiales sobraban. Así, el pueblo ignoraba los conflictos. Sin la promesa de grandes prebendas y sin la amenaza de graves castigos, los hombres se gobernaban por sí mismos. Mas, en el presente, una familia con cinco hijos nada tiene de excepcional; por poco que cada uno de ellos tenga a su vez cinco hijos, un abuelo podrá ver a su alrededor veinticinco nietos. Con un crecimiento demográfico de este calibre, los hombres se han multiplicado mientras que los bienes escasean. Ahora resulta necesario trabajar con dureza para lograr la subsistencia de modo que, ávidos de ganancias, los hombres se disputan hasta las migajas. Y por mucho que se dupliquen las recompensas y se endurezcan las penas, no se logra poner fin al desorden.³³

La lucidez y el rigor analítico de la historia demostrado por Han Fei en este pasaje es asombroso. No resulta extraño que Wang Xiaobo y Zhang Chun consideren que su obra se anticipa en más de veinte siglos a las trascendentales teorías demográficas que sobre el desarrollo y evolución de las sociedades humanas realizara T. R. Malthus (1766-1834).³⁴ Para Han Fei, la razón de que esas sociedades arcaicas alcanzaran una perfecta convivencia pacífica, carente de antagonismos, ajena a las disputas

³³ Chen Qiyou, *Hanfeizi xinjiao zhu*, cap. XLIX, pp. 1087-1088.

³⁴ Zhang Chun 張純 & Wang Xiaobo 王曉波, *Han Fei sixiang de lishi yanjiu* 韓非思想的歷史研究, Lian Jing chuban gongsi, Taibei, 1983, pp. 93-94.

(*min bu zheng* 民不爭), se debe exclusivamente al desequilibrio manifiesto entre una población escasa y unos recursos materiales abundantes (*ren min shao er cai you yu* 人民少而財有余). En opinión de Han Fei, la extraordinaria opulencia que caracterizó la vida de esos remotos antepasados hizo que éstos pudieran saciar completamente sus deseos, realizar plenamente sus inclinaciones más básicas, sin que se produjeran conflictos; la abundancia de recursos diluye la competencia por la supervivencia y evita que se desencadenen las disputas en el interior de la sociedad, de suerte que los hombres se pueden permitir incluso el lujo de gobernarse por sí mismos (*min zi zhi* 民自治) sin necesidad de recurrir a ninguna instancia superior-exterior de naturaleza represiva. Ahora bien, desde el momento en que ese inusitado desequilibrio favorable comienza a invertirse, la situación cambia drásticamente: el aumento descontrolado de la población, el crecimiento exponencial de la demografía, transforma de nuevo las condiciones materiales de la vida y hace que, ahora, las poblaciones tengan que competir incluso para satisfacer sus apetitos más elementales. El pensamiento de Han Fei concede una importancia capital a los condicionamientos externos en el desarrollo de actitudes o comportamientos sociales. Mientras las propiedades de esa configuración externa eran favorables, la naturaleza pasional del ser humano podía dar rienda suelta a sus deseos y satisfacer sus apetitos sin que se produjeran conflictos; mas cuando éstas cambian y esa naturaleza pasional ya no puede colmar sus apetencias con la misma facilidad, irrumpen los antagonismos y el desorden. En ese sentido, es posible percibir en esa concepción determinista de Han Fei el peso y la autoridad de una noción que ocupará un lugar trascendental en el interior de su sistema: *shi* 勢, la configuración o propensión del poder. Se trata de una de las nociones más fecundas y complejas del pensamiento político y militar chino; *shi* podría traducirse al mismo tiempo por “circunstancias”, “condiciones”, “propensión”, “disposición”, “configuración”, “influencia”, “ocasión”, etc.³⁵ En dicho término, cuyo

³⁵ El propio Han Fei expresa la multiplicidad y complejidad semántica de dicha noción cuando afirma que “bajo ese único nombre se ocultan numerosos significados” (Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, cap. XL, p. 945). Para un estudio sobre la función de dicha noción en la historia intelectual de la China antigua, me remito a los estudios

origen se encuentra estrechamente vinculado al pensamiento político y militar característico de los Reinos Combatientes, confluyen tanto significados de origen espacial (asociados al concepto de configuración o forma externa de las cosas, *xing* 形) como temporal (próximos a la noción homófona de tiempo justo o momento oportuno, *shi* 時) que apuntan hacia un dispositivo o entramado que se impone irresistiblemente desde el exterior. Así, en la medida en que los comportamientos sociales e individuales dependen de los condicionamientos materiales, externos, de la vida, no es posible de ningún modo desdeñar la influencia y el control de ese entramado para su uso político.³⁶ Al mismo tiempo, en tanto que los elementos externos que determinan las condiciones de vida y, por extensión, los comportamientos sociales, no son inmutables sino que se enmarcan dentro de una temporalidad fluctuante, cambiante, el gobernante inteligente debe ser capaz de adaptar sus métodos y aplicar las recetas de gobierno adecuadas. Así, es necesario imponer un modelo de gobierno que responda a las exigencias del correspondiente contexto o marco situacional (*shi* 時/*shi* 世/*shi* 勢), de suerte que entre las instituciones o los métodos de gobierno y la realidad social a la que deben hacer frente, ella misma determinada por las coyunturas económicas, demográficas o históricas, no exista ya ningún obstáculo, ninguna desavenencia:

故治民無常，唯治為法。法與時轉則治，治與世宜則有功。故民樸、而禁之以名則治，世知、維之以刑則從。時移而治不易者亂。

de Luo Duxiu 羅獨修, *Xian Qin shi zhi sixiang tanwei* 先秦勢治思想探微, Zhongguo wenhua daxue chubun, Taipei, 2002; Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 65-107; y de François Jullien, *La propension des choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Éditions du Seuil, París, 1992.

³⁶ La influencia absoluta del medio, de las condiciones externas que rodean y determinan la vida individual y colectiva de los hombres es explícitamente afirmada en un pasaje perteneciente al cap. XVIII del *Shang jun shu*. En él, Shang Yang sostiene que los paradigmas de comportamiento ético y perverso de la antigüedad China, Boyi 伯夷 y Zhi el Bandido 跖盜 respectivamente, dependen en realidad del entramado circunstancial (*shi* 勢) que les rodea. Así, las cualidades individuales, internas, de esos personajes quedan anuladas ante la influencia irresistible de esa configuración externa: "Cuando las circunstancias (*shi*) impiden hacer el mal, es posible confiar en un villano como Zhi; cuando las circunstancias (*shi*) conducen a realizar el mal, se debe sospechar incluso del bueno de Boyi". (Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, p. 110).

Gobernar el pueblo exige carecer de normas permanentes. Únicamente la ley/modelo permite garantizar el orden. Si la ley/modelo se adapta a las circunstancias y si el gobierno responde a las necesidades del presente, el país será eficaz. Un pueblo simple se domina mediante simples apelaciones mas, en una época de astucia, no se logrará dominar a las gentes más que mediante la coacción de los castigos. El desorden nace de la inadecuación entre unas instituciones invariables y la transformación del tiempo.³⁷

En la medida en que la coyuntura o el entramado circunstancial ha variado drásticamente desde los tiempos de la remota antigüedad, Han Fei considera que los métodos y recetas administrativas deben adaptarse al nuevo contexto para garantizar un gobierno eficaz y una sociedad ordenada. La correspondencia entre la naturaleza de las instituciones políticas y las características del momento/circunstancia es requisito ineludible a la hora de lograr la paz social. En opinión de Han Fei, la tenaz persistencia en adoptar formas de gobierno que fueron eficaces en un contexto que ya no está vigente conduce necesariamente a la ruina, al desorden: “Las costumbres de hoy difieren de las del ayer. Los nuevos tiempos exigen otras medidas que las del pasado. Pretender gobernar a las gentes pertenecientes a una época de convulsión mediante la docilidad y la mansedumbre es como pretender dominar un caballo impetuoso sin riendas ni frenos. Estos son los peligros de quien ignora los principios del gobierno”.³⁸ Ante la vigorosa influencia, el ímpetu, que se deriva de ese entramado circunstancial externo, de esas condiciones materiales que imponen nuevas formas de comportamiento y de relaciones de poder entre los hombres, al gobernante competente no le queda otra alternativa que adaptarse a ella y adoptar métodos y dispositivos solidarios. En opinión de Han Fei, la evolución de la propia historia hacia fases menos armoniosas y más violentas, motivada por la cada vez más difícil supervivencia, exige a su vez respuestas igualmente drásticas y coercitivas por parte de las instancias políticas. Esa concordancia entre fase histórica y métodos de gobierno se expresa inequívocamente en el siguiente pasaje:

³⁷ Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, cap. LIV, p. 1178.

³⁸ *Ibid.*, cap. XLIX, p. 1096.

上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。齊將攻魯，魯使子貢說之，齊人曰：「子言非不辯也，吾所欲者土地也，非斯言所謂也。」遂舉兵伐魯，去門十里以為界。

En los tiempos de la remota antigüedad, los hombres seguían el curso y la virtud. En la antigüedad media, seguían la sagacidad y la astucia. En la actualidad, los hombres rivalizan con el poder de la fuerza bruta. El país de Qi se disponía a atacar al país de Lu por lo que éstos decidieron enviar a Zigong con el propósito de que disuadiera a su adversario. [Tras el encuentro] El monarca de Qi respondió: “No es que no dispongáis de capacidad persuasiva pero lo que yo deseo son vuestras tierras y, desde luego, no las veo en vuestro discurso”. Lanzó sus tropas, aplastó al ejército de Lu y extendió las fronteras de sus dominios hasta una distancia de diez millas de la capital de Lu.³⁹

Han Fei expresa y condensa en las primeras líneas de ese fragmento su percepción del desarrollo histórico de la humanidad, de la sociedad. Al distinguir esas tres etapas cronológicas (antigüedad remota, antigüedad media, y presente) y sus respectivos modos de relación intersubjetivos característicos (virtud, sagacidad y fuerza bruta), pretende en realidad asumir, completar y superar las concepciones de la historia evocadas por sus principales adversarios ideológicos: la visión utópica de los tiempos primitivos y de los orígenes asociados a la literatura taoísta y la propuesta confuciana en torno al gobierno ideal de los hombres sabios. Una vez más, la posición de Han Fei no consiste en refutar la validez absoluta de esas concepciones históricas y de los paradigmas políticos que de ellas se derivan sino en contextualizarlas; está dispuesto a sostener la vigencia de los modelos políticos y sociales defendidos en líneas generales por taoístas y confucianos siempre que dicha vigencia se limite a un periodo o etapa histórica concreta. Desde el convencimiento de que la naturaleza misma de la historia, del tiempo, obedece a un profundo dinamismo intrínseco, de que su movimiento responde a fases o etapas en permanente sucesión que, desde luego, no se reiteran indefinidamente, Han Fei proclama que las recetas de gobierno taoístas y confucianas pudieron resultar convenientes en su momento pero que, desde lue-

³⁹ *Ibid.*, cap. XLIX, pp. 1092-1093.

go, ya no lo son para un tiempo presente definido por unos condicionantes, por un esquema circunstancial radicalmente diferente. El esplendor primigenio de la virtud dio paso a la sagacidad y la astucia que, a su vez, desembocaron en un tiempo dominado por la violencia, por la fuerza. En la medida en que el gobierno de los hombres debe actualizarse de manera permanente y ser fiel a las coyunturas que preponderan en su tiempo, Han Fei considera que las instituciones políticas y administrativas deben hacer frente y adaptarse a ese contexto general de enfrentamiento hostil mediante el recurso a procedimientos explícitamente coercitivos. Con el propósito de legitimar la veracidad de ese encadenamiento temporal y, desde ahí, el uso de la violencia por parte de las instancias políticas, Han Fei se sirve de nuevo de una anécdota histórica cargada de significación. En primer lugar, es preciso señalar el hecho de que Han Fei haya escogido la anécdota en torno al fracaso diplomático de Zigong 子貢 (507-420 a. C.) para ilustrar el tránsito irreversible de la etapa histórica precedente, dominada todavía por la sagacidad, la inteligencia y la astucia, hacia un tiempo actual en el que prevalecen las relaciones de fuerza. Han Fei utiliza para ello como ejemplo la contraposición de dos Estados paradigmáticos: por un lado, el país de Lu, feudo tradicional de la ideología confuciana, garante de las costumbres y hábitos heredados de la dinastía Zhou; y, por otro lado, Qi, potencia económica y militar que inició importantes reformas agrarias, administrativas y militares a cargo de expertos asociados a las teorías autoritarias del legismo como Guan Zhong 管仲 (?-645 a. C.) y el propio Shang Yang.⁴⁰ La elección del personaje principal de la anécdota tampoco es casual. Zigong, sin duda uno de los discípulos más importantes mencionados en las *Analectas* de Confucio, representa no sólo la continuidad de la ortodoxia confuciana sino que, además, encarna el ideal de acción política basado en el uso de la palabra, en la eficacia del discurso, realizada mediante los instrumentos y valores sancionados desde esa misma ideología: el humanitarismo (*ren* 仁), los ritos

⁴⁰ Para un estudio detallado sobre la naturaleza y el impacto de esas reformas administrativas diseñadas y ejecutadas por Guan Zhong, me remito a la obra de Yang Kuan 楊寬, *Zhanguo shi* 戰國史, Taiwan Shangwu, Taipei, 1997, pp. 521-533.

(*li* 禮), la justicia (*yi* 義), la sinceridad (*xin* 信), etc.⁴¹ Aunque el *Hanfeizi* no reproduce el contenido de esa arenga pronunciada por Zigong ante el soberano del país de Qi, podemos imaginar con cierta facilidad los argumentos y procedimientos oratorios utilizados por el estimado discípulo de Confucio: es probable que en su discurso, Zigong hubiera citado el ejemplo de los reyes virtuosos de la antigüedad, que hubiera apelado al humanitarismo, a la magnanimidad y a la justicia de esos legendarios monarcas que habrían reinado sobre el imperio recibiendo los elogios de sus aliados y la sumisión pacífica de sus enemigos. Insensible frente a ese discurso cargado de nobles virtudes y bellos argumentos, el ambicioso y realista soberano de Qi obedece únicamente al deseo de conquista, a la sed insaciable por usurpar y anexionar nuevos territorios, a la lógica de la expansión económica y militar. En la irrevocable respuesta del monarca no sólo se condensa trágicamente la impotencia, el agotamiento del discurso y de la ideología confuciana en su versión más persuasiva sino que, además, se pone de manifiesto la emergencia de un nuevo orden político basado exclusivamente en las relaciones de fuerza. Eficaces para un tiempo ya caduco, para un país decadente y conservador como Lu, las palabras de Zigong resuenan en vano en la corte de Qi; su exhortación moralista no produce el efecto deseado y los dominios de Lu, emblema de los valores y las actitudes confucianas, son profanados, conquistados sin apenas resistencia por las poderosas y temibles fuerzas militares de Qi. Insertado en la argumentación histórica del *Hanfeizi*, el fracaso diplomático de Zigong simboliza la irrupción de un nuevo universo esencialmente agresivo y virulento que en opinión del pensador legista exige, y

⁴¹ De entre los discípulos de Confucio, Zigong destaca por sus habilidades retóricas y persuasivas. En un célebre pasaje, el recurso abusivo e inoportuno a esas técnicas sofisticadas por parte de Zigong llega a enfurecer a su venerado maestro quien proclama entonces su rechazo hacia los elocuentes (*Lunyu* XI.25). Mengzi destaca que “Zigong era excelente componiendo discursos” (Wang Yunwu 王雲五, *Mengzi jinzhu jinyi* 孟子今註今譯, Taiwan Shangwu, Taibei, 1984, p. 58) y la obra histórica de Sima Qian considera también que “Zigong fue un hábil orador” (*Shiji*, cap. LXVII, p. 2195). Para un estudio más completo sobre el papel desempeñado y la influencia ejercida por Zigong en la tradición diplomática y retórica de la antigüedad, véase el trabajo de Zhan Jianping 傅劍平, *Zonghengjia yu Zhongguo wenhua* 縱橫家與中國文化, Wen Yin chubanshe, Taibei, 1995, pp. 83-101.

justifica a su vez, la acción contundente de unas instituciones políticas y administrativas dispuestas a ejercer ahora una coacción violenta con el propósito no sólo de alcanzar la supremacía y evitar la conquista enemiga sino, incluso, de reinstaurar el orden y la paz social.

En definitiva, desde la perspectiva legista, para que el área de la vida cotidiana quede comparativamente libre de violencia, ésta debe concentrarse y almacenarse detrás de los bastidores (y en cantidades tales) de suerte que se escape del control de los miembros corrientes de la sociedad, lo cual le confiere al Estado, a las instituciones de gobierno y al soberano, el enorme poder de suprimir los brotes de violencia no autorizada mediante el recurso a esa misma violencia sobre la que se dispone ahora un uso exclusivo. Las conductas cotidianas se suavizan, en especial porque los súbditos se sienten ahora amenazados por una violencia mucho mayor de la que eran ellos mismos portadores individual y colectivamente en caso de que se comportaran indebidamente, la cual no tienen opción de repeler o eludir. Enraizado en una singular percepción del devenir histórico, de la evolución social, y de los condicionantes que configuran cualquier dispositivo político, el modelo de acción administrativa definido y articulado por el pensamiento legista propone la absorción y la intensificación de los métodos coercitivos para atajar el desconcierto imperante y garantizar así el establecimiento de un orden absoluto. ❖

Dirección institucional:

'Albert Galvany

Dépt. Langues et Civilisations de l'Asie Orientale

Bureau Troisième Cycle

Tour 24/34-1 Etage-Porte 112

2, Place Jussieu

75251 Paris Cédex 05