

LA DIALÉCTICA ENTRE LO CIVIL Y LO MILITAR EN LA CHINA ANTIGUA

ALBERT GALVANY*
Universidad Pompeu Fabra

文治邦國, 武定天下。

Lo civil gobierna el Estado, lo militar aplaca el mundo.

Wu Yue chunqiu 吳越春秋

Gran parte de los estudios recientes dedicados a la historia política e intelectual de la China antigua consideran que el recurso explícito a la violencia o a la coacción es un rasgo exclusivo de los autores adscritos al legismo (*fa jia* 法家) o al pensamiento militar (*bing jia* 兵家); es decir, a los teóricos que podríamos describir y clasificar mediante el término *realpolitik*; mientras que las propuestas vinculadas al confucianismo se inclinarían por formas de gobierno más indulgentes, basadas en una actuación principalmente pedagógica así como en la eficacia de una autoridad de orden moral.

Si se deja a un lado parte de la literatura taoísta, verdadera excepción en cuanto, en mi opinión, se propone en última instancia disolver y anular los aspectos autoritarios y coercitivos del poder en todos los ámbitos y planos de la acción humana, esos análisis consideran que los proyectos políticos y filosóficos vinculados al confucianismo insisten en el culto de la virtud moral y en el buen gobierno como los verdaderos fundamentos de la prosperidad y la seguridad de un país; es decir,

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 16 de agosto de 2006 y aceptado para su publicación el 14 de septiembre de 2006.

* La redacción de este artículo ha contado con el inestimable apoyo institucional 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 también expresar mi más sincero agradecimiento a la profesora Alicia Relinque (Universidad de Granada) por sus valiosas correcciones, sugerencias eruditas y, en definitiva, por su ayuda generosa durante la confección de esta investigación.

que tanto la resolución de los desórdenes domésticos como de las amenazas exteriores dependen casi exclusivamente de la moralidad y de la rectitud de sus gobernantes, de la justicia y bondad de sus instituciones.

Tal y como ha demostrado Alastair I. Johnston en el estudio de la civilización china y su relación con la violencia, hasta la fecha ha dominado la visión reduccionista de lo que él mismo ha llamado *paradigma confuciano-menciano* (*Confucian-Mencian paradigm*), para el que casi cualquier forma de violencia o coerción es concebida en términos explícitamente negativos. Según el mismo autor, la literatura secundaria propone un modelo en el que la toma de decisiones se inclina históricamente por repeler las amenazas a la seguridad interna mediante un gobierno moral y, en lo que se refiere a la seguridad externa, mediante el recurso a maniobras diplomáticas, pactos, alianzas más o menos formales, tributos y vínculos comerciales, que Johnston califica como “estrategias acomodaticias” (*accommodationist grand strategies*). Además de este tipo de medidas, hallamos formas de resolución algo más coercitivas, aunque de naturaleza primordialmente defensiva, que consisten en la construcción de dispositivos de custodia, expediciones de castigo ocasionales dirigidas a resolver peligros temporales, etc. En último lugar, al margen de las tendencias dominantes y sancionadas positivamente, encontramos los modos de gestionar la seguridad mediante una intensa estrategia coercitiva de evidente naturaleza ofensiva, incluso expansionista, que implica la intensificación de las estructuras militares, la ocupación del territorio enemigo o la aniquilación política o militar del adversario.¹

Frente a esa actitud representada por el paradigma confuciano-menciano, se encuentra el paradigma o modelo *parabellum*, integrado principalmente por los autores y textos militares, y que el mismo Johnston define como aquel que acepta que el enfrentamiento y el conflicto son elementos relativamente constantes de los asuntos interestatales y que, en consecuencia, la violencia es un medio muy eficaz para gestionar los conflictos; la concepción de la seguridad interna y externa que se deriva de

¹ Alastair Ian Johnston, *Cultural Realism. Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 117-118.

este paradigma reposa en una capacidad militar solvente que permita la derrota e incluso la aniquilación del adversario.² Sin embargo, el paradigma intelectual dominante en China —desde al menos la dinastía Song en adelante— elevó la esfera de lo civil sobre lo militar, y esa supremacía ha sido también el origen de las concepciones contemporáneas de la civilización China como civilización amante de la paz, dominada por el paradigma confuciano-menciano. Con todo, una mirada crítica hacia esos postulados y al contenido concreto de la cultura clásica china bastará para desbaratar esa idealización.³

A pesar de que la contraposición de esos dos paradigmas antagónicos reproduce con relativa veracidad la percepción que de esa cultura se ha ido imponiendo tanto en Occidente como en la propia China durante los últimos siglos, lo cierto es que el análisis de los vínculos entre ideología y violencia y entre política y coacción, durante el periodo anterior a la dinastía Han, demuestra que éstos son mucho más complejos de lo que ese esquema parece indicar. Así, a lo largo de este artículo, me dispongo a estudiar los discursos asociados a la violencia en la literatura filosófica preHan, desde una perspectiva neutral, que no pretenda imponer ni justificar de antemano algún patrón de comportamiento particular, pues la mera aceptación acrítica de ese legado ideológico en torno de la supuesta supremacía de lo civil sobre lo militar, imposibilita valorar y juzgar con equidad la complejidad de esa realidad cultural.

² *Ibid.*, p. 61. En ese mismo sentido, me remito a los estudios de Barend J. ter Haar, "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture", en el volumen colectivo editado por Göran Aijmer y Jos Abbink, *Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective*, Oxford, Berg, 2000, pp. 123-140; y de Morton H. Fried, "Military Status in Chinese Society", *American Journal of Sociology*, LVII, 1951-1952, pp. 347-357.

³ Resulta pertinente mencionar en este punto la importancia de los himnos, ritos y danzas fundacionales de la dinastía Zhou 周, verdadero paradigma de la cultura tradicional china, vinculados a las hazañas conquistadoras de los legendarios monarcas Wen 文 y Wu 武. En ese sentido, una de las principales danzas rituales de la corte Zhou, denominada precisamente *wu* 武, reproducía la batalla decisiva contra la dinastía precedente, los Shang 商: véase Lan Yongwei 藍永蔚, *Chunqiu shiqi de bubing* 春秋时期的步兵, Beijing, Zhonghua shuju, 1979, pp. 204-207. También la principal ceremonia cósmica de la liturgia Zhou, el gran sacrificio en honor a Shangdi 上帝 realizado en las afueras de la capital, estaba asociado a la conquista militar sobre los Shang, pues se considera que el propio rey Wu lo llevó a cabo al día siguiente de la victoria: véase Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la voie royale: recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, t. 2, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1980, p. 362.

Con ese propósito, parece evidente que la resolución del debate en torno del modo de entender la relación de la cultura clásica china con el recurso a la violencia depende, en gran medida, del estudio de uno de los binomios más recurrente e importante en toda la literatura filosófica, política y estratégica de la antigüedad: a saber, el compuesto por las categorías de lo civil (*wen* 文) y de lo militar (*wu* 武). En ese sentido, sólo en función del vínculo, de las diversas filiaciones o censuras que se fragüen y se mantengan en cada uno de los programas filosóficos respecto de esos dos ejes principales de acción política y social, obtendremos la verdadera medida del grado de adhesión que dichos proyectos mantienen con el uso de la coacción y la imposición violenta.

No obstante, antes de estudiar en detalle los distintos modos de relación entre esas dos esferas o dimensiones, considero conveniente procurar primero una suerte de descripción que trace los rasgos más elementales en cuanto a los orígenes y la evolución de esos conceptos o principios sociales en el interior mismo de la historia intelectual de la China antigua.

Etimología y semántica de los conceptos

Como preámbulo para analizar las interacciones entre lo civil y lo militar en la producción textual de los Reinos Combatientes, me dispongo a procurar primero una suerte de estudio histórico en torno del surgimiento y posterior evolución del campo semántico que rodea y, en parte al menos, define esas dos nociones, con el convencimiento de que desde esa perspectiva podamos acceder a las claves que hagan posible una nueva comprensión del problema.

La etimología y la evolución del sinograma *wen* 文 resultan particularmente complejas no sólo porque la cuestión de su sentido original sea aún hoy tema de un intenso debate entre los expertos sino, ante todo, porque sus múltiples significados se ramifican y se interrelacionan constantemente.⁴ En prin-

⁴ Para la redacción de este apartado, hemos tomado como referencia principal la investigación de Krzysztof Gawlikowski, "The Concept of Two Fundamental Social

cipio, y de acuerdo con los principales estudios de las fuentes textuales más antiguas disponibles en la actualidad, me inclino por distinguir tres grandes ejes semánticos para dicho término.⁵ El primero de estos ejes o directrices de significado, que se deriva del uso más antiguo que se conserva en los fragmentos oraculares inscritos sobre huesos de animales, caparazones de tortuga o grabados en objetos de bronce, se refiere al campo semántico delimitado por las nociones de “diseño”, “ornamento” o “patrón”, y aparece ya definido en esos mismos términos en el diccionario etimológico de la antigüedad redactado por Xu Shen 許慎 (c. 55-149 d. C.): “Patrón de líneas que se entrecruzan”.⁶

El segundo eje semántico tiene que ver con los aspectos morales e, incluso, pedagógicos derivados de la primera acepción de la noción *wen*: aquellos motivos y comportamientos asociados a la “ornamentación” o “decoración”; es decir, al aspecto ético-estético del ser humano. El término *wen* se concibe entonces ligado a aquellos elementos que conforman culturalmente al ser humano dotándolo de patrones de conducta socialmente apropiados. Frente al hombre rudo, dominado por sus tendencias naturales, se encuentran las instancias culturales desplegadas y desarrolladas en el interior de un esquema social determinado. Ahora bien, tal y como el propio Confucio sostiene en un célebre pasaje de las *Analectas*, el hombre noble constituye un punto medio, un equilibrio armónico permanente entre las características innatas, naturales, y aquellas transmitidas y forjadas por la propia civilización en la que dicho hombre se halla inmerso: “El maestro dijo: ‘Si la

Principles: *Wen* and *Wu* in Chinese Classical Thought”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale*, 47, 1987, pp. 397-439.

⁵ La división en tres grandes ejes responde en gran medida a la definición que del término *wen* aportara el sinólogo Yang Bojun 楊伯峻 en su diccionario del *Zuozhuan*: en su opinión, el significado de dicha noción está asociado a la escritura, a la decoración, a los ornamentos textiles derivados de la piel de animales; a las virtudes de orden cultural; y a las medidas políticas y administrativas basadas en principios civiles, contrapuestas a las medidas fundadas en la fuerza y en la violencia de las armas. (Yang Bojun 楊伯峻, *Chunqiu Zuozhuan cidian* 春秋左傳辭典, Beijing, Zhonghua shuju, 1985, p. 141.)

⁶ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981, p. 425.

sustancia natural domina sobre el refinamiento cultural, se obtiene un hombre rudo. Y si el refinamiento cultural domina sobre la sustancia natural, se obtiene un hombre erudito. Cuando la sustancia natural y el refinamiento cultural se alinean en equilibrio (*bin* 彬) se obtiene entonces un hombre noble”.⁷

El equilibrio entre los elementos más inmediatos del ser humano y su faceta adquirida, cultural, podría esconder en apariencia una tensión entre naturaleza y cultura que a mi juicio no se corresponde del todo con la concepción que de la noción *wen* hallamos en la literatura filosófica de la época y, en especial, en los escritos atribuidos al propio Confucio. De hecho, en varios pasajes pertenecientes a las *Analectas*, el término *wen*, en su acepción de “cultura” o “civilización”, se encuentra íntimamente asociado a la acción del Cielo (*tian* 天), que se concibe siempre como instancia superior, como expresión última de ese orden natural que determina en gran medida el destino y las acciones humanas. La permanencia o desaparición de un modelo cultural determinado depende, en opinión de Confucio, de la voluntad del Cielo y no tanto de las empresas o decisiones que tomen los humanos; en ese sentido, la labor de Confucio como transmisor y actualizador de la civilización y los valores Zhou está profundamente marcada por los designios de esa instancia superior: “Acorralado en Kuang, el maestro dijo: Tras la muerte del rey Wen, ¿no se halla aquí su cultura (*wen* 文)? Si el Cielo hubiera querido que muriera esa cultura, el mortal que soy no participaría de ella. Si el Cielo no desea que muera esa cultura, ¿qué puede hacerme entonces la gente de Kuang?”⁸

A pesar de lo que podría deducirse del peligroso contexto personal en el que se enmarcan las palabras de Confucio, el destino de su misión política y filosófica no depende en ningún caso de lo que la gente de Kuang pueda hacer con él; la

⁷ *Lunyu* VI. 18. En este punto resulta pertinente señalar que el término chino que hemos convenido en traducir por “alinearse en equilibrio”, *bin* 彬, aparece en ocasiones en la literatura filosófica de los Reinos Combatientes escrito con la variante homófona *bin* 斌 compuesta, significativamente, a partir de la yuxtaposición de los elementos gráficos *wen* 文 y *wu* 武.

⁸ *Lunyu* IX. 5.

vocación de Confucio, en cuanto está perfectamente armonizada con el legado cultural heredado del legendario monarca Wen 文王, no responde a lo que la gente pueda decidir sino, únicamente, a lo que el Cielo pueda determinar. Confucio admitiría el fracaso o abandono de su misión únicamente porque el designio celeste así lo manifestara. En todo caso, parece evidente que la cultura, la civilización (*wen*) y el Cielo (*tian*) mantienen para la ideología confuciana un vínculo que no puede ser soslayado dado que ni la amenaza de muerte que se cierne sobre el propio Confucio logra disolver esa dependencia. Por tanto, en la medida en que la civilización, es decir, el entramado de instituciones y valores que componen el legado cultural de una comunidad, depende en cierto modo del Cielo como instancia superior, no es posible trazar una línea divisoria radical entre naturaleza y cultura. En realidad, esa intermediación del Cielo, de la naturaleza, confiere a la cultura suficiente legitimidad. Así, al definir los valores que conforman la noción *wen*, es preciso tener en cuenta que todos ellos mantienen explícita o implícitamente esa filiación con una entidad superior, el Cielo, de quien no sólo depende su eficacia sino incluso su mera supervivencia. Para la ideología confuciana, los valores y preceptos de orden moral confluyen en esa “naturaleza cultural” expresada mediante el término *wen*:

El respeto es la reverencia de la cultura; la lealtad, la realidad de la cultura; la sinceridad, la confianza de la cultura; el humanitarismo es el amor de la cultura; la justicia, el ordenamiento de la cultura; la sagacidad, el carro de la cultura; la valentía, el comandante de la cultura; la educación, el discurso de la cultura; la piedad filial, la raíz de la cultura; la compasión, la clemencia de la cultura; la complacencia, la materia de la cultura [...] Entrelazar sin desviarse, es el símbolo de la cultura.⁹

La noción *wen* contiene, por tanto, la totalidad de las virtudes morales sancionadas positivamente desde el confucianismo clásico; todos los componentes que posibilitan y conforman el surgimiento efectivo de un hombre noble (*jünzi*) se encuen-

⁹ *Guoyu* 國語, capítulo III, Zhou Yu xia 周語下, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978, pp. 96-98.

tran en las diferentes facetas y dimensiones de dicho término. La “naturaleza cultural”, adquirida mediante un largo proceso pedagógico, concentra en sí los elementos morales, políticos y sociales más importantes descritos en el programa filosófico de Confucio. En ese mismo fragmento perteneciente al *Guoyu*, cabe destacar la última de sus afirmaciones en la que se caracteriza la imagen de la cultura mediante la acción de “entrelazar” (*jing wei* 經緯). Esta misma expresión aparece en otro pasaje del texto conocido como *Zuozhuan*, precisamente a la hora de definir el término *wen*: “La urdimbre del Cielo y la Tierra se denomina ‘cultura’ (經緯天地曰文)”.¹⁰ De nuevo, los aspectos propiamente culturales del ser humano se encuentran asociados a la naturaleza, al Cielo y la Tierra, de forma que esa acción civilizadora desempeñada originalmente por los reyes-sabios de la antigüedad y continuada más tarde por Confucio se inspira directamente en el funcionamiento de la naturaleza, en el orden cósmico.¹¹ Considero digno de señalar el hecho de que en ese mismo fragmento perteneciente al *Zuozhuan*, la expresión *jing wei* aparezca íntimamente asociada al rito (*li* 禮): “El rito es la discriminación entre superiores e inferiores, la urdimbre (*jing wei*) del Cielo y la Tierra, aquello por lo que vive la gente”.¹² Este último fragmento parece confirmar el vínculo entre la noción *wen*, entendida como una categoría que aglutina todos aquellos elementos que conforman el aspecto social y cultural del ser humano, y la noción de rito (*li*), concebida como principio de orden jerárquico, es decir, como instancia política proyectada hacia el mantenimiento armonioso del orden social. Este rasgo sirve para introducir el tercer eje semántico del término *wen*; esto es, las instituciones políticas y administrativas encargadas de velar por la paz social tanto dentro como fuera del país. Una de las definiciones más precisas que a propósito del térmi-

¹⁰ Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注, Zhao Gong 昭公, año 28, Beijing, Zhonghua shuju, 1985, p. 1495.

¹¹ La expresión *jing wei* posee, de hecho, connotaciones cosmológicas tal y como refieren algunos de los pasajes conservados en la literatura de los Reinos Combatientes. En ese sentido, véase, por ejemplo, un fragmento del *Guanzi*, en el que dicha expresión está asociada al movimiento del Sol, la Luna y los astros en el firmamento: Dai Wang 戴望, *Guanzi jiaozheng* 管子校正, edición Zhuzi jicheng 諸子集成 (abreviada en adelante como ZZJC), capítulo XLI, Wu xing 五行, p. 243.

¹² Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Zhao Gong 昭公, año 25, p. 1459.

no *wen* podemos rescatar de los textos redactados durante el periodo de los Reinos Combatientes, se encuentra en el escrito denominado *Yizhoushu* 逸周書 y comienza, una vez más, mencionando la expresión “entrelazar” (*jing wei*):

Entrelazar el Cielo y la Tierra se denomina “cultura”. El curso (*dao* 道) y la virtud (*de* 德), extensos y generosos, se denominan “cultura”. Estudiar con asiduidad y tender a preguntar, se denomina “cultura”. Compasión y amor al pueblo, se denominan “cultura”. Cuidar del pueblo y respetar los ritos, se denomina “cultura”. Acordar al pueblo promociones, se denomina “cultura”.¹³

Este fragmento condensa y expresa gran parte de los aspectos que del término *wen* hemos destacado a lo largo de las últimas páginas. Establece una impecable lógica argumental que procede mediante el escalonamiento de planos: parte de una dimensión macrocósmica en la que la cultura se manifiesta como la acción de entretrejer, como la urdimbre del Cielo y la Tierra; esto es, los límites y los horizontes del espacio propiamente humano para, después, pasar de unas estructuras de transición (el curso y la virtud) hacia una dimensión individual; en esa dimensión individual, la cultura se concibe como un cultivo de sí mismo realizado a partir del estudio y la interacción con el maestro. Una vez completada esa fase individual, la eficacia de la cultura prosigue su dinámica para extenderse a toda la sociedad mediante instancias de naturaleza intersubjetiva tales como el rito o, incluso, mediante la intervención de prácticas y mecanismos administrativos concretos como la promoción de los mejores. A la luz de este pasaje, la comprensión del término *wen* traza un movimiento que tiene su modelo original y su fundamentación en el orden cósmico y que, vinculado siempre a esas estructuras macrocósmicas, se encarna pos-

¹³ Liu Dianjue 劉殿爵 y Chen Fangzheng 陳方正, *Yizhoushu zhuzi suoyin* 逸周書逐字索引, capítulo LIV, *Shifa jie* 諡法解, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong & The Commercial Press, 1992, p. 28. Otro de los pasajes que contienen la expresión *jing wei* en el *Zuozhuan*, mencionada por boca de Confucio, se refiere a la acción de las medidas administrativas y legales (*fa du* 法度) para guiar a los hombres, instauradas en el país de Jin 晉: Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Zhao Gong 昭公, año 29, p. 1504. Por otro lado, traduzco el complejo y polisémico concepto *dao* por “curso”, siguiendo la propuesta de Anne-Hélène Suárez contenida en su versión del *Laozi: El libro del curso y la virtud*, Madrid, Siruela, 1999.

teriormente en la consecución de un proyecto de hombre noble dominado por las características morales y culturales que, finalmente, extiende su acción al conjunto de la sociedad gracias al concurso de instituciones políticas y administrativas solidarias.

En todo caso, parece evidente que el término *wen* está asociado a una serie de nociones cuyo sentido último apunta hacia una resolución de conflictos pacífica o hacia el mantenimiento de la paz social sin recurrir a la coacción de la fuerza física o a la violencia de las armas. Así, algunas fuentes textuales parecen establecer una suerte de correspondencia entre el término *wen* 文 y el término *de* 德, entre la cultura y la virtud. En ese sentido, en un pasaje del *Guanzi* podemos leer: “El soberano ocupa cuatro posiciones: a la primera se le dice ‘lo civil’; a la segunda, ‘lo militar’; a la tercera, ‘la autoridad’, y a la cuarta, ‘la virtud’”.¹⁴

Este fragmento parece establecer un paralelismo entre las nociones de lo civil y la virtud, por un lado, y lo marcial y la autoridad de naturaleza coercitiva, por el otro. Con el propósito de corroborar ese vínculo entre la virtud y lo civil, mencionaré también un pasaje del *Lüshi chunqiu*. En el año 405 a. C. el país de Zhao 趙 logró imponerse militarmente sobre el país de Qi 齊, que perdió en el transcurso de la batalla 2 000 carros de combate y 30 000 efectivos. Tras haber aplastado a su oponente mediante la fuerza, es decir, mediante el uso de lo militar (*wu*), el soberano de Zhao, siguiendo el consejo de Ning Yue 寧越, se sirvió entonces de lo civil (*wen*) para garantizar del todo su dominación. Su táctica consistió en devolver a Qi los cadáveres de sus combatientes. En caso de que el soberano de Qi rechazara la propuesta, su pueblo se rebelaría contra él presa del resentimiento; y, en caso de que la aceptara, los eostes de los ritos funerarios dejarían a Qi en una ruina económica tan profunda que durante decenios no le permitiría vengarse de la derrota sufrida. Tras describir la maniobra, el *Lüshi chunqiu* la comenta en estos términos: “Desde luego, puede decirse que Ning Yue supo cómo servirse de lo civil (*wen* 文) y de lo militar (*wu* 武). Servirse de lo militar (*wu*) significa ven-

¹⁴ Dai Wang, *Guanzi jiaozheng*, capítulo XLV, Ren Fa 任法, p. 257.

cer por la fuerza (*li* 力); servirse de lo civil (*wen*) es ganar mediante la virtud (*de* 德).¹⁵

Por último, resulta pertinente citar otra anécdota, recogida esta vez en el *Zuozhuan*, que ilustra de un modo ejemplar el contraste entre el uso de la fuerza y el recurso de la virtud y, por extensión, el vínculo entre esta última y lo que nosotros hemos caracterizado como “lo civil”. Según refiere esa fuente textual, en el año 656 a. C. los ejércitos victoriosos del país de Qi 齊 y sus aliados se propusieron invadir el país de Chu 楚. Aterrorizado, el monarca Cheng de Chu (r. 671-626 a. C.) envió en misión diplomática a Qu Wan 屈完 con el propósito de resolver el conflicto de manera pacífica. El monarca Huan de Chu organizó sus tropas en formación de combate y preguntó a Qu Wan:

¿Quién puede resistir el empuje de estas tropas? ¿Quién podrá repeler su ofensiva? Y éste respondió: “Si procura pacificar a los señores feudales mediante la virtud (*de* 德), ¿quién osará no someterse? Si actúa mediante la fuerza (*li* 力), entonces el país de Chu convertirá [la montaña] Fangcheng en su muralla y el río Han en su baluarte, sin que nada pueda hacer usted”.¹⁶

Qu Wan expresa y afirma en ese diálogo el convencimiento de que la virtud, entendida al mismo tiempo como potencia carismática y como encarnación de un entramado político-moral superior, es uno de los atributos ineludibles de la hegemonía, de la dominación sobre el resto y que, en realidad, el uso de la fuerza es inferior en eficacia ya que, al menos en este caso, no conduce más que a una resistencia y oposición mayores.

El término *de* es, sin duda, uno de los conceptos más complejos de la literatura política y filosófica de la antigüedad china. Con todo, en el contexto del fragmento que acabamos de citar, dicho término designa ante todo los medios no coercitivos, pacíficos, de ejercer el poder político y, en ese sentido, se opone a las nociones de fuerza (*li* 力), de autoridad coercitiva (*wei* 威) e incluso de los castigos (*xing* 刑). El sinólogo japonés Kominami Ichiro 小南一郎 considera que, originalmente, el empleo de la fuerza y la violencia eran, junto con la gracia y la

¹⁵ Chen Qiyou 陳奇猷, *Lüshi chunqiu xin jiao shi* 呂氏春秋新校釋, capítulo XV.6, Bu Guang 不廣, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002, p. 926.

¹⁶ Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Xi Gong 喜公, año 4, p. 292.

bondad, indisociables de la noción de virtud (*de*), pero que a lo largo de las primaveras y otoños fueron prevaleciendo sus aspectos pacíficos.¹⁷ Así, la mayoría de los pensadores y de los hombres de Estado de esa época consideran únicamente los elementos no coercitivos de la virtud como propios de la dominación por medio de la civilización, mediante la sola potencia de lo civil (*wen*). En definitiva, es posible afirmar que mientras que a la noción de lo civil (*wen*) le acompañan con frecuencia términos solidarios tales como la virtud (*de*), el uso de lo militar está asociado, sin embargo, a nociones tales como la de la fuerza bruta (*li*), la autoridad coercitiva (*wen*) o los castigos (*xing*).¹⁸ Por lo tanto, el término *wen* designa en este plano de la acción política y diplomática a aquellas medidas pacíficas o, al menos, no violentas que sirven para obtener y garantizar el orden social.

El término *wu*, que hemos convenido en traducir aquí por “lo militar”, posee evidentes connotaciones violentas al estar asociado a prácticas y conceptos que implican el uso de la fuerza física. La mayoría de los expertos considera que mientras el término *wen* designa prácticas e instituciones civiles de naturaleza pacífica, o cuando menos no violenta, la noción *wu* se refiere a usos y dispositivos de vocación coercitiva. Ese contraste obedece, al menos en parte, a una tradición que atribuye funciones distintas a los legendarios monarcas Wen y Wu, cuyos títulos póstumos obedecerían a esas mismas rutinas. En ese sentido, resulta pertinente mencionar un pasaje del *Liji*: “El monarca Wen utilizó lo civil para obtener el orden mientras que el monarca Wu se sirvió de lo marcial para eliminar las calamidades del pueblo”.¹⁹

¹⁷ Kominami Ichiro, “Tenmei to toku 天命と徳”, *Tobo gakubō 東方學報*, 64, 1995, pp. 1-59, citado en Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B. C. E.* Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, p. 126. Para un estudio detallado sobre los orígenes y la evolución semántica del concepto *de* 德 en la China antigua, véase también el importante artículo de Vassily Kriukov, “Symbols of Power and Communication in Pre-Confucian China (On the Anthropology of *De*)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58, 1995, pp. 314-333.

¹⁸ Para un cuadro comparativo más detallado en cuanto a las distintas asociaciones entre las nociones vinculadas a lo civil y a lo militar, véase Edmund Ryden, *The Yellow Emperor's Four Canons. A Literary Study and Edition of the Text from Marawangdai*, Taipei, Kuangchi Press, 1997, p. 93.

¹⁹ Sun Xidan 孫希旦, *Liji jijie 禮記集解*, capítulo XXIII, Ji Fa 祭法, Beijing, Zhonghua shuju, 1996, p. 1204.

Pero, ¿cuál es en realidad el origen y el campo semántico que cubre el término *wu* tal y como aparece en la literatura filosófica de la época? La disparidad arquetípica entre lo civil y lo militar se basa en gran medida en los mitos fundacionales de la dinastía Zhou. Según esas narraciones, el rey Wu recibió ese nombre póstumo al haber dominado y utilizado con eficacia las técnicas y procedimientos de la fuerza militar pero, ante todo, por saber cuándo era preciso detener el efecto de ese mismo recurso. El texto conocido como *Lüshi chungiu* contiene un célebre pasaje en el que el rey Wu desarma a sus soldados tras la conquista de los Shang e inaugura así un periodo de paz y orden desconocido hasta entonces: “El rey Wu se sirvió de lo marcial para obtenerlo pero utilizó lo civil para mantenerlo. Reclinó los hachas y destensó los arcos para demostrar al mundo que las fuerzas militares ya no eran necesarias, por lo que procedió a guardarlas”.²⁰

A pesar de que en las inscripciones oraculares el pictograma *wu* está compuesto por un pie y un hacha de guerra (y, por tanto, parece expresar la idea de un soldado o de una expedición militar),²¹ lo cierto es que una de las definiciones más completas e influyentes que poseemos de dicho término en una fuente textual antigua enlaza directamente su etimología con el sentido de conservar o detener el uso de las armas expresado ya en los pasajes citados más arriba. La definición a la que nos referimos se encuentra en el *Zuozhuan* y está protagonizada por un príncipe del país de Chu que, en el año 597 a. C. y tras haber derrotado a las tropas del país de Jin, discurre precisamente en torno de la relación entre lo civil y lo militar. El pasaje se basa en citas de poemas contenidos en el *Shijing*, entre lo cuales figura el que he mencionado más arriba. En todo caso, el pilar de la argumentación de ese aristócrata de Chu se halla en el análisis etimológico que éste realiza del término *wu* 武 en su grafía clásica. Bajo su perspectiva, esa noción se compone a partir de la conjunción de dos elementos gráficos y

²⁰ Chen Qiyu, *Lüshi chungiu xin jiao shi*, capítulo XXIII.6, Yuan Luan 原亂, p. 1587.

²¹ Véase *Jiaguwen bian* 甲骨文變, Beijing, Zhongguo Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo, 1965, pp. 492-493.

semánticos independientes: por un lado, el término *zhi* 止 que significa “detener”, “parar”, “cesar”; y, por otro lado, el término *ge* 戈 que significa “alabarda”, “lanza” y, por extensión, “armas”. Por lo tanto, el sentido etimológico otorgado en ese fragmento al término *wu* apuntaría hacia una cesión o abandono de las armas y, en la medida en que dicha definición se inserta en el contexto de un debate sobre la relación entre lo civil y lo militar, su misma procedencia parecería indicar un regreso hacia los métodos y usos pacíficos característicos de la esfera civil (*wen*). No obstante, antes de proclamar conclusiones definitivas al respecto, conviene reproducir el pasaje en su integridad para poder analizar con detenimiento el alcance y sentido del mismo. La mencionada sección del *Zuozhuan* comienza con la intervención de un ministro del país de Chu que reclama que su señor sea reconocido y encumbrado por la consecución exitosa de varias campañas militares contra el país de Jin, uno de sus principales y más temidos adversarios:

Yo, su humilde sirviente, he oído decir que quien se impone sobre el enemigo debe transmitir la conquista a sus descendientes de suerte que ya no olviden sus logros marciales.

A lo que el príncipe de Chu contestó: “Eso no es algo que usted alcance a comprender. En cuanto a su forma escrita (*wen* 文), lo marcial (*wu* 武) significa detener las armas (*zhi ge* 止戈). El rey Wu conquistó a los Shang y compuso una oda que dice: ‘recojo los escudos y las alabardas, guardo los arcos y las flechas’ [...] Lo marcial consiste en inhibir la violencia, almacenar las armas, preservar lo grande, fijar los méritos, pacificar el pueblo, unificar las masas y generar abundancia de recursos. Ésas son las razones por la que los descendientes no debieran olvidarme [...] Lo marcial consiste en esas siete virtudes y yo no dispongo de ni una sola de ellas. Entonces, ¿qué puedo transmitir a mis descendientes? [...] De ningún modo se puede llamar marcial a lo que yo he logrado”.²²

El fragmento se cierra con una sentencia radical en la que el príncipe de Chu niega que sus acciones guerreras merezcan

²² Yang Bojun, *Chunqiu Zuo zhuan zhu*, Duque Xuan 宣公, año 12, pp. 744-746. La traducción de este pasaje (en especial las siete virtudes asociadas a lo militar) no resulta simple y sus interpretaciones son múltiples. En ese sentido, es posible comparar por ejemplo las traducciones propuestas por James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 5, Taipei, SMC Publishing, 1991, p. 3230; y por Frank A. Kierman, en el volumen colectivo *Chinese Ways in Warfare*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, p. 46.

con justicia y propiedad el apelativo de marciales (*wu*). Tratándose de una decisiva victoria sobre un enemigo de fuerza considerable como el país de Jin, ¿a qué se debe ese rechazo frontal? ¿Qué clase de acción pretende censurar el príncipe? Al parecer, el éxito militar que hizo que su ministro insistiera en garantizarle el honor del recuerdo en la memoria de sus descendientes se logró en realidad tras un sanguinario y prolongado enfrentamiento que produjo terribles consecuencias económicas al tiempo que numerosas víctimas en ambos bandos. El discurso del príncipe de Chu debe situarse, pues, en el contexto de esa experiencia bélica traumática. Enfrentado al horror de la guerra, a los excesos de la violencia, el soberano de Chu pretende invocar un concepto de lo militar sometido a códigos de naturaleza moral que limiten parcialmente los efectos y el alcance de su uso desenfrenado; de hecho, ninguna de las seis virtudes con las que el príncipe de Chu pretende glosar el término *wu* responde en realidad a esa naturaleza violenta que atestiguan las inscripciones oraculares: todas ellas comparten rasgos desprovistos de cualquier referencia al uso de la coerción o la coacción, limitándose a establecer pautas de comportamiento y proyectos que apenas pueden distinguirse de los tradicionalmente adscritos a la esfera civil. En el mismo sentido, un pasaje perteneciente al *Guoyu* contiene unas reflexiones análogas en un contexto que también puede considerarse solidario: tras haber enumerado una larga lista de éxitos militares a cargo del duque Huan de Qi, el texto sostiene que éste “reservó los asuntos militares y puso en práctica métodos civiles, sirviendo a los señores feudales y pagando tributo al Hijo del Cielo”.²³ Parece como si, aterrorizados ante el propio poder devastador inherente a la esfera militar, todas aquellas personas vinculadas directamente al recurso de la fuerza de las armas estuvieran de algún modo obligadas a delimitar (al menos en el plano del discurso) esa violencia y reconducirla hacia formas y prácticas atenuadas por medio de virtudes e instituciones civiles. Así, la arenga del príncipe de Chu respondería más a la voluntad de circunscribir y restringir la potencia destructiva implícita en la noción *wu* que a un intento sincero por preci-

²³ *Guoyu*, capítulo VI, Qi yu 齊語, p. 242.

sar y definir su esencia y sentido originales. En todo caso, estos pasajes nos sirven como pista para rastrear una concepción militar precedente, en la que el campo de lo militar aún no sufre esa voluntad de sometimiento por parte de la esfera civil. Si el fragmento del *Zuozhuan* procura una suerte de redefinición del término *wu* que persigue abortar y conjurar sus efectos descontrolados, el *Yizhoushu* nos proporciona una descripción menos moral, más fiable en la medida en que parece estar despojada de esa cautela recelosa en torno de la violencia: “Lo militar (*wu*) es duro y sólido, genuino y racional. Lo militar es autoritario y fuerte, severo y virtuoso. Lo militar consiste en conquistar y aplacar los excesos y el desorden. Lo militar consiste en castigar al pueblo y conquistar su dominación. Lo militar se encarna en una gran voluntad y en la consecución de muchos objetivos”.²⁴

Al contrario de lo que sucedía con el discurso atribuido al príncipe de Chu y con su tentativa etimológica, el fragmento del *Yizhoushu* que acabamos de reproducir refleja una concepción del término *wu* en la que participan términos vinculados explícitamente a la violencia y la coacción, tales como los castigos (*xing* 刑), la conquista (*ke* 克) y la dominación (*fu* 服), así como otros asociados a prácticas y actitudes beligerantes como, por ejemplo, la autoridad coercitiva (*wei* 威), la dureza (*qiang* 強), o la solidez. Uno de los objetivos prioritarios que se persiguen mediante el recurso a la potencia de lo militar es acabar o neutralizar el desorden (*luan* 亂); en ese sentido, podría parecer que la acción militar, tal y como es concebida en este pasaje, se encuentra de algún modo dirigida hacia fines de orden político y, por tanto, subordinada en última instancia por fines de orden moral. Con todo, a pesar de esa suerte de teleología o vocación ética, lo cierto es que los rasgos que el fragmento del *Yizhoushu* asocia a la esfera de lo militar parecen ajustarse más a lo que podría ser su esencia original que a aquellas consignas restrictivas proclamadas en el *Zuozhuan*. De todas formas, es preciso señalar que la mera presencia de esas dos definiciones contrapuestas refleja la tensión que la noción *wu* alberga en su interior para gran parte de los pensadores de la China

²⁴ *Yizhoushu zuizi suoyin*, capítulo LIV, Shifa jie 讖法解, p. 28.

antigua; tensión que, como veremos a continuación, obligará a éstos a tomar posiciones, en algunos casos irreconciliables, con relación a su comprensión y uso. Si bien la virtud de lo civil (junto con los modelos de acción política que le acompañan) es asumida con naturalidad y espontaneidad por la mayoría de las principales corrientes que recorren el panorama intelectual de los Reinos Combatientes, no ocurre lo mismo con las prácticas y valores vinculados a la esfera militar. Las asociaciones entre el ámbito de las prácticas y valores civiles, por un lado, y la esfera de lo estrictamente militar, por el otro, no son evidentes, y requieren de discursos que justifiquen y definan con precisión tanto el grado como el alcance de esas interrelaciones.

A continuación, repasaré sucintamente la literatura más relevante en torno de esa problemática a partir de un esquema o reparto triple elaborado desde las diferentes posturas que dichos textos presentan y discuten. El primero de ellos corresponde al paradigma confuciano-menciano acuñado y descrito, como ya hemos visto, por Johnston; dicho paradigma parece caracterizarse, idealmente al menos, por una frontal oposición a la autonomía de lo militar y una exaltación permanente de los atributos y valores civiles.

El modelo antagonista

Tal y como hemos podido comprobar más arriba, los estudios y análisis por parte de la sinología contemporánea se inclinan por percibir a la China antigua como una civilización dominada sobre todo por las virtudes de orden civil. Debido, en parte, a la importancia capital de la tradición confuciana (sobre la que se proyectan valores pacifistas o, al menos, contrarios al recurso de la fuerza bruta), los especialistas han desdeñado por lo general el impacto y la trascendencia de la violencia, de lo militar, en la constitución de los fundamentos conceptuales de la literatura filosófica en la China antigua. Así, según estos mismos autores, los pilares centrales de la doctrina confuciana estarían basados en una concepción ética del ser humano que, en principio, excluiría la fuerza de la violencia y, por tanto, los valores tradicionalmente adscritos a la esfera de lo militar.

En ese sentido, se cita a menudo un célebre pasaje de las *Analec-tas*, en el que Confucio anuncia los aspectos de la realidad social circundante que no está dispuesto a tratar por considerarlos, presumiblemente, ajenos a la vocación original de su proyecto filosófico: “El maestro no disertaba acerca de lo extraño, ni de la fuerza, ni del desorden, ni de los espíritus”.²⁵

Este fragmento ha sido analizado y discutido con gran profusión tanto por la tradición exegética china como por los recientes estudios de la sinología, pero casi siempre desde una misma y única perspectiva: se ha tomado este pasaje como uno de los argumentos principales para debatir la postura de Confucio en torno de los fenómenos religiosos, dejando de lado los otros aspectos mencionados igualmente en el texto. Es cierto que los términos *guai* 怪 y *shen* 神 (lo extraño y los espíritus) remiten a aspectos de lo que podríamos considerar como prácticas mágico-religiosas, pero no es menos cierto que los otros dos elementos que componen el conjunto de realidades que quedan fuera del discurso del maestro, *li* 力 (la fuerza bruta) y *luan* 亂 (el desorden), están asociados explícitamente a un exceso descontrolado de energía (*qi* 氣). En ese sentido, las reticencias o el descuido de los expertos respecto de estas cuestiones es, a mi juicio, un hecho representativo de la actitud general que las principales corrientes hermenéuticas han mantenido hasta ahora en relación con el estudio de la violencia o la coerción en la historia de las ideas. En todo caso, el fragmento de las *Analec-tas* parece confirmar el retrato intelectual de Confucio que ha procurado la tradición; al declarar que, entre otros elementos, la fuerza bruta queda fuera de su discurso, es posible entender que el dominio de lo militar, al estar vinculado explícitamente al uso de esa violencia, permanece también al margen de su inteligibilidad o, al menos, más allá del debate alrededor del cual pretende construir su proyecto filosófico-político. Además de ese escueto pasaje, existen otros fragmentos que permiten sostener esa visión con cierta solvencia. Entre ellos, cabe mencionar el siguiente:

Confucio dijo: “El hombre noble se previene contra tres cosas. Durante su juventud, cuando la sangre y la energía vital no se han estabilizado

²⁵ *Lunyu* VII, 20.

aún, se previene contra el sexo. Durante su madurez, cuando la sangre y la energía vital se encuentran en su plenitud, se previene contra las querellas. Y durante su vejez, cuando la sangre y la energía vital declinan, se previene contra la ambición²⁶.

En estas líneas, Confucio parece establecer una clara asociación entre tres inclinaciones que pertenecen al ámbito del deseo, de la concupiscencia, de la faceta más irracional del ser humano: la apetencia sexual, el impulso hacia ciertas formas de violencia y la ambición material. Su modelo de comportamiento ético, encarnado en el ideal del hombre noble (*junzi* 君子), mantiene con esos tres elementos una relación caracterizada por la prudencia y el control. En las diferentes etapas o ritmos vitales que definen su evolución como individuo, el hombre virtuoso debe tomar precauciones contra esas diversas inclinaciones de origen impulsivo; la presencia recurrente del binomio compuesto por la sangre y la energía vital (*xueqi* 血氣), elementos que el ser humano comparte con el resto de las bestias y que conforman su naturaleza primaria, parece indicar que esas tres propensiones poseen un fundamento básico que el hombre noble debe superar mediante un complejo y meticuloso proceso de aprendizaje y cultivo de sí mismo, que le permita acceder al control y subordinación de dichas pasiones ejercido por una conciencia ética superior.²⁷ En la propuesta de Confucio, el ideal de hombre sabio es aquel que ha completado un ciclo educativo-formativo que le permite no tanto eliminar esos componentes impulsivos como evitar que dominen y determinen su acción. En ese sentido, es preciso señalar la im-

²⁶ *Lunyu* XVI. 7.

²⁷ En líneas generales, el binomio *xueqi* designa en la literatura de los Reinos Combatientes el estrato más básico, más elemental, de la vida orgánica. En ese sentido, conviene citar un pasaje del *Guoyu* en el que las poblaciones bárbaras de los Rong 戎 y los Di 狄 son asimiladas a las bestias salvajes debido a que, al igual que éstas, su sangre y energía vital (*xueqi*) no estaban convenientemente reguladas (*bu zhi* 不治): *Guoyu*, capítulo II, *Zhou yu zhong* 周語中, p. 62. El capítulo XV del *Huainanzi*, dedicado a la estrategia militar, sostiene que las bestias compuestas de sangre y energía vital (*xueqi*) juegan o se pelean entre ellas arrastradas por sus humores o pasiones: Zhang Shuangdi 張雙楛, *Huainanzi jiaoyi* 淮南子校譯, Beijing, Beijing Daxue chubanshe, 1989, p. 1541. También uno de los manuscritos descubiertos en el yacimiento arqueológico de Ma-wangdui en 1973 contiene un pasaje en el que se asocia explícitamente el binomio *xueqi* con el odio o la rabia desenfrenada (*nu* 怒): Chen Guying 陳鼓應, *Huangdi sijing jinzhubujinyi* 黃帝四經今註今譯, Wu Zheng 五正, Taipei, Taiwan Shangwu, 1995, p. 295.

portancia del concepto *ke yi* 克己 en las *Analectas*, que podríamos traducir como “dominarse”, “vencerse”, “controlarse”, o incluso “apropiarse de sí”, y que condensa la voluntad por conquistar esa dimensión irracional desde la exigencia moral adquirida a lo largo de un exigente proceso pedagógico.²⁸ Así, el aparente rechazo de la violencia por parte de Confucio debe ser interpretado desde esa vocación por reubicar esas pulsiones en una conciencia forjada y disciplinada moralmente. Si la inclinación incontrolada hacia el deseo carnal se expresa cuando esa naturaleza básica, compuesta por la sangre y la energía vital, no ha sido aún fijada o estabilizada, y la tendencia hacia la posesión de bienes se manifiesta cuando ésta se encuentra ya en declive, el impulso hacia la violencia es el resultado de un estado de plenitud o incluso de un desbordamiento de esa naturaleza elemental. El hombre noble se mantiene a distancia de esa falta de control sobre sí y se previene contra sus perniciosos efectos.

La superioridad de la conciencia ética, de las virtudes morales, sobre ese fondo de pasiones irracionales se traduce también en las preferencias que atañen al gobierno de los hombres. Si en el plano individual Confucio apuesta por la sublimación y el dominio de los impulsos violentos, en el plano colectivo se inclina por los aspectos políticos y administrativos directamente asociados a esa vertiente moral. En otro célebre pasaje de las *Analectas*, Confucio se ve obligado a escoger un orden de preferencia entre diversos elementos capitales para la vida en sociedad.

Zi Gong preguntó sobre la administración política y el maestro respondió: “Ésta debe garantizar la suficiencia de alimentos, la suficiencia de fuerzas militares y asegurar la confianza del pueblo”. Zi Gong dijo: “Si

²⁸ Véase, por ejemplo, *Lunyu* XII. 2. Por otro lado, Tu Wei-ming asocia dicho término a otra expresión vinculada explícitamente con el cultivo de sí mismo: “The concept of *ke yi* may be rendered as ‘to conquer oneself’, but the special connotation in English is quite misleading. The Confucian idea does not mean that one should engage in a bitter struggle with one’s own corporeal desires. It suggests instead that one should fulfill them in an ethical context. The concept of *ke yi* is in fact closely linked to the concept of self-cultivation (*xiu shen* 修身). Indeed, they are practically identical”. (Tu Wei-ming, *Humanity as Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979, p. 6.)

fuera necesario prescindir de uno de esos tres elementos, ¿cuál eliminaría primero?” El maestro respondió: “Prescindiría de las fuerzas militares.” Zi Gong prosiguió: “Y si fuera necesario prescindir de uno de esos dos elementos restantes, ¿cuál rechazaría antes?” Y el maestro respondió: “Prescindiría de los alimentos. Desde la antigüedad siempre ha habido muerte, pero un pueblo sin confianza no se sostiene”.²⁹

El interrogante abierto inicialmente por Zi Gong a propósito de la política, es decir, acerca de los fundamentos mismos de la vida en común, se encuentra como respuesta con una descripción tácita de los elementos básicos que esa actividad administrativa debe garantizar y mantener: la manutención y la supervivencia de la población (ámbito económico), su defensa y protección (esfera militar), y su cohesión o unidad (aspecto moral). A continuación, el discípulo plantea a su maestro una nueva pregunta; admitidos esos tres elementos necesarios para el funcionamiento óptimo de la sociedad, Zi Gong le propone a Confucio el reto de eliminar uno de ellos. Éste no lo duda y prescinde de las armas, de la fuerza de los ejércitos. Tras la primera selección, Zi Gong vuelve a exigirle un nuevo descarte y Confucio decide relegar la subsistencia a favor de la confianza o credibilidad del pueblo, es decir, a favor de un valor ético. A la luz de este pasaje, quedan claras las predilecciones de Confucio. Su programa filosófico y político está coronado por las virtudes morales, mientras que el uso de las armas, el ámbito militar, ocupa el último lugar en sus preferencias. No es que Confucio desestime la utilidad de las fuerzas armadas, pero considera que en la escala de valores que debe imperar en una sociedad ideal, éstas se encuentran subordinadas a otras necesidades, entre las que destacan aquellas referidas a la naturaleza moral de sus habitantes. El sometimiento de la violencia, en cualquiera de sus formas, por parte de esa conciencia ética a la hora de poner orden y garantizar el buen funcionamiento de la sociedad, queda patente de nuevo en este otro fragmento:

Zilu dijo: “El duque Huan asesinó al hijo del duque, Jiu, y Zhao Hu se suicidó pero Guan Zhong no acabó con su propia vida. A mi juicio, este último no alcanzó la virtud del humanitarismo”. El maestro res-

²⁹ *Lunyu* XII. 7.

pondió: “Si el duque Huan reunió a todos los señores feudales sin emplear ni armas ni carros de combate fue gracias al ímpetu de Guan Zhong. ¡Qué mejor muestra de humanitarismo! ¡Qué mejor muestra de humanitarismo!”³⁰

Se trata de una discusión en torno de la noción de humanitarismo (*ren* 仁) entre Zilu, uno de los discípulos con mayor presencia en las *Analectas*, y el propio Confucio. Como en muchas otras ocasiones, el texto atribuido a Confucio y a sus discípulos propone más una ilustración de ese concepto ético a través de un hecho histórico concreto que una definición abstracta. En este caso, el debate se centra alrededor de Guan Zhong 管仲, importante y polémica figura intelectual y política de la antigüedad china. Zilu inicia el diálogo citando la usurpación fraudulenta del poder por el duque Huan (r. 685-643 a. C.), que asesinó a su propio hermano mayor, hijo también del duque Xi y a quien correspondía ocupar legítimamente la posición de su padre para ascender al trono.³¹ En respuesta al crimen, Zhao Hu, antiguo consejero político de Jiu, decide acabar con su propia vida como señal de protesta y para evitar también cualquier tipo de colaboración con el hermano usurpador, demostrando así su doble lealtad al auténtico monarca y a los principios morales que deben regir las reglas de sucesión de

³⁰ *Lunyu* XIV. 17.

³¹ De acuerdo con el relato histórico procurado por Sima Qian, Guan Zhong nació en el distrito Yingshang 穎上, entonces controlado administrativamente por el país de Chu 楚, y falleció de muerte natural el año 645 a. C. (*Shiji*, capítulo LXII, p. 2131). De origen humilde, parece que se dedicó al comercio antes de prestar sus servicios al Duque Xi 僖公 (730-698 a. C.) de Qi 齊. Después se convirtió en tutor de Jiu 糾, uno de los hijos menores del Duque Xi. En el año 686 estalló una guerra civil y el sucesor natural del Duque Xi, el Duque Xiang 襄公, fue asesinado. Jiu, junto con Guan Zhong y el apoyo del país de Lu 魯 trataron de obtener el trono del reino pero tras una batalla lo perdieron a manos del duque Huan, hermano menor de Jiu. A pesar de que Guan Zhong luchó contra él, el duque Huan lo nombró primer ministro a la postre. El relato más detallado de estos sucesos lo hallamos en el grupo de textos adscritos al propio Guan Zhong, cuya redacción es, sin embargo, posterior. Según se nos cuenta en ese texto, cuando el duque Huan regresó a Qi desde Ju, ordenó que Bao Shuya 鮑叔牙 o Baoshu 鮑叔 (antiguo y estrecho colaborador del propio Guan Zhong) fuera nombrado primer ministro, pero éste se excusó alegando que, debido a sus excelentes cualidades y conocimientos, el puesto debía ser para Guan Zhong. Entonces, el duque Huan le recordó a Bao Shuya que este último había llegado a disparar su arco contra él y que estuvo a punto de morir por su culpa. A pesar de ello, Bao Shuya logró convencerle de que lo nombrara primer ministro: Dai Wang, *Guanzi jiaozheng*, edición zzjc, capítulo VIII.20, Xiao Kuang 小匡, pp. 121-122.

un país virtuoso. Al contrario, otro de sus principales ministros, Guan Zhong, lejos de cometer suicidio acaba ofreciendo sus servicios al nuevo soberano. Esta actitud es criticada sin contemplaciones por Zilu, quien le niega a Guan Zhong la obtención de esa calidad moral superior encarnada por el principio del humanitarismo. A pesar de que, al menos en apariencia, la vehemente condena moral de Zilu parece no ofrecer ninguna duda, la respuesta de Confucio matiza el juicio histórico sobre Guan Zhong y hasta acaba por exaltar su calidad y disposición moral.³² Y es que el veredicto de Zilu no parece tener en cuenta el hecho de que, como acabamos de referir en la nota anterior, Guan Zhong defendió con sus propias manos la causa de su protegido Jiu hasta el punto de herir al propio duque Huan, lo cual le confiere un sentido de la honestidad y del deber ejemplar. Pero el argumento principal de Confucio consiste, a mi juicio, en reivindicar la figura de Guan Zhong por medio de su acción política. Confucio exalta la labor de Guan Zhong, a la que curiosamente caracteriza mediante el término *li* 力, que por lo general sirve para denotar la fuerza, que permitió al duque Huan reunir y pacificar al resto de los señores feudales sin la necesidad de emplear los ejércitos. En opinión de Confucio, la acción de Guan Zhong constituye un ejemplo paradigmático del humanitarismo pregonado por su doctrina en la medida en que logra obtener un orden político pacífico sin emplear la violencia. En definitiva, a pesar de que a primera vista la actitud de Guan Zhong pudiera ser moralmente criticada, lo cierto es que su acción administrativa posterior colma las aspiraciones del proyecto confuciano al conseguir subordinar la violencia de las fuerzas armadas en la resolución de un conflicto político.

En líneas generales, la obra de Mengzi sigue también las pautas marcadas por Confucio sobre el uso y la posición de la violencia de las armas en su sistema filosófico. En opinión de Mengzi, la seguridad externa de un país depende sobre todo de la habilidad de su soberano y de los ministros que componen el

³² No debe extrañarnos demasiado la vehemencia de Zilu y la respuesta de Confucio. Zilu no es, desde luego, el discípulo más sutil y refinado del maestro. En ese mismo texto, Confucio lo describe en estos términos junto con otros de sus alumnos: "Zigao era estúpido; Zeng, espeso; Zhuansun, parcial; y Zilu, rudo". (*Lunyu*, XI. 18).

cuerpo administrativo del Estado, para garantizar y satisfacer las necesidades materiales y morales de sus súbditos mediante el perfeccionamiento de su virtud. De esta manera, el pueblo se mostraría pacífico, obediente y satisfecho mientras que los enemigos potenciales se someterían a su superioridad con el propósito de compartir las excelencias de su proyecto. Idealmente al menos, la educación moral sería suficiente para doblegar y transformar a las potencias enemigas (tanto chinas como bárbaras) en leales aliados. Esa indiscutible superioridad de la calidad moral de un país sobre todos los dispositivos de orden estratégico o militar es expresada de manera rotunda en el siguiente pasaje:

Mengzi dijo: “[En cuanto a la defensa de un Estado] el momento oportuno vale menos que las ventajas del terreno; y las ventajas del terreno valen menos que la armonía entre los hombres. Supongamos una ciudad protegida por una muralla interna de tres millas de extensión y por una externa de siete millas. La ciudad es atacada pero no derrotada. Si ha sido atacada es necesariamente porque el momento oportuno así lo indicaba pero, si no ha sido derrotada, es porque el momento oportuno vale menos que las ventajas del terreno. Supongamos ahora una ciudad que dispone de murallas altas y de fosas profundas, que cuenta con soldados de afiladas espadas y sólidas corazas, y que posee enormes provisiones de grano. Sin embargo [al ser atacada] es abandonada. Ello es debido a que las ventajas del terreno no valen tanto como la armonía entre los hombres. Por eso se dice: ‘No son las fronteras bien delimitadas y defendidas las que guarecen y mantienen a los hombres, ni las montañas y los ríos quienes defienden el país, ni las espadas afiladas y las corazas resistentes quienes benefician al pueblo’.”³³

En una época marcada profundamente por la expansión económica y por las continuas invasiones y anexiones militares, la inquietud principal de los dirigentes políticos consiste en hallar fórmulas administrativas que les permitan garantizar su autonomía y, en el caso de ser una potencia, aumentar sus dominios e influencia con la mayor eficacia y el menor coste posible. En este caso, Mengzi discute acerca de cuáles son los mejores métodos para preservar un país de la amenaza de una invasión militar. Y, por tanto, en principio al menos, su inter-

³³ Jiao Xun 焦循, *Mengzi zhengyi* 孟子正義, edición zjzc, capítulo IV.2, pp. 148-150.

vención debería centrarse en cuestiones de orden táctico, estratégico e incluso logístico. Sin embargo, aunque la argumentación menciana parece continuar ese modelo al citar las ventajas del momento y el terreno (nociones de marcado carácter estratégico o militar), su discurso acaba deslizándose hábilmente hacia la esfera de la ética para convencer al soberano de que el único y mejor modo de certificar la fortaleza interna de un país consiste en establecer sólidamente los pilares morales de la población. La clave de su razonamiento se basa en la superioridad incontestable de la cohesión social, expresada mediante la noción de armonía *he* 和, sobre los elementos tanto puramente tácticos (la elección del momento oportuno) como estratégicos (los beneficios de una topografía favorable o incluso de mecanismos de defensa óptimos). A pesar de que en efecto el razonamiento de Mengzi parece situarse decididamente en un plano ético y hasta antibelicista, lo cierto es que muchos pensadores asociados a la estrategia militar e incluso a las teorías totalitarias de la política comparten esa visión. En este sentido, el pensador legista y reformador Shang Yang afirma en un capítulo dedicado al arte de la guerra: “Por lo general, el arte de la guerra depende fundamentalmente del éxito político. Solamente gracias a dicho éxito en la administración se logra poner fin a los conflictos sociales. Así [una vez ha sido lograda la paz social] desaparecen los intereses particulares y, de este modo, el pueblo se consagra enteramente a los intereses de sus superiores”.³⁴ En el mismo sentido, resulta conveniente citar también un pasaje del *Xunzi* en donde se pone de manifiesto la estrecha relación entre el imperativo político de unificación de las masas y su utilidad desde una perspectiva estrictamente militar:

³⁴ Jiang Lihong 蔣禮鴻, *Shang jun shu zhuizhi* 商君書雜指, capítulo X, Zhan Fa 戰法, p. 68. En otro texto militar de la época, el *Wuzi*, la cohesión y la armonía social vuelven a ser fundamentales a la hora de lograr la victoria en el campo de batalla: “Sin cohesión en el Estado, no es posible desplegar el ejército; sin cohesión en el ejército, no es posible maniobrar las formaciones; sin cohesión en las formaciones, no es posible avanzar en el combate; y sin cohesión durante el combate, no es posible hacerse con la victoria. Por esta razón, el soberano que posee la virtud (*dao*) y que pretende servirse del pueblo, debe antes imponer la cohesión y, sólo entonces, embarcarse en grandes proyectos”. (*Wuzi*, ZZJC, capítulo I, Tu Guo 圖國, p. 1.)

Por lo que he oído a propósito del método (*dao*) de los antiguos, en líneas generales, el fundamento del uso de las tropas y de la ofensiva militar reside en la unificación del pueblo. Si el arco y la flecha no se encuentran perfectamente alineados, incluso Yi será incapaz de acertar en el blanco; si los seis caballos no están perfectamente alineados, incluso Zao Fu será incapaz de ir muy lejos; del mismo modo, si los mandatarios y el pueblo no son tan próximos entre sí como los miembros de una familia, ni siquiera los reyes Tang y Wu podrán hacerse con la victoria. Por tanto, quien es competente en la unificación del pueblo también lo es en el uso de las armas.³⁵

La coincidencia entre esos textos y las tesis de un moralista como Mengzi no deja de ser, cuando menos, llamativa. A pesar de esa proximidad, la diferencia principal entre esas dos posturas pudiera consistir en que mientras que para Mengzi la cohesión y las medidas de orden moral constituyen el único y solo fundamento de la hegemonía, la prosperidad y la paz de un país, los otros autores consideran la necesidad de servirse además de otros medios explícitamente coercitivos o violentos para obtener la victoria. En todo caso, persiste en el discurso menciano cierta ambivalencia e incluso cierto grado de ambigüedad pues, a la hora de persuadir a los mandatarios políticos, Mengzi no sólo utiliza argumentos comunes a pensadores y corrientes intelectuales autoritarias sino que, por si fuera poco, menciona repetidamente el término *li* 利 (ventaja, beneficio, provecho personal) cuando él mismo había criticado con firmeza al propio rey Hui de Liang por esa misma causa: en su opinión, un gobierno preocupado únicamente por el beneficio conduce necesariamente al desastre, mientras que la mera eficacia del humanitarismo y de la justicia bastan para gobernar óptimamente un país y garantizar su hegemonía.³⁶ En una época determinada por la búsqueda permanente del beneficio, la conquista y la anexión militar, Mengzi se ve obli-

³⁵ Wang Xianqian 王先謙, *Xunzi jijie* 荀子集解, edición ZZJC, capítulo XV, Yi Bing 議兵, p. 176. Es preciso señalar que el propio Sunzi, en su célebre tratado militar, considera también que esa armonía entre superiores e inferiores, expresada mediante el término *dao*, representa uno de los pilares básicos de la victoria y de la hegemonía política y militar sobre el adversario. (Yang Bing'an 楊兵安, *Shiyi jiazhu Sunzi jiaoli* 十一家注孫子校理, capítulo I, Ji 計, Zhonghua shuju, 1999, p. 3.)

³⁶ Jiao Xun, *Mengzi zhengyi*, capítulo 1.1, Liang Hui wang shang 梁惠王上, pp. 21-22.

gado a demostrar la utilidad y la superioridad de esas recetas administrativas de vocación moral en el plano de la eficacia; para ello, recurre a esos argumentos ambiguos o, al menos, ambivalentes. A pesar de todo, el pensamiento menciano parece subordinar de nuevo los aspectos económicos o militares a los elementos de orden moral en la resolución de cualquier conflicto tanto interno como externo, aunque como acabamos de ver muestra una actitud más realista que la que presidía el programa confuciano. En esa misma línea argumental, resulta pertinente citar uno de los diálogos correspondiente al célebre encuentro entre Mengzi y el rey Hui del país de Jin:

El rey Hui de Liang exclamó: “Como ya sabéis, en el pasado, el país de Jin era el más poderoso de todo el imperio. Ahora que su poder ha declinado, ha sido derrotado por el país de Qi en el este y además mi primogénito perdió la vida [en esa batalla]. En el oeste, se ha visto obligado a ceder un terreno de setecientas millas al país de Qin. En el centro, ha sufrido las incursiones del país de Chu. Represento una figura vergonzosa para mis descendientes. En nombre de mis ancestros, he decidido lavar esas ofensas. ¿Cómo podré conseguirlo?” Mengzi le respondió: “Con un terreno de cien millas cuadradas ya es posible alcanzar la hegemonía. Señor, si gobernáis vuestro pueblo mediante la política del humanitarismo disminuirán las penas corporales; si reducís las cargas fiscales, los campesinos horadarán la tierra profundamente y la limpiarán de malas hierbas. Los jóvenes, durante sus días de descanso, aprenderán a amar a sus progenitores, a respetar a quienes están por encima de ellos en edad, a mostrarse dignos de confianza y a hablar con sinceridad. Así, en el seno de la familia, ayudarán a sus padres y servirán a sus hermanos mayores; y, en cuanto a los asuntos mayores, podrá enviarlos a combatir las afiladas espadas y las duras corazas de Chu y de Qin con la sola ayuda de unos bastones. Pues, los sujetos de esos países no disponen de tiempo para trabajar la tierra o para limpiarla de malas hierbas y, así, poder mantener a sus padres. Éstos pasan frío y hambre. Los hermanos, la mujer y los niños se separan y dispersan. Esos gobernantes arruinan el pueblo. Si los atacáis, ¿quién combatirá a su favor? Por eso se dice: ‘Quien es humanitario carece de adversario’. Se lo ruego, mi rey, no lo dude”.³⁷

Como en el fragmento anterior, el contexto en el que se sitúa este diálogo revela las verdaderas inquietudes de los dirigentes políticos del periodo de los Reinos Combatientes. El

³⁷ *Ibid.*, pp. 38-41.

rey Hui expresa su desolación ante la decadencia en la que se encuentra su reino y contrasta la situación presente con un pasado glorioso de hegemonía política, económica y militar que pretende restaurar gracias a la aplicación de los consejos proporcionados por Mengzi. La voluntad del soberano se centra, pues, en vengar las ofensas sufridas recientemente de los países vecinos y, al mismo tiempo, en volver a gobernar un país próspero e influyente. Ante esos requerimientos, la respuesta de Mengzi pretende mantenerse fiel a sus convicciones morales y procurar al mismo tiempo un modelo administrativo que garantice el éxito y la eficacia del país. En ese sentido, Mengzi considera que si el soberano es un adepto de la virtud y el humanitarismo será capaz también de unificar el imperio, obtener la paz, imponer orden en la sociedad y ser invencible en la medida en que, como consecuencia de esas disposiciones políticas, carecerá de adversarios. Tal y como señala Chen Daqi 陳大齊, la expresión “sin adversario” (*wu di* 無敵) puede significar que dicho soberano tanto carece efectivamente de enemigos como que no tiene ya contrincantes capaces de oponerse o hacer frente a su voluntad.³⁸ Mengzi cree que, al ganarse la confianza y la adhesión del pueblo mediante las acciones y la calidad moral de su persona, el soberano virtuoso carece de enemigos en el sentido de que no encuentra ya oposición o resistencia hostil alguna pues, de acuerdo con lo que hemos visto en el párrafo anterior, nadie puede imponerse por la fuerza a un pueblo armonizado y en perfecta concordia con sus superiores. En su intento por convencer a los dirigentes políticos de la época de poner en práctica un gobierno benevolente y moral, Mengzi recurre a menudo a la idea según la cual esa misma virtud moral acarrea la desaparición de los enemigos y, por tanto, procura la hegemonía total incluso desde una perspectiva estratégica o militar. Ante un pueblo unificado alrededor de un soberano virtuoso y justo, nada pueden hacer ya los ejércitos más poderosos ni las tropas más aguerridas. Tal y como se refleja en su crítica a las medidas administrativas imperantes en las dos potencias rivales de Jin, los países de Qin y de Chu, en opinión

³⁸ Chen Daqi 陳大齊, *Mengzi dai jie lu* 孟子待解錄, Taipei, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1981, pp. 129-135.

de Mengzi, si el soberano trata con dureza al pueblo, éste responderá con una actitud hostil y lo considerará su adversario.³⁹ La calidad humana del soberano se traduce en prácticas concretas, tales como una imposición fiscal proporcionada, que a su vez procuran un bienestar moral a la población y, por extensión, confieren al país una fortaleza inquebrantable. Por tanto, podemos concluir afirmando que, al igual que su maestro Confucio, Mengzi considera que aquellas virtudes asociadas a los aspectos morales del individuo y de la sociedad prevalecen sobre los métodos agresivos a la hora de establecer la paz y el orden social; la supremacía política y económica de un país depende en realidad del grado de cohesión que impere en el interior del Estado y, en última instancia, de los atributos y cualidades morales de su soberano.⁴⁰

La actitud general del confucianismo ortodoxo no consiste en rechazar frontalmente el recurso a métodos coercitivos o violentos, sino en someterlos a una conciencia ética superior. La fuerza de las armas representa el último recurso para imponer el orden o recuperar la paz. El texto de la dinastía Han conocido como *Shuo yuan* 說苑, cuyo contenido ideológico se encuentra en gran medida vinculado al confucianismo, nos proporciona un ejemplo de esa actitud cuando sostiene: “El gobierno del sabio sobre el mundo concede prioridad a la virtud civil y coloca después la fuerza de lo marcial. En términos generales, el recurso a lo marcial se limita para quienes no se someten. Cuando la transformación mediante lo civil no funciona, se infligen los castigos”.⁴¹ Aunque se mantiene un aparente antagonismo entre las virtudes civiles y los elementos marciales, ni siquiera el confucianismo más ortodoxo puede permitirse desdeñar y abandonar totalmente el recurso a la fuerza física. Así, nuevamente en un escrito compilado duran-

³⁹ Véanse los análisis de Chen Daqi, *Mengzi dai jie lu*, pp. 190-191.

⁴⁰ Un pasaje del *Hanshu* 漢書 incide en el mismo sentido al subordinar la eficacia de lo militar a un desarrollo anterior de las virtudes civiles: “Así, si lo que se añade mediante lo civil es profundo, entonces lo que se domina mediante lo militar es grande”. (*Hanshu*, capítulo XXIII, Xing Fa Zhi, Beijing, Zhonghua shuju, 1954, p. 1091.)

⁴¹ Chen Yiyu 陳貽鈺, *Shuo yuan jin zhu jinyi* 說苑今註今譯, capítulo XV, Taibei, Sanmin shuju, 1977, p. 515. De hecho, el propio Confucio considera que la guerra (*zhan* 戰) es, junto con la purificación ritual y la enfermedad, uno de los aspectos de la vida que más atención requiere: *Lunyu* VII. 12.

te la dinastía Han y conocido como *Da Dai Liji* 大戴禮記, hallamos un pasaje que trata sobre el surgimiento de la violencia y la invención de las armas, y que sorprendentemente nos muestra un Confucio cuya disposición hacia el uso de la violencia es bien distinta de aquella que la tradición posterior ha querido imponernos tenazmente: “El duque preguntó: ‘¿El uso de las armas procede del infortunio?’ A lo que el maestro respondió: ‘¿Cómo podría proceder del infortunio?’ Los sabios utilizaron las armas para prohibir la crueldad y para poner fin a la opresión en todo el mundo”.⁴²

En otro fragmento perteneciente a un texto Han y conocido como *Kongzi jiayu* 孔子家語 o *Los discursos de la escuela de Confucio*, un discípulo de Confucio, Ran You 冉有, se dispone a prestar sus servicios al poderoso linaje Ji 季 en el país de Lu, y tiene la ocasión de demostrar su pericia y sus conocimientos en el ámbito de la estrategia militar. Su superior, Jisun, sorprendido por el hecho de que un discípulo directo de Confucio hubiera estudiado y desarrollado esa clase de habilidades, le preguntó: “¿Cómo es que has estudiado estrategia militar siendo un seguidor de Confucio?” Y Ran You le contestó: “Precisamente lo aprendí de Confucio. Confucio es un gran sabio y, como tal, nada queda fuera del alcance de su discernimiento. En su práctica, lo civil y lo militar se mantienen juntos, unidos y compenetrados”.⁴³ La pregunta de Jisun evidencia el hecho de que ya durante la dinastía Han el pensamiento confuciano era concebido por algunos como una corriente insensible además de contraria a los valores asociados a lo militar. No obstante, la respuesta de Ran You corrige esa opinión errónea a la vez que apunta hacia una connivencia casi natural entre los elementos civiles y militares que la tradición posterior no siempre ha sabido o querido percibir. Un diálogo protagonizado por Li Ju 黎鉅 (ministro del país de

⁴² Wang Pinzhen 王聘珍, *Da Dai Liji* 大戴禮記, capítulo Yongbing 用兵, Beijing, Zhonghua shuju, 1998, p. 209.

⁴³ D. C. Lau, *Kongzi jiayu zhuizhi suoyin* 孔子家語字索引, capítulo XLI, Zheng Lun Jie 正論解, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong & The Commercial Press, 1992, pp. 74-75. Esta misma anécdota, con algunas variantes, aparece también recogida en las *Memorias históricas* de Sima Qian: *Shiji*, capítulo XLVII, Kongzi shijia 孔子世家, Beijing, Zhonghua shuju, 1956, p. 1934.

Qi), el duque Jing 景公 de ese mismo país, el duque Ding 定公 (monarca del país de Lu) y el propio Confucio, recogido en varias fuentes textuales, proyecta una imagen radicalmente distinta a aquella que la tradición posterior ha querido proyectar sobre la actitud de Confucio respecto de la dialéctica entre la esfera civil y el ámbito de lo militar. Debido a la extensión del fragmento, me contentaré con citar en este caso el inicio del diálogo, donde se recoge la sorprendente intervención de Confucio:

Durante el verano, Li Ju, ministro de Qi, dijo al duque Jing: “Si el país de Lu emplea a Kong Qiu [Confucio], su poder amenazará a Qi”. Por tanto, enviaron un emisario para anunciar al país de Lu que habría una asamblea para la paz, y se reunieron en Jiagu. Cuando el duque Ding estaba dispuesto a partir, Confucio, en su rol de asistente del duque para el evento, dijo: “He oído que en los asuntos civiles uno debe cultivar los aspectos militares y que en los asuntos militares uno debe cultivar los aspectos civiles. En la antigüedad, cuando los señores feudales abandonaban sus fronteras, se hacían acompañar siempre por una camarilla de oficiales. Le ruego, pues, que lleve consigo a los mariscales de la derecha y de la izquierda”.⁴⁴

Quizá debido a la coyuntura intelectual y política de la dinastía Han, cuando se busca dotar de legitimidad permanente a las instituciones administrativas del imperio, la imagen del Confucio pacífico adquiere una nueva coloración que admite, sin tensiones ni conflictos aparentes, una dimensión de vocación bélica que no se reconoce con tanta facilidad en la literatura anterior y que las descripciones posteriores del maestro quisieron soslayar.

El modelo complementario

La connivencia natural entre la esfera de lo civil y el ámbito de lo militar a la que apuntan las palabras de Ran You y el parlamento atribuido al propio Confucio constituye, precisamente, uno de los ideales perseguidos por una parte de la literatura filosófica de los Reinos Combatientes. En líneas generales, el pensa-

⁴⁴ Sima Qian, *Shiji*, capítulo XLVII, pp. 1915.

miento chino es poco proclive a establecer dualismos antagónicos entre sus categorías principales y, como acabamos de ver, incluso en las propuestas éticas más exigentes, como las de Confucio o Mengzi, seguimos hallando una actitud más bien tolerante frente al recurso de la violencia siempre que ésta responda a un razonamiento ético previo. No se trata, pues, de rechazar o eliminar la violencia sino de integrarla en una conciencia moral superior que guíe y dirija con prudencia y justicia esas acciones coercitivas de urgencia. No obstante, a partir de esta actitud fueron surgiendo otros marcos teóricos que, aunque en esencia mantenían esas diferencias entre lo civil y lo militar, propugnaban una suerte de complementariedad como modelo dialéctico ideal. Desde unas posiciones éticas menos exigentes y unas convicciones políticas más autoritarias, esos textos llegan a sostener un equilibrio perfecto, una paridad absoluta, entre esos dos principios generales de acción. La complementariedad entre lo civil y lo militar responde, pues, a concepciones filosóficas más realistas para las que esos dos polos de la acción política son equivalentes y, además, naturales. En efecto, la literatura asociada a este modelo dialéctico insiste en presentar esas dos esferas diferenciadas en cuanto procesos perfectamente naturales, con el propósito de legitimar sus recetas administrativas. A continuación, citaré uno de los fragmentos más representativos de esa tendencia naturalista perteneciente a uno de los manuscritos hallados en el yacimiento arqueológico de Mawangdui 馬王堆: “La naturaleza posee estaciones de vida y de muerte; el Estado posee políticas de vida y de muerte. Al adaptarse a la estación de la vida para alimentar la vida se denomina ‘lo civil’; al adaptarse a la estación de la muerte para administrar la muerte se denomina ‘lo militar’. Cuando lo civil y lo militar caminan juntos, todo el mundo los sigue”.⁴⁵

⁴⁵ Chen Guying, *Huangdi sijing jinzhu jinyi*, Jun Zheng 君正, p. 117. Los manuscritos recuperados del yacimiento arqueológico de Mawangdui y agrupados en cuatro libros titulados “Jingfa 經法”, “Shi da jing 十大經”, “Cheng 稱”, y “Dao yuan 道原”, fueron clasificados bajo el título genérico de *Los cuatro clásicos del Emperador Amarillo 黃帝四經*, por Tang Lan 唐蘭 en su artículo “*Huangdi sijing chutan 黃帝四經初探*”, *Wenwu 文物*, 10, 1974, pp. 48-52. Las razones por las que Tang Lan se decantó por ese título son principalmente dos: en primer lugar, el *Hanshu 漢書* atribuye al Emperador Amarillo esa obra compuesta en cuatro *pian* 篇 o libros (*Hanshu*, capítulo XXX, p. 1730) y, en segundo lugar, el *Suishu 歲書*, al hablar de las obras taoístas más profun-

Mediante una clara construcción sintáctica en paralelo, este pasaje expresa la voluntad por asimilar las medidas administrativas o recetas políticas de un Estado (*guo* 國) a los ritmos del Cielo o a las estaciones (*shi* 時) de la naturaleza. Tal y como ha demostrado el sinólogo francés Marcel Granet, la importancia de los ciclos estacionales es capital para la civilización china, preponderantemente agrícola; su interacción rítmica permite, gracias a la sucesión de periodos fríos y cálidos, la renovación del mundo vegetal y, por extensión, garantiza también la subsistencia de la propia vida.⁴⁶ Así, del mismo modo en que la naturaleza posee un ritmo interno que se desdobra en tiempos de generación (asociados a la vida) y tiempos de declive o hibernación (adscritos a la muerte), también el Estado se desdobra en prácticas políticas de vida y muerte. Éstas se dividen a su vez en dos grandes grupos: aquellas que sirven para nutrir o potenciar la vida quedan asociadas al término *wen*, vinculadas a la esfera de lo civil; mientras que aquellas que sirven para administrar la muerte son asimiladas al campo de lo militar, a la noción de *wu*. Tras esa descripción paralela, el texto propugna que esos dos principios marchen unidos y se practiquen conjuntamente. Otro de los manuscritos que componen el conjunto de escritos asociados al Emperador Amarillo de Mawangdui afirma en ese mismo sentido:

El curso del Cielo y de la Tierra consiste en comenzar con lo civil y finalizar con lo marcial. Las cuatro estaciones poseen medidas y ése es el principio ordenador del Cielo y la Tierra. El Sol, la Luna, y los astros tienen sus periodos y ése es el hilo conductor del Cielo y la Tierra. Tres estaciones completan y consuman, una de ellas castiga y aniquila; en eso consiste el curso del Cielo y la Tierra.⁴⁷

das de la dinastía Han, menciona también una titulada *Huangdi* y compuesta por cuatro *pian* junto con una versión del *Laozi* en dos *pian* (*Suishu*, capítulo XXXV, Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 1093). A pesar de que algunos expertos, como Li Xueqin 李學勤, hayan criticado esa opción y hayan propuesto otros títulos, en mi exposición doy por buena la hipótesis de Tang Lan adoptada también por el propio Chen Guying y por otros expertos como Yu Mingguang 余明光 (*Huangdi sijing jinzhu jinyi* 黃帝四經今注今譯, Changsha, Yuelu shushe, 1993, p. 5).

⁴⁶ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, 1999, pp. 77-99. En ese mismo sentido, véase también el ensayo de F. Jullien, *Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre*, París, Grasset, 2001, pp. 35-66.

⁴⁷ Chen Guying, *Huangdi sijing jinzhu jinyi*, Lun yue 論約, p. 222.

El principio ordenador del Cielo y la Tierra, las dos instancias básicas que conforman y definen los límites del mundo, se reparte en cuatro estaciones que, en una sucesión permanente, comienzan con la virtud de lo civil y concluyen con la autoridad de lo militar. Este fragmento representa una suerte de continuación del pasaje anterior y sugiere cierto ritmo o lógica interna en el despliegue de las estaciones y, por tanto, en la aplicación de las virtudes civiles y la autoridad militar. A pesar de que lo civil y lo militar se sitúan en un mismo plano, su presencia no es simétrica pues, tal y como ocurre con las cuatro estaciones que conforman el ciclo anual, tres de ellas permanecen asociadas a la generación de la vida y, por tanto, a las virtudes de lo civil, mientras que sólo una de ellas, el invierno, representa la muerte y permanece asociada a la esfera militar. Un pasaje del texto conocido como *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 afirma explícitamente esa disparidad entre los ciclos de la vida y los de muerte: “Por ello, el curso del Cielo y la Tierra consiste en tres estaciones que completan mediante la vida y una estación que aniquila mediante la muerte”.⁴⁸ Otro texto adscrito a la tradición del Emperador Amarillo y contenido en el conjunto de manuscritos recuperados en Mawangdui, el denominado *Las cuatro medidas* o *Si du* 四度, insiste sobre ese punto aunque, en este caso, la relación ideal que preside la dialéctica entre los procedimientos civiles y militares no es de tres a uno sino de dos a uno: “Adaptándose a los ciclos naturales, atacar lo que el Cielo quiere destruir se denomina ‘lo militar’. Al filo cortante de lo militar le sigue después lo civil, de suerte que se completa la eficacia. Quien se sirva dos veces de lo civil y una de lo militar, reinará”.⁴⁹

El fragmento incide de nuevo en la necesidad de esa sucesión permanente entre lo civil y lo militar aunque, como ya he afirmado antes, la proporción justa en este caso consiste en utilizar dos veces los procedimientos civiles por cada una de las veces que se usan los militares. En la medida en que, tradicio-

⁴⁸ Lai Yanyuan 賴炎元, *Chunqiu fanlu jinzhubuyi* 春秋繁露今注今譯, capítulo XLIX, *Yinyang yi* 陰陽義, Taipei, Taiwan shangwu, 1984, p. 309.

⁴⁹ Chen Guying, *Huangdi sijing jinzhubuyi*, *Si Du* 四度, p. 172.

nalmente, el invierno era la única estación adscrita a la muerte y, por tanto, la época propicia para la aplicación de castigos, de las ejecuciones penales y las expediciones militares, los textos que acabamos de reproducir mantienen también esa asimetría en el uso de lo militar.⁵⁰ La voluntad por naturalizar esos procesos de orden administrativo y asimilarlos a los ciclos de la naturaleza hace que su uso esté regulado también por la misma lógica que preside la sucesión de las estaciones. No es extraño, pues, que hallemos otras referencias en las que se aplica esa misma proporción al uso de unas categorías similares, como los procedimientos que se refieren al *yin* y al *yang*: “De los monarcas de antaño, quien se servía una vez del *yin* y dos veces del *yang*, alcanzaba la hegemonía; quien se servía únicamente del *yang*, reinaba; quien se servía una vez del *yang* por dos del *yin*, declinaba; quien se servía únicamente del *yin*, perecía”.⁵¹

Al igual que el *yin* y el *yang*, lo civil y lo militar también se suceden naturalmente. El procedimiento descrito por el *Guanzi*

⁵⁰ El invierno como periodo oportuno para la aplicación de penas, ejecuciones y expediciones militares se afirma ya con frecuencia en el *Zuo zhuan*: Yang Bojun, *Chun qiu Zuo zhuan zhu*, Duque Zhuang, año 11, pp. 186-187; Duque Xi, año 28, pp. 549-550; Duque Cheng, año 2, pp. 790-791; Duque Xiang, año 23, p. 1084.

⁵¹ *Guanzi jiaozheng*, ZZJC, capítulo XII, Shu Yan 樞言, p. 66. Aunque la complejidad del binomio *yin-yang* exige un esfuerzo de comprensión que sobrepasa los límites de nuestra investigación, es posible conferirle ciertos valores generales. Para ello, sigo de cerca la descripción del binomio realizada por Marcel Granet con base en las primeras fuentes textuales chinas: “Dans la langue du *Shijing*, le mot *yin* évoque l’idée de temps froid et couvert, de ciel pluvieux; il s’applique à ce qui est intérieur et, par exemple, qualifie la retraite sombre et froid où, pendant l’été, on conserve la glace. Le mot *yang* éveille l’idée d’enseulement et de chaleur; il peut encore servir à peindre le mâle aspect d’un danseur en pleine action; il s’applique aux jours printaniers où la chaleur solaire commence à faire sentir sa force et aussi au dixième mois de l’année où débute la retraite hivernale [...] La tradition philosophique s’accorde à reconnaître une nature féminine à tout ce qui est *yin*, une nature masculine à tout ce qui est *yang*”. (M. Granet, *op. cit.*, pp. 103 y 118). En líneas generales, podemos afirmar que el aspecto *yin* recoge, por tanto, lo femenino, el invierno, la estación de la muerte y de los castigos; mientras que el aspecto *yang* engloba lo masculino, las estaciones cálidas, los periodos de la fecundación y de la vida. Un pasaje del *Huainanzi* vincula explícitamente las nociones de lo civil y lo militar a los valores de lo masculino y lo femenino: “Lo civil y lo militar se suceden recíprocamente como lo masculino (*ci* 雌) y lo femenino (*xiong* 雄). Y deben ser utilizados oportunamente. En la actualidad, aquellos que se sirven de lo militar rechazan las cuestiones civiles; hacen que lo civil y lo militar se excluyan y desconocen su uso apropiado”. (Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi*, capítulo XIII, Fan Lun Xun 汎論訓, p. 1381.)

es idéntico al propuesto en el *Huangdi sijing*. Se trata de alternar el uso de esas dos categorías de acuerdo con el ritmo inscrito en la propia naturaleza. A pesar de que en el pasaje del *Guanzi* no encontramos ninguna referencia explícita a ciclos celestes u otros fenómenos de orden natural, lo cierto es que implícitamente el texto parece sugerir esa fundamentación cósmica. Para desvelar ese trasfondo basta con identificar el trigramma compuesto por el elemento *yin* y los dos elementos *yang* en el *Libro de las mutaciones* o *Zhouyi*: el símbolo correspondiente a la secuencia ideal anunciada en el *Guanzi* es *li* 離, la “adhesión”, que el comentario adscrito a ese mismo texto describe en los siguientes términos: “El rey utiliza las expediciones militares para rectificar los países”.⁵²

La receta de gobierno que, según el *Guanzi*, permite garantizar la hegemonía política sobre el resto de países y adversarios mediante el uso proporcionado de categorías contrapuestas remite, pues, al uso de la violencia física (*zheng* 征) con el fin de pacificar, ordenar y rectificar (*zheng* 正) sus dominios. No obstante, dicho dominio se ejerce a partir de una lógica que imita los procedimientos naturales; el sentido original del término *li* se encuentra íntimamente asociado a la fabricación de trampas y nasas para la caza, siguiendo de cerca los modelos celestes y naturales:

Quando en tiempos arcaicos el señor Bao Xi gobernaba el mundo, dirigió la mirada hacia arriba y contempló las imágenes en el Cielo; dirigió la mirada hacia abajo y contempló los modelos en la Tierra. Contempló los patrones de los pájaros y los animales y su adaptación a los lugares. En lo inmediato partía de sí mismo, en lo mediato partía de las cosas. Así, inventó los ocho signos a fin de ponerse en contacto con las virtudes de los dioses luminosos y ordenar las condiciones de todos los seres. Fabricó cordeles anudados y los empleó en redes y nasas para la caza y la pesca. Esto lo extrajo sin duda del signo: adhesión (*li* 離).⁵³

⁵² Zhou Zhenfu 周振輔, *Zhouyi yizhu* 周易議注, Beijing, Zhonghua shuju, 1991, p. 257.

⁵³ *Ibid.*, p. 256. En el manuscrito del *Yijing* hallado en el yacimiento arqueológico de Mawangdui en 1973, el término *li* es sustituido en este pasaje por la noción *mou* 謀, claramente asociada a la teoría militar y a la inteligencia estratégica. El vínculo entre esta perspectiva sincrética de los elementos *wen-wu* y la lógica de sucesión permanente basada en los ritmos naturales y contenida en el *Yijing* se completa con un pasaje del *Lüshi chunqiu* en el que se cita un texto titulado *Los Documentos de la dinastía Xia*, que describe la potencia (*de* 德) del soberano en estos términos: “Unas veces

La invención de los ochos signos de escritura y, posteriormente, la fabricación de redes y nasas para la caza y la pesca (tecnología que, en última instancia, remite a una inteligencia de orden claramente estratégico) se basa en una minuciosa observación de las figuras celestes y de los patrones animales; es decir, en la imitación de la naturaleza.

En definitiva, parece que a lo largo de *Los cuatro libros del Emperador Amarillo* se afirma un orden político garantizado mediante el uso alternativo de medidas administrativas de naturaleza civil y militar aunque, tal y como acabamos de comprobar, la proporción que impera en el interior de esa dialéctica sea en realidad desigual: del mismo modo que en el caso de las nociones *yin* y *yang*, lo masculino y lo femenino o la derecha y la izquierda, con las cuales están íntimamente asociadas, se recurre más a lo civil que a lo militar siguiendo una lógica que parece estar inscrita en las propias reglas de los ciclos naturales.⁵⁴ En ese mismo sentido, también algunos textos adscritos al pensamiento estratégico parecen compartir esa dialéctica y esa misma cadencia a la hora de utilizar las categorías de lo civil y de lo estrictamente militar. Sin embargo, en esa literatura de carácter estratégico, la lógica de los procesos naturales inscritos en la sucesión de ciclos estacionales da paso a otra clase de símiles, tales como el interior y el exterior. Así, por ejemplo, en el escrito atribuido tradicionalmente al pensador legista y estratega militar Wu Qi 吳起 (ca. 440-361 a. C.), el *Wuzi* 吳子, hallamos un pasaje en el que se aboga por recurrir simultáneamente a las dos instancias de lo civil y lo militar, sin que ninguna de ellas quede suprimida o abandonada de la práctica política, aunque de nuevo esa paridad sea matizada a través de un esquema asimétrico. Dicho fragmento se sitúa en un discurso atribui-

espiritual, otras veces civil, otras veces militar". (Chen Qiyou, *Lüshi chunqiu xin jiao shi*, capítulo XIII.7, Yu Da 諭大, p. 727.)

⁵⁴ Un pasaje del *Guanzi* vincula la derecha y la izquierda a la primavera y al otoño, a la vida y la muerte y, por extensión, a lo civil y lo militar: "La primavera se genera en la izquierda, el otoño aniquila en la derecha, el verano se prolonga en el frente, y el invierno acumula detrás. Los asuntos relativos a la vida y la prolongación pertenecen a lo civil; los asuntos relativos a la aniquilación y la acumulación pertenecen a lo militar. Por tanto, los asuntos civiles residen en la izquierda y los militares, en la derecha". (Dai Wang, *Guanzi jiaozheng*, capítulo LXVI, Ban Fa Jie 版法解, p. 339.)

do a Wu Qi en el que critica tanto la actitud del príncipe Cheng Sang 承桑, que rechazó servirse de los procedimientos militares y acabó perdiendo su mandato y destruyendo a su país, como el comportamiento de You Hu 有扈, que se concentró exclusivamente en los valores y recetas militares dejando de lado las virtudes civiles y fraguó igualmente la ruina de su gobierno. En opinión de Wuzi, el gobernante ideal es aquel capaz de cultivar conjuntamente esas dos clases de aptitudes sin excluir o descuidar ninguna de ellas. En el mismo sentido, otro pasaje perteneciente al *Yizhoushu* toma partido por esa armonía entre los principios de gobierno asociados a lo civil y aquellos vinculados a lo militar. A continuación, reproduzco esos dos fragmentos:

El soberano inteligente tiene en cuenta lo anterior y necesariamente practica la virtud civil en el interior del país mientras que gobierna lo exterior mediante las preparaciones militares.⁵⁵

Por lo general, a la hora de fundamentar un Estado y gobernar un pueblo, los asuntos internos se gestionan mediante lo civil y la armonía, mientras que los externos se hacen mediante lo militar y la justicia.⁵⁶

En estos dos textos de vocación estratégica se afirma, pues, la necesidad de conjugar la eficacia de esos dos polos constituidos por las virtudes civiles y la autoridad militar pero, al mismo tiempo, se delimitan espacios de competencia diferenciados para cada uno de ellos. Lo civil queda circunscrito al país, a la resolución de los conflictos internos, mientras que lo militar se exporta, hacia adversarios o antagonismos de naturaleza externa.⁵⁷ A mi juicio, la metáfora del binomio interno-externo

⁵⁵ *Wuzi* 吳子, capítulo I, Tu Guo 圖國, edición ZZJC, p. 1.

⁵⁶ Liu Dianjue y Chen Fangzheng, *Yizhoushu zhuzi suoyin*, capítulo LXVIII, Wu Ji jie 武紀解, p. 44. En el texto militar conocido como *Sima Fa* hallamos también una expresión similar: “En el interior (*nei* 內) se obtiene el afecto (*ai* 愛), de suerte que se mantiene la defensa; en el exterior (*wai* 外) se obtiene la autoridad (*wei* 威), de suerte que se organiza la ofensiva”. (Liu Zhongping 劉仲平, *Sima Fa jinzhubuyi* 司馬法今註今譯, capítulo I, Ren Ben 仁本, Taibei, Taiwan Shangwu, 1975, p. 1.)

⁵⁷ Un pasaje del tratado militar *Weiliaozi* contiene una metáfora equivalente: “En las armas, se considera lo militar como si fuera el tronco y lo civil como si fueran las ramas; se considera lo militar como el anverso y lo civil como el reverso. Quien sea capaz de comprender estos dos elementos, conocerá los fundamentos de la victoria y la derrota. Mediante lo civil se percibe el beneficio y el perjuicio, se distinguen la paz y el peligro; mediante lo militar se produce un ejército aguerrido y se logra fortaleza en

内-外 representa una variación más de esas propuestas anteriormente estudiadas que definían la cadencia en el uso de lo civil y lo militar; como en el caso de los binomios yin-yang, masculino-femenino, izquierda-derecha, también esas categorías de lo externo-interno remiten a una concepción de la política para la que, aunque se mantiene cierta inclinación hacia las virtudes civiles, es ya del todo impensable rechazar el empleo de la violencia física e incluso para la que ambas comienzan a ser equiparables. No se trata ya de subordinar el uso de las armas a la superioridad de la conciencia moral encarnada en las virtudes civiles; en la medida en que el uso de esas dos categorías no se desarrolla dentro de un esquema antagónico sino, más bien, en el interior de una lógica de sucesión, la concepción política que se deriva de dicho uso no mantiene ya esa tensión inicial entre la esfera civil y el ámbito militar. Por tanto, estos textos confirman una concepción política más abierta al uso de la violencia, con mayor vocación coercitiva dado que las prácticas asociadas a la esfera de lo militar se entienden ahora como partes integrantes de un mecanismo natural. El único medio de certificar la hegemonía de un Estado no consiste ya en la potencia ética del soberano sino en su sola capacidad de poner en juego lo civil y lo militar, de armonizar oportunamente esos dos polos de la acción política. Resulta del todo imposible concebir las funciones y los valores propios de la acción política sin considerar la integridad armónica formada por el conjunto de los elementos civiles y militares. Así, cualquier modelo que rechace o desdeñe alguno de esos elementos fracasará estrepitosamente:

Quien no practique lo civil y lo militar, perecerá. Antaño, la naturaleza de Xi Xia era humanitaria y contraria a las armas. Las murallas de la ciudad no fueron preparadas ni otorgó posición alguna a los oficiales militares. Era generoso y proclive a las recompensas. Cuando sus bienes materiales se agotaron y ya no pudo otorgar recompensas, Tang

la defensa y el ataque". (Liu Zhongping 劉仲平, *Weiliaozi jinzhu jinyi* 尉繚子今註今譯, capítulo XXII, *Bing Ling shang* 兵令上, Taipei, Taiwan Shangwu, 1984, p. 264.) En el texto militar *Sima Fa*, hallamos también una afirmación análoga: "Por tanto, los ritos y la ley penal son como el reverso y el anverso, lo civil y lo militar son como la izquierda y la derecha". (Liu Zhongping, *Sima Fa jinzhu jinyi*, capítulo II, *Tianzi zhi yi* 天子之義, p. 27.)

pasó al ataque. Las murallas no pudieron protegerlo y los oficiales militares no sirvieron de nada, por lo que Xi Xia pereció.⁵⁸

Así, si existe lo civil sin que exista lo militar no habrá autoridad entre los inferiores; si existe lo militar sin que exista lo civil, el pueblo se volverá temeroso pero no tendrá cohesión. Si lo civil y lo militar marchan juntos, la autoridad y la virtud se completan.⁵⁹

Integrado en una lógica de permanente sucesión, idéntica a las leyes que subyacen en los procesos naturales, el ámbito de lo militar, en el que se incluyen las expediciones militares, las ejecuciones y los castigos penales, representa un componente orgánico del curso natural (*dao*) y, por extensión, del gobierno perfecto. De este modo, en esos discursos políticos y cosmogónicos, lo civil y lo militar forman un continuo armónico, una unidad integral, similar al que encontramos en el binomio *yin-yang*, en el que los elementos que lo componen no cesan de complementarse e interpenetrarse mutuamente. Desde esa óptica sincrética y esa voluntad naturalista, los mecanismos civiles y militares constituyen las dos caras convergentes de una misma acción política para la que los métodos coercitivos han pasado a integrarse ya como un aspecto más de las fuerzas naturales inscritas en los mecanismos cósmicos. Así, en una de las secciones de su obra dedicadas a glosar algunos de los capítulos más importantes del *Laozi*, el pensador autoritario Han Fei afirma explícitamente: “Por tanto, todas las cosas tienen su apogeo y su decadencia, todos los negocios poseen sus momentos de expansión y de disminución, los Estados contienen lo civil y lo militar, y la administración política cuenta con los castigos y las recompensas”.⁶⁰

⁵⁸ Liu Dianjue y Chen Fangzheng, *Yizhoushu zuizi shuoyin*, capítulo LXI, Shiji 史記解, p. 38. Un pasaje perteneciente al *Guanzi* afirma en el mismo sentido: “Si uno practica lo civil durante tres años, la justicia y la virtud serán valorados; si uno practica lo militar durante tres años, ya puede prescindir de soldados y armas”. (*Guanzi*, ZZJC, capítulo XLII, Shi 勢, p. 254.)

⁵⁹ Chen Yiyu, *Shuo yuan jinzhu jinyi*, capítulo I, Jun Dao 君道, p. 3. También las *Memorias históricas* de Sima Qian comparten la opinión de utilizar al unísono lo civil y lo militar para garantizar la hegemonía e, incluso, la supervivencia de un país: “el uso sucesivo de lo civil y lo militar es una técnica de gobierno que asegura una larga existencia”. (*Shiji*, capítulo XCVII, p. 2699.)

⁶⁰ Chen Qiyou 陳奇猷, *Hanfeizi xin jiaoyi* 韓非子新校譯, capítulo XX, Jie Lao 解老, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2000, p. 421.

El modelo unificador

El estudio de los manuscritos adscritos al patronazgo del Emperador Amarillo exhumados en el decisivo yacimiento arqueológico de Mawangdui demuestra que, durante los Reinos Combatientes, comienza a forjarse un discurso que entre otros objetivos se propone neutralizar, al menos parcialmente, las tensiones entre lo civil y lo militar tal y como se habían desarrollado en el interior de las doctrinas confucianas. El modo en que esos discursos llevan a cabo esa pretendida armonización consiste en naturalizar el recurso a la violencia, a la fuerza bruta, insertándola en el esquema de los ciclos anuales y, de forma aún más general, en la lógica de los procesos que gobiernan el curso de la naturaleza. En ese sentido, tal y como hemos podido comprobar más arriba, nos encontramos con un intento por asimilar el binomio compuesto por lo civil y lo militar al formado por el *yin* y el *yang*. El aspecto *yang*, conectado a los valores de la luz solar, de las estaciones cálidas y de lo masculino, queda emparentado con el ámbito de lo civil; mientras que el aspecto *yin*, vinculado a la sombra, al invierno, a la muerte y a lo femenino, queda emparentado con la esfera de lo militar.

Otros de los elementos conectados en esa misma literatura con el binomio *yin-yang* y, por extensión, con el conjunto de lo civil y lo militar son los términos *xing* 刑 y *de* 德, que poseen al mismo tiempo una faceta cosmológica y una vocación estrictamente política. Dicho binomio suele traducirse por “castigos y recompensas” cuando el contexto en el que se sitúa es de orden político, mientras que cuando se enmarca en un contexto cosmológico, algunos expertos como John S. Major consideran que debiera traducirse más bien por “incremento y disminución”.⁶¹ Con todo, esos dos ámbitos aparentemente distintos se encuentran íntimamente asociados, de suerte que entre el plano cosmológico y el plano político no hay solución de conti-

⁶¹ John S. Major, “The Meaning of Hsing-te”, en Ch. LeBlanc y S. Blader (eds.), *Chinese Ideas about Nature and Society*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1987, pp. 281-291. Otra de las referencias imprescindibles para el estudio de ese binomio en la literatura filosófica y religiosa de la China antigua, realizado a partir del manuscrito que lleva por título ese mismo binomio, es el artículo de Marc Kalinowski, “The *Xingde* 刑德 Texts from Mawangdui”, *Early China*, núms. 23-24, 1998-1999, pp. 125-202.

nuidad. Tal y como sostiene el propio Major, el binomio *xing-de* se refiere a principios de naturaleza cosmológica, a fases del ciclo anual ante las cuales el soberano otorga recompensas o ejecuta penas y castigos.⁶² De nuevo, nos encontramos con un binomio cuyo sentido primario se sitúa en un discurso cosmológico, pero cuya aplicación en la realidad política se traduce en prácticas y métodos administrativos concretos. La pareja *xing-de* ocupa una posición importante y aparece con frecuencia en los manuscritos de Mawangdui adscritos al Emperador Amarillo. Extraigo a continuación dos fragmentos pertenecientes a ese conjunto de manuscritos con el propósito de que sirvan para ilustrar esa ambivalencia del binomio *xing-de*:

El incremento-recompensas del Cielo es resplandeciente pero sin la disminución-castigos no circula; brillante es la disminución-castigos del Cielo pero sin el incremento-recompensas.⁶³

Durante la primavera y el verano se acciona el incremento-recompensas; durante el otoño y el invierno se acciona la disminución-castigos. Primero el incremento-recompensas y, más tarde, la disminución-castigos, de suerte que se nutre la vida. Cuando surgen los clanes y se han estabilizado, los enemigos generan conflictos. Si no se impone sobre ellos no se logra la estabilidad. En términos generales, el culmen de la imposición radica en la disminución-castigos y el incremento-recompensas.⁶⁴

El primero de los fragmentos relaciona el binomio *xing-de* con la pareja *yin-yang* al mismo tiempo que sostiene su necesaria imbricación recíproca. La eficacia de esos principios cosmológicos depende, pues, de su interrelación permanente; se trata de conceptos que se remiten mutuamente y que requieren garantizar la participación constante de su opuesto. A pesar de que las primeras líneas remiten a un plano estrictamente cosmológico, la sentencia que cierra el pasaje parece apuntar hacia principios más generales, tales como el de la ley-modelo (*fa* 法) y el curso (*dao* 道), que denotan también prácticas y métodos en el plano de la acción humana. En el segundo de

⁶² John S. Major, "The Meaning of Hsing-te", *op. cit.*, p. 291.

⁶³ Chen Guying, *Huangdi sijing jinzhu jinyi*, Xing Zheng 姓爭, p. 325.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 276.

los fragmentos citados, esa ambivalencia o confusión de planos se vuelve aún más evidente. Si bien las primeras líneas del texto parecen remitir a un discurso cosmológico en el que se describen las distintas fases ascendentes o descendentes del ciclo anual y los principios naturales que regulan y generan la vida, la segunda parte del fragmento incide explícitamente sobre aspectos meramente políticos; es decir, sobre asuntos humanos. Se trata, en efecto, de responder a un brote de violencia, de disolver un enfrentamiento (*sheng zheng* 生爭), de alcanzar la estabilidad política y social (*ding* 定) mediante la imposición extrema (*ji chen* 極譴) obtenida a partir del binomio *xing-de*. Como hemos visto, esa distinción entre el plano cosmológico y el político es arbitraria pues, para buena parte de la literatura filosófica de los Reinos Combatientes, no existe en realidad una diferencia precisa entre naturaleza y sociedad, y parece ser ajena a esa frontera entre *cosmos* y *polis* presente en el pensamiento clásico griego. El término *de* se encuentra asociado a las estaciones cálidas, primavera y verano, a los meses de generación de vida; mientras que, a su vez, el término *xing* queda vinculado a los meses fríos, otoño e invierno, a los meses en que la vida se suprime.⁶⁵ Ahora bien, ¿cómo es

⁶⁵ Un pasaje perteneciente al capítulo III del *Huainanzi*, dedicado a cuestiones astronómicas y cosmológicas, parece confirmar de nuevo esa asociación entre los ciclos anuales, la dialéctica del *yin* y del *yang*, y la lógica de sucesión entre la vida y la muerte: "Cuando el soplo vital *yin* alcanza su máximo, comienza a ascender el soplo vital *yang*. Así, se dice que el solsticio de invierno acciona el incremento-recompensas (*de* 德). Cuando el soplo vital *yang* alcanza su máximo, el soplo vital *yin* comienza a ascender. Así, se dice que el solsticio de verano acciona la disminución-castigos (*xing* 刑)". El comentario de Gao You 高誘 incide en ese mismo sentido y sostiene que el término *de* "es el comienzo de lo que produce la vida" mientras que el término *xing* "es el comienzo de lo que tiene que ver con la muerte". (Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi*, capítulo III, Tian Wen 天文, p. 303.) En un pasaje del *Chunqiu fanlu* hallamos una aseveración muy similar: "Así, se usa el honor para corresponder con lo tibio y asociarse a la primavera; se usa la concesión de recompensas para corresponder con el calor y asociarse al verano; se usan las penas para corresponder con el frescor y asociarse al otoño; se usan los castigos para corresponder con el frío y asociarse al invierno". (Lai Yanyuan, *Chunqiu fanlu*, capítulo LV, Si shi zhi fu 四時之罰, p. 325.) Por último, cabe citar un fragmento del *Zuozhuan* en el que se vuelve a afirmar el vínculo entre cosmogonía y política: "Quienes en la antigüedad gobernaron el pueblo, lo hicieron alentándolo con recompensas y atemorizándolo con castigos, compadeciéndose del pueblo sin fatiga. Recompensaban durante la primavera y el verano; castigaban durante el otoño y el invierno". (Yang Bojun, *Chunqiu zuozhuan zhu*, Xiang Gong 襄公, año 26, p. 1120.)

preciso entender la aplicación política de esos preceptos de origen cosmológico en la sociedad? Un pasaje perteneciente al *Guanzi* nos procura una primera respuesta para ese interrogante.

Establecer las cinco clases de castigos penales y utilizarlas apropiadamente conforme a la apelación, de modo que el criminal no tenga resentimientos y el buen ciudadano no tenga miedo, en eso consisten los castigos [...] Amar al pueblo y nutrirlo, alimentarlo y perfeccionarlo, beneficiar al pueblo sin esperar provecho alguno, de modo que todo el mundo se mantenga unido, en eso consiste la virtud.⁶⁶

El fragmento del *Guanzi* incide en la naturaleza represiva de la noción *xing*, vinculada explícitamente a las cinco clases de castigos y al carácter más benéfico de la noción *de*. Dicha polaridad se halla desarrollada en otras fuentes textuales. Así, el *Zuozhuan* proporciona una definición en la que el término *xing* posee la función de eliminar las revueltas, mientras que el término *de* se encuentra asociado a la dominación mediante la ductilidad, de suerte que los súbditos obedecen a la autoridad: “Combatir la insurrección (*fa pan* 伐叛), en eso consisten los castigos (*xing* 刑); doblegarse ante la dominación (*rou fu* 柔服), en eso consiste la virtud (*de* 德)”.⁶⁷ En la literatura política de los Reinos Combatientes, el binomio *xing-de*, incluso en su acepción cosmológica, remite a prácticas que, aunque combinan aspectos represivos con elementos benéficos, forman parte de una misma concepción coercitiva de la acción política. En ese sentido, un fragmento contenido en el capítulo XXX del *Zhuangzi* resulta evocador. Se trata de un diálogo entre el rey Wen 文王 del país de Zhao 趙 y el propio Zhuang Zhou, a propósito de “la espada del Hijo del Cielo”, metáfora del poder y la dominación política en su versión más violenta y ambiciosa:

⁶⁶ Dai Wang, *Guanzi jiaozheng*, capítulo XLIII, Zheng 正, p. 254.

⁶⁷ Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Xuang Gong 宣公, año 12, p. 722. Otros pasajes del *Zuozhuan* inciden en asociar el término *xing* a prácticas de naturaleza coercitiva que persiguen eliminar el desorden mientras que el término *de* queda asociado a la procuración de valores cívicos o morales: “Por medio de la virtud (*de*) se establece la munificencia y por medio de los castigos (*xing*) se rectifica la perversión”. (Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Cheng Gong 成公, año 16, p. 880.) “Si hay insurrección, combatirla; si hay dominación, mantenerla. En eso consiste la virtud (*de*) y los castigos (*xing*).” (Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Xuang Gong, año 12, p. 722.)

La punta de la espada del Hijo del Cielo son las murallas de Yanxi, su filo es la montaña Taishan del país de Qi, su lomo los países de Jin y de Wei, su guarnición los países de Zhou y de Song y su empuñadura los países de Han y de Wei. Envuelta por los bárbaros de las cuatro direcciones, y envainada en las cuatro estaciones, el mar de Bo la rodea y los montes Heng la ciñen. Domina con los cinco elementos, y con los castigos y la virtud imparte justicia. Se desenvaina con el *yin* y el *yang*, se sostiene con la primavera y el verano, y se maneja con el otoño y el invierno. No hay nada que se le ponga delante a esta espada cuando tira de frente, ni encima cuando se levanta, ni debajo cuando se abaja, ni al lado cuando se blande. Arriba, corta las nubes que flotan; abajo, desgarrará la trama de la Tierra. Quien de ella se sirva podrá dominar a los señores feudales y el mundo entero se le someterá.⁶⁸

En la metáfora de “la espada del Hijo del Cielo”, Zhuangzi concentra todos los elementos que constituyen la dominación política total, el poder soberano absoluto que dispone y controla el conjunto de recursos y fuerzas del país. En ese despliegue de técnicas de gobierno, Zhuangzi incluye la pareja *xing-de* en un contexto que es al mismo tiempo cósmico y político. En la literatura analizada hasta el momento, parece evidente que el binomio *xing-de* corresponde en el plano de la acción política con medidas administrativas de carácter coercitivo o penal, para el caso de la noción *xing*, y de naturaleza propicia e incluso provechosa para el caso de la noción *de*. El propio Han Fei no duda en establecer un vínculo directo, explícito, entre esas nociones y el fundamento mismo de su sistema disciplinario: la retribución imparcial y automática de castigos y recompensas. Así, en el capítulo VII de su obra, dedicado precisamente a las riendas mediante las cuales el gobernante conduce y controla no sólo el aparato administrativo que opera bajo sus órdenes sino, en general, toda la población, hallamos la siguiente reflexión: “Aquello mediante lo cual el soberano inteligente controla y maneja a sus súbditos es únicamente los dos manubrios. Los dos manubrios son los castigos (*xing*) y las recompensas (*de*). ¿Qué significan los castigos y las recompensas? Los castigos consisten en aniquilar y ejecutar; las recompensas consisten en la concesión de honores y retribuciones”.⁶⁹

⁶⁸ Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, capítulo XXX, Shuo Jian 說劍, Beijing, Zhonghua shuju, 1989, p. 1020.

⁶⁹ Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiaozhu*, capítulo VII, Er Bing 二柄, p. 120. El texto

Para Han Fei, el binomio *xing-de* constituye en realidad el mecanismo de dominación básico de la sociedad diseñada en su programa filosófico-político; mediante la distribución eficaz de castigos y recompensas es posible imponer la obediencia y garantizar el orden sobre todo el cuerpo social. En consecuencia, si como acabamos de comprobar en los textos políticos adscritos a posiciones autoritarias, la pareja de conceptos *xing-de* remite en última instancia a un mecanismo administrativo que sirve para gobernar a los súbditos mediante la alternancia sucesiva de procedimientos negativos (imposición de castigos) y positivos (concesión de gratificaciones materiales), cabe preguntarse entonces en qué sentido podría existir una correspondencia entre el binomio *xing-de* y la pareja *wen-wu*. La obra atribuida al pensador legista Shang Yang, uno de los representantes más destacados de la fusión entre los elementos civiles y los militares, nos aclara ese interrogante: “Por lo general, las recompensas constituyen lo civil y los castigos constituyen lo militar. Lo civil y lo militar constituyen la esencia de la ley”.⁷⁰

El pasaje del *Shang jun shu* viene a concluir el tejido de asociaciones que hemos evocado hasta el momento. La ley-modelo (*fa*), auténtico pilar del entramado político-administrativo del Estado tal y como lo conciben los autores adscritos al realismo político de los Reinos Combatientes, depende de la conjugación perfecta de los elementos negativos y positivos encarnados en la polaridad de lo civil (*wen*) y de lo militar (*wu*) que, a su vez, remiten a los mecanismos disciplinarios basados en los castigos (*xing*) y las recompensas (*shang*). También en la esfera estrictamente militar, en el discurso estratégico, hallamos reflexiones del mismo orden. El escrito atribuido al célebre general Wu Qi, el *Wuzi*, describe las características del estratega perfecto en los siguientes términos: “Wuzi dijo: Será general de

conocido como *Shuo yuan* también contiene una sentencia similar en la que se insiste en la naturaleza mecánica y automática de ese procedimiento disciplinario al nombrarlo mediante el término *ji* 機: “El gobierno de la nación recae en los dos mecanismos (*er ji* 二機): los castigos (*xing*) y las recompensas (*de*)”. (Chen Yiyu, *Shuo yuan jinzhu jinyi*, capítulo VII, Zheng Li 政理, p. 190.)

⁷⁰ Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, capítulo XIV, Xiu Quan 修權, p. 83.

los ejércitos quien sepa combinar tanto las habilidades civiles como las militares. Se hará cargo de las tropas quien emplee tanto la dureza como la docilidad".⁷¹

Con todo, a simple vista al menos, podría parecer que las propuestas incluidas en estos textos propugnan no tanto un modelo unificado o una subordinación de los elementos asociados a la esfera civil a favor de aquellos vinculados a lo militar sino, más bien, un equilibrio entre ellos. Sin embargo, tal y como veremos a continuación, esa presunta proporción armónica no corresponde con la vocación y los objetivos de esos escritos. En la literatura filosófica de los Reinos Combatientes, existen ciertos autores y textos que rechazan esa ponderación equilibrada y proponen un modelo desigual para el que dominan rotundamente los mecanismos de naturaleza violenta o represiva. Así, por ejemplo, las obras atribuidas a los pensadores legistas Shang Yang y Han Fei afirman en repetidas ocasiones la necesidad de introducir un modelo político-administrativo en el que impere la desproporción entre el uso de procedimientos coactivos (*wu*) frente a los positivos (*wen*).

Quien aplique nueve castigos por cada recompensa será supremo; poderoso, quien aplique siete castigos por cada tres recompensas; y frágil, quien aplique tantos castigos como recompensas.⁷²

Dado que saben distinguir lo verdadero de lo falso y ponderar los factores de orden y desconcierto, los hombres sabios gobiernan el pueblo mediante leyes claras y rigurosas, mediante castigos tan irremisibles como inexcusables. Logran extirpar así el desorden imperante entre la gente y eliminan los peligros que amenazan al imperio [...] El pueblo detesta los castigos crueles y las penas inexcusables y, sin embargo, éstos constituyen el único modo de asegurar el orden en el Estado; el pueblo adora la compasión y la ligereza de las penas pero éstas son las causas principales de la inseguridad.⁷³

En consecuencia, todo el orden social descansa sobre la extrema violencia que el soberano puede ejercer sobre sus súbditos.

⁷¹ *Wuzi*, ZZJC, capítulo IV, Lun Jiang 論將, p. 7.

⁷² Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, capítulo IV, Qu Qiang 去疆, p. 31.

⁷³ Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, capítulo XIV, Jian Jie Shi Chen 姦劫弑臣, p. 287.

tos. No se trata en ningún caso de una violencia arbitraria, caprichosa, sino más bien de una coacción dirigida por los principios racionales contenidos en la ley-modelo (*fa*). Cuando la conducta de los súbditos se desvía de esos patrones previamente diseñados, la maquinaria administrativa del Estado despliega con eficacia un sistema penal infalible. La paz social no consiste, pues, en la irradiación de los valores civiles, éticos, propios del soberano virtuoso, sino en su sola capacidad para garantizar la distribución imparcial de penas y castigos en función de los comportamientos y del rendimiento de sus súbditos. En el caso concreto de Shang Yang, esa preeminencia de los valores coactivos, severos, sobre las virtudes civiles se extiende hasta su paroxismo. La esfera de lo marcial, tanto en su aspecto penal como en su faceta estrictamente militar, se concibe no sólo como algo necesario sino que se erige incluso en una de las dimensiones sociales más decisivas para la prosperidad y la supervivencia del Estado. La guerra pasa de ser un remedio de urgencia que debiera evitarse en la medida de lo posible, a significar, junto con la agricultura, el verdadero motor de la sociedad.

Desde la remota antigüedad hasta nuestros días, jamás he podido contemplar que nadie haya reinado sin vencer en el combate o que nadie haya perecido sin ser derrotado en la guerra. Los pueblos belicosos vencen en el combate; los pueblos que no son belicosos, se extinguen. Si se logra incitar a las masas hacia la guerra, el pueblo se hará belicoso; si no se logra incitar a las masas hacia la guerra, el pueblo no podrá serlo. Así, los sabios reconocen que la hegemonía pasa por lo militar y, por tanto, consagran a la guerra todos los recursos y esfuerzos del país. Un Estado que esté ordenado y que emplee la fuerza militar será siempre poderoso. Ahora, ¿cómo es posible saber si el pueblo es útil? Si en lo que se refiere a la guerra, las masas se muestran como lobos hambrientos de carne, ello significa que el pueblo es útil. Por lo general, la guerra es aquello que el pueblo detesta más; quien sea capaz de hacer que el pueblo adore la guerra, se convertirá en monarca.⁷⁴

En el interior del esquema político-social delineado por Shang Yang, la guerra es además uno de los modos en que los súbditos pueden lograr emolumentos y honores; esto es, una

⁷⁴ Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, capítulo XVIII, Hua Ce 畫策, p. 108.

de las escasas vías que hace posible la ruptura de la rigidez jerárquica imperante y permite la ascensión en el escalafón social. Más allá de la procedencia familiar y del rango social heredado, el sistema político de Shang Yang otorga la opción de obtener honor y riquezas a cambio de la eficacia y la entrega en el campo de batalla. Al contrario de lo que ocurre con las otras propuestas estudiadas hasta ahora, el sistema de Shang Yang no sólo propugna la supremacía de la esfera militar sobre la civil en el seno del poder soberano sino que, además, extiende esos mismos valores al conjunto de la sociedad.

[Shang Yang] Dispuso que toda la población se dividiera en escuadrones de diez y cinco hombres que se hacían responsables entre sí. Así, quien no denunciaba el crimen cometido por uno de sus vecinos era mutilado, mientras que quien denunciaba las acciones criminales de sus compañeros recibía la misma recompensa que el soldado que lograba capturar la cabeza de un oficial enemigo.⁷⁵

La repartición de las poblaciones, la geometría territorial y demográfica confeccionada desde el proyecto político acuñado por Shang Yang se fusiona perfectamente con la división y organización de las tropas; resulta del todo imposible distinguir lo político de lo estrictamente militar. Así, cuando el soberano decide lanzar una ofensiva militar contra un país enemigo, no envía simplemente un ejército —es decir, una masa más o menos numerosa de soldados-campesinos estructurada y diseñada específicamente para la ocasión—, sino que proyecta sobre el rival toda la estructura social que le precede sin que sea necesario modificarla: el ejército es la perfecta continuación de la sociedad, de suerte que la fuerza militar es también la resultante del conjunto de fuerzas integrado por el total de la población. Para finalizar, resulta pertinente mencionar que ese proceso de identificación entre las esferas civil y militar, entre la agricultura y la guerra, se tradujo en la idea según la cual el diseño mismo de las armas era idéntico o, al menos, se debía originalmente a los instrumentos agrícolas utilizados para labrar la tierra.⁷⁶

⁷⁵ *Shiji*, capítulo LXVIII, p. 2230.

⁷⁶ Dai Wang, *Guanzi jiaozheng*, capítulo VIII. 20, Xiao Kuang 小匡, p. 125; Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi*, capítulo XV, Bing Lue Xun 兵略訓, p. 1584.

En el planteamiento de Shang Yang, los súbditos ideales están representados por hombres obedientes que, gracias a la eficacia de un meticuloso dispositivo disciplinario, entregan su fuerza de trabajo hasta la extenuación en el campo de cultivo y hasta la muerte en el teatro de las operaciones militares. No se trata, por tanto, de propagar las virtudes cívicas a todo el cuerpo social sino, antes bien, erradicarlas por completo. Al reducir las posibilidades de ascender social y económicamente a los éxitos obtenidos en la agricultura y la guerra, Shang Yang margina la utilidad de las ocupaciones y actividades tradicionalmente vinculadas a la esfera de lo civil: el estudio de los libros clásicos, el cultivo de las letras y de las artes; en definitiva, el conjunto de saberes y prácticas de orden cultural.

Al contemplar que los emolumentos proceden de esa sola manera, la gente se dedicará exclusivamente a su tarea; no será negligente en sus ocupaciones y un pueblo que no es negligente en sus ocupaciones significa un Estado poderoso. Sin embargo, hoy por hoy, en el interior del país, todo el mundo considera que abandonando la agricultura y la guerra se obtendrán los cargos prometidos, con lo que los hombres de talento cambian de ocupación para dedicarse al estudio del *Libro de las Odas* y del *Libro de los Documentos*, ambicionando un cargo de funcionario en una nación extranjera. Así, los más dotados obtienen honor y gloria, los menos dotados persiguen ese cargo prometido, mientras que los más insignificantes se dedican al comercio o a la artesanía, huyendo todos ellos de la agricultura y la guerra. Preparan así una gran amenaza para la nación, pues un pueblo que ha sido instruido de esa forma conlleva necesariamente la desmembración del Estado.⁷⁷

El fragmento del *Shang jun shu* refleja la tensión entre un modelo político-social tradicional, encarnado por la ortodoxia confuciana, en el que la ascensión social se logra a partir del estudio y el desarrollo de habilidades intelectuales en algunos casos y de actividades comerciales en otros, y la propuesta del propio Shang Yang, en la que únicamente es posible lograr dicha promoción a través de la agricultura y la guerra. En opinión de este pensador y hombre de Estado, el cultivo de la erudición textual y de las habilidades comerciales conduce en última instancia al abandono de la agricultura y de la guerra, precisamente las labores de producción y de destrucción que

⁷⁷ Jiang Lihong, *Shang jun shu zhuizhi*, capítulo III, Nong Zhan 農戰, pp. 20-21.

sirven para generar una sólida dinámica de trabajo y disciplina, con lo que la estructura básica del Estado corre el riesgo de desmoronarse definitivamente. La propuesta de Shang Yang enfrenta un modelo de sociedad articulado alrededor de las virtudes adscritas a lo civil (*wen*) a otro proyecto social erigido sobre los valores asociados a lo militar (*wu*).

Un Estado poderoso que no participa en guerras, se emponzoña en su interior y brotan entonces los Ritos, la Música y las funciones parásitas, de suerte que se desmiembra ineluctablemente. Un Estado que participa en acciones militares, envenena a su adversario y, al no existir ya ni Ritos, ni Música, ni funciones parásitas, se fortalece necesariamente. De la nación que recompensa la eficacia se dice que es poderosa. Si se desarrollan las funciones parásitas, el Estado se desmembrará por fuerza; si los que se dedican a la agricultura son pocos mientras que los comerciantes son muchos, todos acabarán empobreciendo y, en esa medida, la nación entera se arruinará. Si el Estado permite que existan los Ritos, la Música, el *Libro de las Odas*, el *Libro de los Documentos*, la Bondad, la Sabiduría, la Piedad Filial, el Respeto a los Ancestros, la Honestidad y la Elocuencia, los superiores no lograrán que el pueblo acuda a la guerra y la nación se empobrecerá y arruinará inevitablemente; si, en cambio, no permite que existan esos diez elementos, los superiores podrán conducir a las masas hacia la guerra y la nación alcanzará por fuerza la supremacía absoluta.⁷⁸

El desarrollo de la actividad guerrera, es decir la intensificación de la esfera militar, funciona como una suerte de profilaxis frente al despliegue de las virtudes y prácticas asociadas tradicionalmente a la dimensión de lo civil que, según Shang Yang, representan funciones parasitarias que corroen desde dentro la solidez y cohesión del país. En la medida en que la propagación de las virtudes adscritas a la esfera civil resulta nefasta para el cumplimiento de las tareas asociadas a la dimensión militar, toda forma de refinamiento cultural supone un peligro que es preciso suprimir urgentemente y de raíz. La supremacía de la esfera militar y la extinción de la influencia civil adquiere en este caso un grado extremo; no sólo deben suprimirse las instituciones tradicionalmente asociadas al modelo político confuciano sino que, además, la administración diseñada por Shang Yang debe extender esa crítica radical a cual-

⁷⁸ Jiang Lihong, *Shang jun shu zuizhi*, capítulo IV, Qu Qiang 去強, pp. 29-30.

quier forma de expresión cultural: junto con la música y los ritos, elementos centrales de la propuesta confuciana, el fragmento que acabamos de citar propone también eliminar los atributos adscritos a las otras facetas del término *wen*, es decir, las virtudes morales y la instrucción cultural. En el discurso de Shang Yang, el binomio *wen-wu* deja de formar una pareja complementaria, más o menos equilibrada, y bascula en este caso hacia el extremo militar. El conjunto de prácticas e instituciones de naturaleza civil que componen el esquema fundamental de una nación desde una óptica confuciana (ritos, música, bondad, sabiduría, respeto a los ancestros, etc.), generan y configuran unos súbditos que se muestran del todo incapaces para cumplir con la eficacia requerida las tareas básicas de producción y destrucción, agricultura y guerra; lejos de representar el pilar sobre el que se erige una sociedad perfecta, Shang Yang las considera más bien como funciones parasitarias que no hacen sino socavar la fortaleza interna del país. La presencia y el dominio de los valores militares en el interior del territorio implican la desaparición o la marginalización de las instituciones y de las virtudes civiles y, de ese modo, garantizan su supremacía; y, al contrario, quien no sea capaz de eliminar los componentes civiles e instaurar un modelo social basado en la esfera militar, acabará arruinado.

La literatura analizada en este tercer apartado concibe la acción política no ya como un proceso dialéctico entre los elementos civiles y militares sino como un vector de fuerzas dominado por las instituciones y prácticas de naturaleza coercitiva. En este punto, la elección de ese modelo político-administrativo parece responder en gran medida a la concepción de la historia que ya hemos estudiado en la sección precedente. En cuanto la configuración histórica proyecta sobre el presente un contexto de confrontación y violencia permanente, para muchos de los autores que componen el panorama intelectual de los Reinos Combatientes la posibilidad misma de establecer el orden social pasa por recurrir primero a la fuerza y a la coacción de la esfera militar.⁷⁹ Tal y como se afirma en el capí-

⁷⁹ En ese sentido, me remito al discurso contenido en el *Zuozhuan* y pronunciado por un tal Zihan 子罕, en el que se afirma explícitamente el lugar prominente de la

tulo XI del *Huainanzi*, la prominencia de lo militar sobre lo civil no obedece a la naturaleza moral de quien lleva a la práctica esa decisión sino, únicamente, al contexto histórico en el que dicha acción se inserta: “El rey Wu recurrió primero a lo militar y después a lo civil no porque su voluntad hubiera cambiado sino, simplemente, para adaptarse a su tiempo”.⁸⁰

Conclusiones

El ordenamiento de las distintas concepciones y usos de la violencia, del recurso a la fuerza marcial, en la producción textual de la China antigua a partir de la triple división que he propuesto en el presente artículo, permite aproximarse de un modo históricamente más equitativo e imparcial a la compleja y múltiple realidad ideológica que caracteriza el periodo de los Reinos Combatientes. Lejos de aceptar acríticamente una interpretación reductora de la civilización clásica china, que se ha ido imponiendo con notable éxito sobre todo a partir de la dinastía Song, he tratado de ofrecer una perspectiva alternativa, más amplia que, como acabamos de comprobar, desmiente en gran medida las premisas fundamentales de esa idea heredada.

A la luz de los fragmentos analizados, la supuesta preeminencia del paradigma confuciano-menciano, es decir, del paradigma según el cual la civilización china sería ante todo una cultura profundamente antibelicista y pacífica, requiere ser reevaluada. En definitiva, la relación entre las distintas corrientes intelectuales, los diferentes proyectos político-sociales de la época y el recurso a la violencia o coerción no puede ser entendida de un modo simplificador. Al examinar de cerca ese legado textual, aparecen tensiones, cesuras, ramificaciones e im-

esfera militar en la constitución de un orden político pacífico: Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Xiang Gong, año 27, pp. 1135-1136.

⁸⁰ Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi*, capítulo XI, Qi Su Xun 齊俗訓, p. 1188. El texto conocido como *Zhanguo ce* 戰國策 pone en boca del célebre orador y diplomático Su Qin un discurso en el que se sostiene que cuando las circunstancias lo exigieron, los grandes héroes civilizadores de la antigüedad abandonaron lo civil y se sirvieron de lo militar: He Jianzhang 何建章, *Zhanguo ce zhushi* 戰國策注釋, Qin ce 秦策 1.2, Beijing, Zhonghua shuju, 1990, p. 74.

bricaciones constantes entre diversos modos de concebir la dialéctica entre las esferas civil y militar, que neutralizan la validez de esos esquemas tradicionalmente aprobados y que incluso desbaratan la vigencia de esa pretendida confrontación de paradigmas antitéticos e irreconciliables. ❖

Dirección institucional del autor:
Departamento de Humanidades
Universidad Pompeu Fabra
Ramon Triás Fargas 25-27
08005, Barcelona, España
albert.galvany@upf.edu