

## Han Fei Tzu y la Escuela del Despotismo Legalista

Como es el caso de los primeros filósofos chinos de que se tenga noticia, poco se sabe de la vida de Han Fei Tzu<sup>1</sup>, o maestro Han Fei. Tenemos la fortuna, en todo caso, de contar con algunos pocos hechos, ya que nos proveen con un motivo y lugar para sus escritos y también un recuento de su muerte que, cualquiera sea su confiabilidad histórica, añade un fino toque de dramática ironía.

Hasta donde sabemos, Han Fei fue el único noble entre los primeros filósofos chinos de importancia en la antigüedad. Confucio<sup>2</sup>, Mo Tzu<sup>3</sup>, Mencio<sup>4</sup>, Chuang Tzu<sup>5</sup> y Hsün Tzu<sup>6</sup> parecen haber sido hombres de las capas más bajas de la clase acomodada, descendientes, tal vez, de familias aristocráticas que se hundieron en la pobreza y dejaron de ocupar cualquier posición de poder real en la jerarquía de entonces. De ahí que, por lo que deducimos de sus vidas, aunque manifestaron la lealtad de costumbre y el respeto hacia el regidor de sus estados nativos, no dudaron en viajar visitando a otros regentes, afincarse en otros estados, o retirarse completamente del mundo. La baja jerarquía de sus nacimientos les permitió una libertad de pensamiento y movimiento negada tanto a los nobles, por encima de ellos en la escala social, como a los campesinos, debajo de ellos.

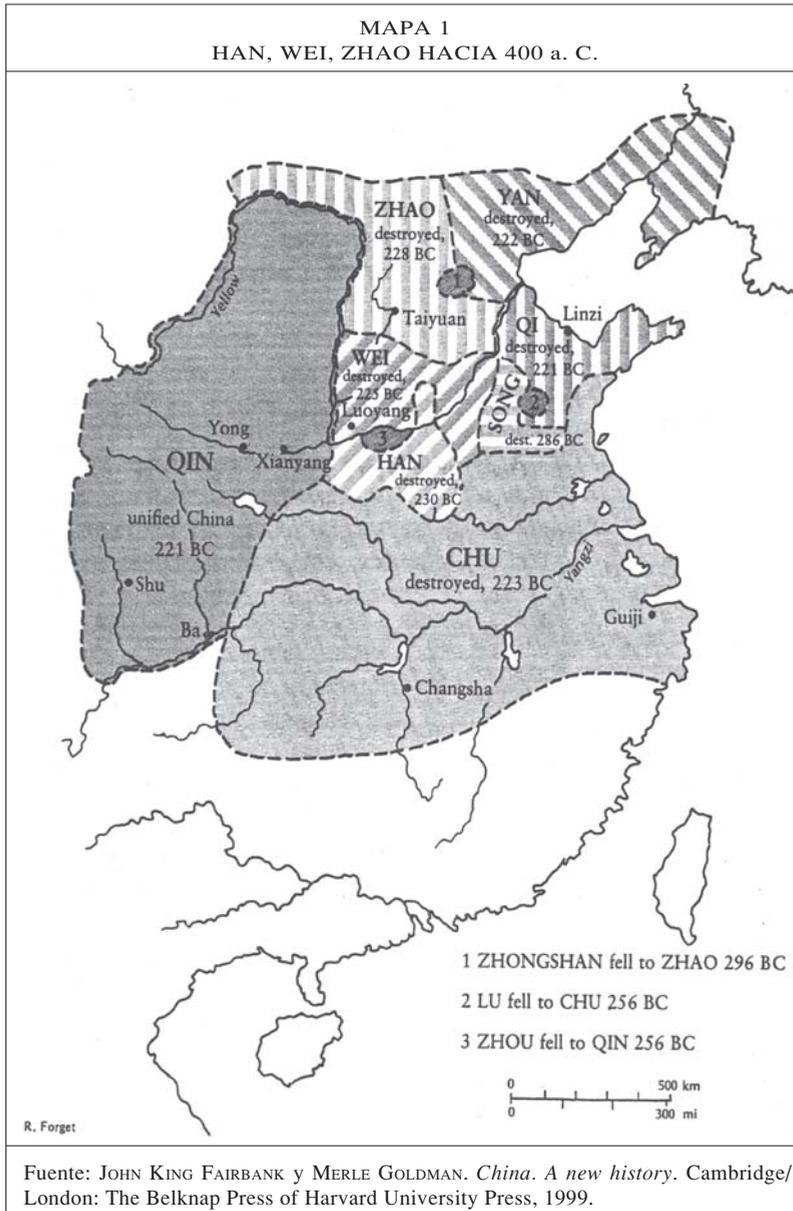
Han Fei, en contraste, era un príncipe de la familia real del estado de Han<sup>7</sup>. Este accidente de nacimiento lo cargó con responsabilidad, hasta el punto que sus compañeros filósofos no compartieron. Ató su destino en forma inexorable al de su estado natal, lo que finalmente le trajo la muerte.

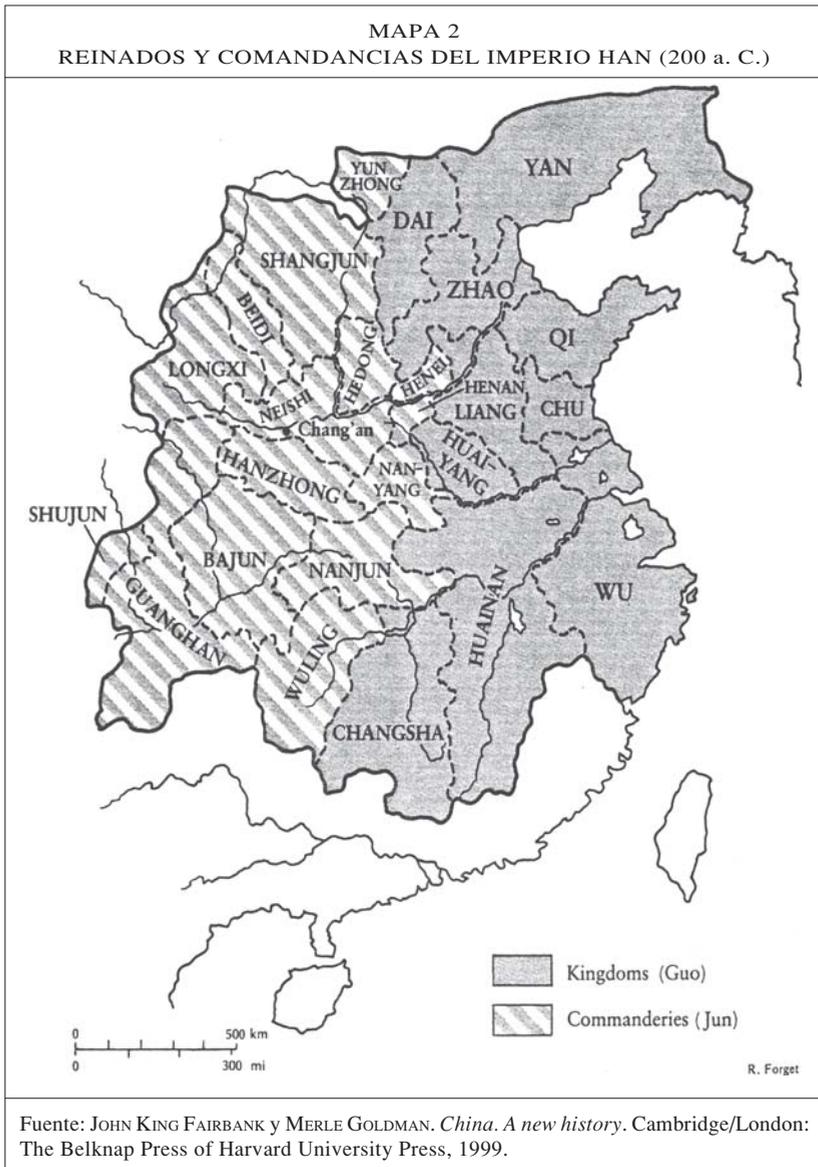
El pequeño estado de Han estaba situado en la China central, en la región sureste de la capital Chou en Loyang. Su familia gobernante, antiguamente altos ministros en el estado de Ch'in, usurpó en forma gradual el poder hasta que con otras dos familias de ministros y dividieron el territorio de Ch'in y crearon tres nuevos estados: Han, Wei y Chao (ver mapa 1), acción que finalmente recibió reconocimiento oficial del gobernante de Chou en el 403 a. C. Los regidores de Han, originalmente con título de marqueses, con el tiempo asumieron el título de reyes. Pero su dominio era pequeño, ya que estaba situado en una región montañosa e improductiva, y sus habitantes eran constantemente amenazados por vecinos depredadores, particularmente el poderoso estado Ch'in.

La fecha de nacimiento de Han Fei es desconocida, aunque los estudiosos la sitúan tentativamente alrededor del 280 a. C. Su biografía en el *Shih chi*, o *Registros del Historiador* (capítulo 63), escritos algunos

cientos de años después de su muerte por el historiador Ssu-ma Ch'ien<sup>8</sup>, establece que estudió bajo la tutela del eminente filósofo confucionista Hsün Tzu. Esto ocurrió probablemente durante el período en que Hsün Tzu servía como magistrado en Lan-ling, región al sur de Shangtun, esto es, alrededor

del 250 a. C. Uno de los condiscípulos de Han Fei fue Li Ssu<sup>9</sup> (208 a. C.), el hombre predestinado a convertirse en primer ministro y principal consejero del primer emperador de la dinastía Ch'in, y a desempeñar un papel siniestro en la vida de Han Fei.





El destino no sólo infligió en Han Fei la carga de una cuna noble en un Estado cuyas fortunas eran débiles y precarias, sino que además añadió un golpe adicional. Han Fei tartamudeaba en exceso —en una época en que la elocuencia era una poderosa arma política, y los hombres de Estado con mucha facilidad de palabra tenían usualmente los mejores éxitos—. Su biografía registra que,

agobiado por la peligrosa situación de su estado nativo, repetidamente envió cartas al regente, se cree era el rey Huan-hui (r. 272-239 a. C.), o a su sucesor el rey King An (r. 238-230 a. C.). Pero el rey carecía de la voluntad para seguir sus consejos, y Han Fei, impedido por su incapacidad para exponer sus ideas en voz alta, tomó el único camino que le quedaba disponible: escribió

un libro. Su biografía menciona con nombre propio muchos de los ensayos incluidos en éste, entre ellos *Las cinco sabandijas* y *Las dificultades de la persuasión*, ambos publicados en esta edición.

Cuando los escritos de Han Fei cayeron en las manos del rey de Ch'in, el joven regidor, que había ascendido al trono de Ch'in en el año 246 a. C., pronto iba a conquistar y regir toda la China bajo el título de Primer Emperador de la dinastía Ch'in, el rey expresó gran admiración hacia estos escritos a su ministro Li Ssu, quien reveló la identidad de su autor. Su admiración, sin embargo, no le impidió lanzar un feroz ataque contra el estado natal de Han Fei en el año 234 a. C. El regidor de Han, el rey An, quien antes se negara a seguir los consejos de Han Fei, a última hora decidió despachar al filósofo como su enviado hacia Ch'in, con la esperanza de salvar su estado de la destrucción. Han Fei viajó hacia la corte Ch'in y fue recibido con regocijo por el rey. Pero antes de que pudiera ganarse la confianza total del soberano, su antiguo discípulo Li Ssu intervino previniendo al rey en el sentido que Han Fei era un miembro de la familia real de Han, y que sus lealtades siempre estarían al lado de Han y en contra de Ch'in. Si Li Ssu actuó con sincera preocupación por el estado o por celos meramente personales, nunca lo sabremos; en cualquier caso tuvo éxito en persuadir al rey de Ch'in de entregar al filósofo a los oficiales de la ley para ser investigado. Antes de que el rey de Ch'in hubiese tenido tiempo para lamentar su decisión (como más tarde lo hiciera), Li Ssu envió veneno a la prisión donde Han Fei estaba recluido, cerca al palacio de verano de los Dulces Manantiales<sup>10</sup>. Han Fei, impedido de comunicarse con el regente para defenderse a sí mismo del cargo de duplicidad, bebió el veneno. Era el año 233

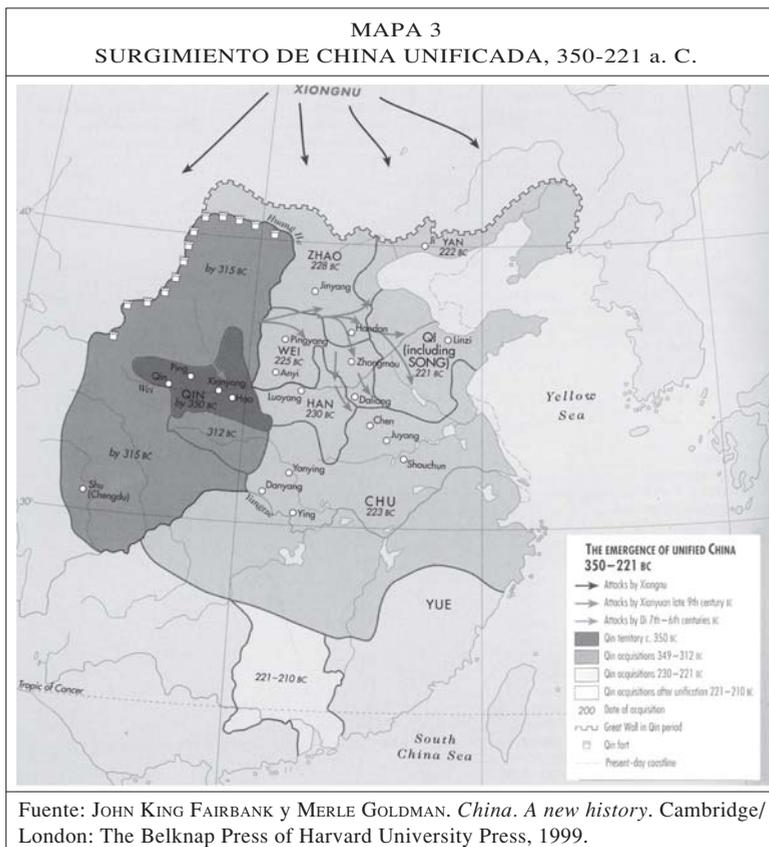
a. C. y es probable que Fei contara cuarenta y cincuenta años de edad.

Han Fei Tzu es un representante de la escuela de filósofos conocida como *Fa-chia*, la escuela legalista<sup>11</sup> o regalista. Él no es el inventor del legalismo, pero sí quien lo perfeccionó, dejándonos la última y más legible de sus teorías. Se cree que algunas de las ideas y políticas del legalismo pueden datarse tan temprano como el siglo VII a. C., cuando el estadista Kuan Chung (muerto en 645 a. C.) trajo riqueza y poder al estado de Ch'i al aplicarlas, aunque la evidencia confiable al respecto es escasa. El *Kuan Tzu*, un trabajo que debía encerrar las enseñanzas de Kuan Chung, contenía secciones en las que se exponían ideas legalistas, pero éstas casi de seguro datan de tiempos Chou, más tardíos. Otro trabajo típicamente legalista, el *Shang-chün shu*, o *Libro del gran señor Shang*, es atribuido al estadista Wei Yang o Kung-sun Yang (muerto en 338 a. C.), quien sirvió como alto ministro en el Estado Ch'in. Con marcado énfasis hacia el estricto control del pueblo por medio de leyes muy duras, el interés por la agricultura y el agresivo apoyo a las artes militares, puede muy bien reflejar las políticas de Wei Yang, aunque probablemente se haya escrito sólo algunos años después de su muerte. Otros dos libros legalistas o semilegalistas, ambos ahora perdidos, indudablemente influenciaron a Han Fei Tzu. El primero fue el trabajo de Shen Tao, un pensador taoísta-legalista de quien se conoce muy poco; el otro fue el de Shen Pu-hai, un filósofo legalista que sirvió en la corte del estado nativo de Han Fei y murió allí en 337 a. C. De estos trabajos, en particular el *Libro del gran señor Shang* y los escritos de Shen Pu-hai, Han Fei Tzu entresacó sus ideas, combinando los que le parecieron los mejores rasgos de cada uno de ellos y soldándolos en un todo claro y comprensible.

Comprendible, porque está, más dentro de los intereses circunscritos de la filosofía legalista. Todos los sistemas filosóficos chinos se preocupan en alguna medida por absolver preguntas de ciencia política, pero ninguno de manera tan exclusiva como el legalismo. Todos los escritos existentes de la escuela legalista tienen que ver con un solo problema: cómo preservar y fortalecer al Estado. Tal y como el famoso tratado de Machiavelli<sup>12</sup>, con el que muchas veces se ha comparado el trabajo de Han Fei Tzu, es un manual para el príncipe, con algunos pocos meditados capítulos agregados para la guía de sus ministros.

Los gobernantes de China en los últimos tiempos de Chou necesitaron de este tipo de manual. En los primeros días del feudalismo

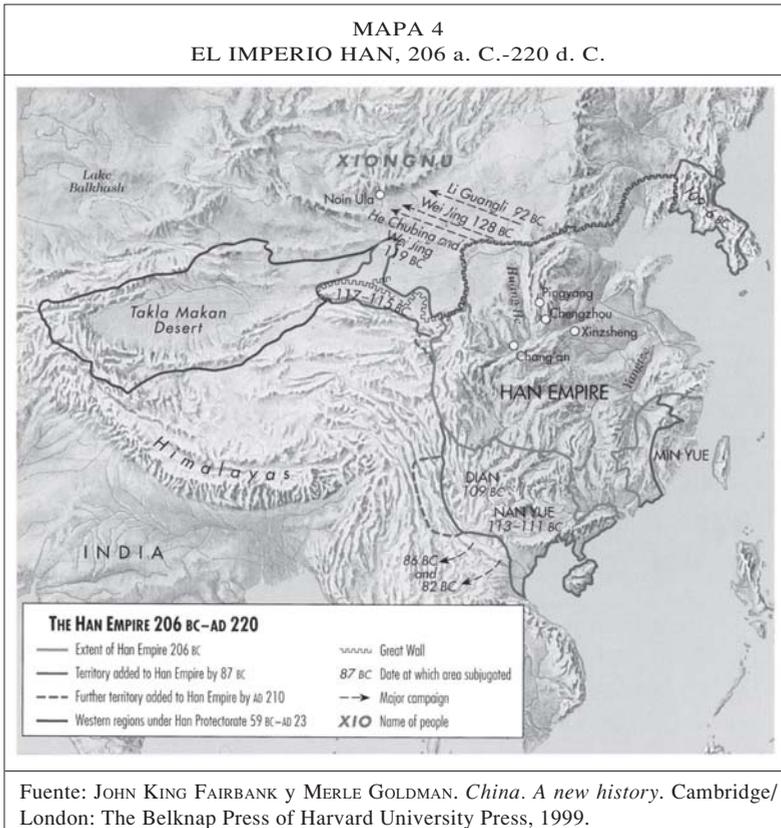
Chou los derechos y deberes del regidor y sus vasallos fueron definidos presumiblemente en forma justa y clara. Durante los tiempos Chou del oeste (1027-771 a. C.), el rey Chou no sólo ordenaba lealtad universal y respeto entre sus vasallos, sino que en apariencia ejercía un control considerable sobre sus asuntos, interviniendo en materia de sucesión o incluso ejecutando a un vasallo infractor. Pero después de que el gobernante Chou fue forzado a escapar de su capital por la invasión bárbara en 771 a. C. y establecer su corte en Luoyang, en el este (ver mapa 3), su poder se debilitó en forma constante, y los regidores de los Estados feudales se sintieron con una creciente libertad para ignorar los acostumbrados deberes para con el soberano y entre ellos, si así les parecía.



Con el tiempo, una sucesión de poderosos líderes feudales, conocidos como los cinco *Pa* –dictadores o déspotas– se alzaron a la prominencia para llenar el vacío político, imponiendo su voluntad por sobre la del rey Chou y los otros señores feudales, y restaurando una semblanza de autoridad “por sobre todos” para China. El primero de ellos, el duque Huan de Ch’i (gobernante en 685-643 a. C.), de acuerdo con informes posteriores, llevó a cabo una serie de reformas administrativas sugeridas por su ministro Kuan Chung, que enriquecieron su Estado, incrementaron la eficiencia de sus tropas y le dieron al regidor un control más directo de la población. Es difícil decir qué tanto se puede confiar en los detalles de estos

informes, pero ciertamente, se instituyeron reformas en un número de Estados en tiempos medios y tardíos de Chou, cuyo propósito fue fortalecer el gobierno central para ganar un control más efectivo de la tierra y la población, y reemplazar la vieja aristocracia con una burocracia nombrada por el gobernante. Aunque es probable que en un principio su alcance y efectividad fueran limitados, tales reformas se volvieron más drásticas a medida que el viejo orden feudal fue decayendo, y los Estados que fallaron en su aplicación cayeron peligrosamente en el atraso. El Estado de Chin, derrocado y desmembrado por sus familias ministeriales en 403 a. C., parece haberse hundido principalmente por esta razón.

MAPA 4  
EL IMPERIO HAN, 206 a. C.-220 d. C.



Fuente: JOHN KING FAIRBANK y MERLE GOLDMAN. *China. A new history*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

CRONOLOGÍA DE LA HISTORIA TEMPRANA CHINA (Las fechas y registros antes del 841 a. C. son tradicionales)				
a. C.				
2852		Héroes culturales	Fu Hsi, inventor de la escritura, la pesca y las trampas	
2737			Shen Nung, inventor de la agricultura y el comercio	
2697		Reyes sabios	Emperador Amarillo	
2357			Yao	
2255			Shun	
2205	Dinastía Hsia		Yü, virtuoso fundador de la dinastía	
1818			Chieh, degenerado exterminador de la dinastía	
1766	Dinastía Shang o Ying		Rey T'ang, virtuoso fundador de la dinastía	
[s. 1300]			[Comienzo de evidencia arqueológica]	
1154	Tres dinastías	Dinastía Chou	Chou, exterminador degenerado de la dinastía	
			Rey Wen, virtuoso fundador de la dinastía	
1122			Oeste Chou	Rey Wu, virtuoso fundador de la dinastía
1115				Rey Ch'eng, virtuoso fundador de la dinastía
				(Duque de Chou, regente del rey Ch'eng)
878			Dinastía Chou	Este Chou
781	Rey Yu			
771	Período de primavera y otoño (722-481)			
722	Período de los "cien filósofos" (551-c. 233): Confucio, Mo Tzu, Lao Tzu (?), Mencio, Chuang Tzu, Hui Shih, Shang Yang, Kung-sun Lung, Hsün, Han Fei Tzu.			
551			Período de los Estados Guerreros	
403			Extensiva construcción de la muralla y acueducto por Ch'in y otros estados.	
siglo IV-III			Lü Pu-wei, primer ministro de Ch'in	
249			El primer emperador; Li Ssu, primer ministro	
221	Dinastía Ch'in (221-207 a. C.)		Completada la gran muralla	
214				

Tales reformas administrativas, junto con los avances tecnológicos en agricultura y guerra, permitieron a los Estados más grandes anexarse a sus vecinos más débiles o empujar las fronteras de China y abrir nuevas tierras para el cultivo. Los nuevos territorios adquiridos de esa manera no fueron, en la mayoría de los casos, parcelados como feudos sino incorporados dentro del Estado como prefecturas y distritos bajo el control del gobierno central, práctica que indica la abolición final del feudalismo bajo la dinastía Ch'in. Los cambios tuvieron lugar en el sistema de tenencia de tierra; en los Estados más avanzados la tierra podía ser comprada y vendida, y los campesinos podían contratarse entre sí mismos como jornaleros. Las antiguas ceremonias y obligaciones que mantuvieron unido el tejido de la sociedad feudal cayeron en descuido, y a los regidores no se les dio un conjunto de reglas que los guiasen en la administración de sus Estados o en la forma de conducir sus asuntos internacionales. Algunos de ellos instituyeron códigos para el gobierno de los asuntos internos, pero ninguno estuvo en posición de promulgar o reforzar un código de ley internacional, y las relaciones entre Estados estuvieron marcadas por la intriga, el engaño y la cruel persecución del interés personal.

Esta era la situación cuando el legalismo hizo su aparición como una reconocible escuela de pensamiento. Se reconoció a sí misma como exclusiva para gobernantes, dejando de lado cualquier interés en individuos privados o en sus vidas, excepto cuando esto afectase los intereses de la clase gobernante. A diferencia del confucianismo<sup>13</sup> y del moísmo<sup>14</sup>, no intentó preservar o restaurar las costumbres y valores morales del pasado; ciertamente, profesó el no tener cabida para la moral en ninguna forma. Las creencias religiosas y las ceremonias eran

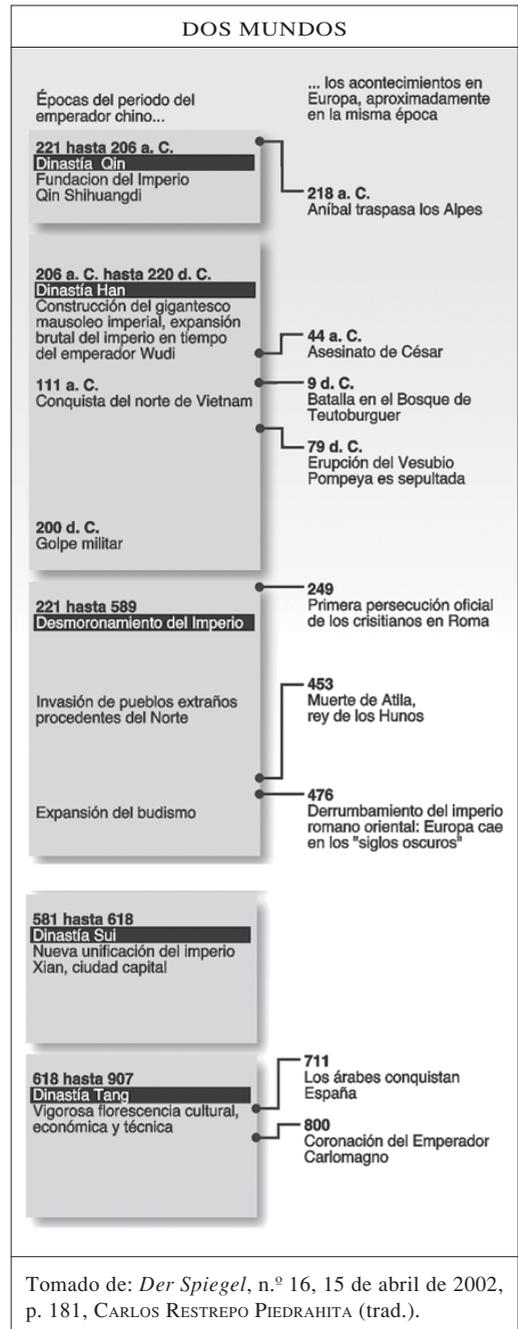
consideradas fatuas y distractoras, cuando menos en lo que concernía a la clase gobernante, y vieron la inclinación hacia tales ceremonias como la marca de un Estado condenado. Su único objetivo fue enseñar al gobernante, en lo que se ha considerado realista y práctico, cómo sobrevivir y prosperar en el mundo del presente.

Sus técnicas, que ya las anotamos, se desarrollaron en realidad en algunos Estados: el reforzamiento del gobierno central el establecimiento de un control más efectivo sobre la tierra y la población, a través de leyes y penas estrictas, y el reemplazo de la antigua aristocracia por un cuerpo de burócratas. En particular enfatizó el incentivo de la agricultura para proveer una fuente continua de alimentos, y las artes militares para expandir las fronteras del Estado y asegurar una población fuerte, alerta y bien disciplinada. Hizo un llamado a la supresión de todas las ideas y modos de vida que impidiesen la realización de estos objetivos. Los vagabundos y evasores, los mercaderes y artesanos que negociaran en bienes no esenciales, los estudiosos que expandieran doctrinas que variaran las enseñanzas legalistas, los caballeros que tomasen la ley en sus propias manos, todos fueron aplastados y el pueblo fue mantenido en un estado de ignorancia y pavor.

Las ideas delineadas antes se encuentran en los escritos de Han Fei Tzu. Él las adoptó del *Libro del gran señor Shang*, junto con el concepto de trabajo de *fa* —el elaborado sistema de leyes que deberían ser trazadas por el gobernante, distribuidas entre sus oficiales, y enseñadas y explicadas por ellos a la población iletrada y atea—. Bajo tal sistema de leyes, y los ineludibles castigos que las soportaban, toda la vida dentro de la nación tuvo que ser ordenada de modo que nada se dejó al azar, al juicio privado o a la apelación al privilegio.

Pero el concepto de ley representa sólo un aspecto del sistema de Han Fei: el aspecto que concierne al control y a la administración de la población como un todo por parte del gobernante. A esto se añadió un segundo concepto, adoptado de los escritos de Shen Pu-hai, el concepto de *shu* –políticas, métodos o artes para gobernar–. Los oficiales y el pueblo, en su mayoría, pueden ser guiados y mantenidos en línea con las leyes. Pero el gobernante, que es el autor de la ley y fuera y por encima de ella, debe ser guiado por un juego distinto de principios. Estos principios constituyen su *shu*, las políticas y artes que aplica al ejercer autoridad y control sobre los hombres sometidos a él.

Mientras que los más poderosos Estados del Chou tardío crecieron en tamaño, y sus gobiernos se volvieron más centralizados, numerosos problemas de administración despertaron sin tener precedente de solución en las prácticas del feudalismo temprano. Para romper el poder de la antigua aristocracia los regentes seleccionaron en forma deliberada hombres de los más bajos rangos sociales, quienes serían menos encumbrados por lealtades de clan y más dependientes de la buena voluntad del regente, y los promovieron a puestos administrativos. Pero si el gobernante deseaba permanecer seguro en su posición debía encontrar medios para controlar su recién creada burocracia, que constantemente se expandía a medida que las preocupaciones del gobierno se hacían más complejas y de lejano alcance. Incapaz por más tiempo de atender todos los asuntos en persona, tuvo que asegurarse de que los hombres sobre que delegaba poder estuvieran haciendo su trabajo de manera eficiente y sin engaño. Necesitaba, en otras palabras, un juego de reglas para la gerencia y el control de personal, y esto fue lo que Han Fei proveyó bajo el nombre de *shu*.



De los *lógicos*, Han Fei Tzu adoptó el término *hsing-ming* –literalmente, “formas y nombres”–. Los miembros de la Escuela de Nombres, y los otros pensadores del período

que se interesaron en problemas de semántica usaron el término para enfatizar la necesidad de una correspondencia exacta entre el nombre de una cosa y su forma o realidad verdadera. Cuando Han Fei Tzu, adoptó el término ignoró sus connotaciones filosóficas más abstractas y le dio una interpretación específicamente política. Por “nombres” quiso decir el nombre del cargo del que un hombre se hacía responsable, la lista de deberes que se esperaba ejecutara, o las propuestas que él hacía; por “formas” se refería al ejercicio real del hombre en el cargo, y él insistió que sólo cuando estos dos coincidiesen exactamente podía pensarse que el funcionario hacía su trabajo en forma apropiada. Él, por lo tanto, urgía al gobernante a mantener un control constante sobre la correspondencia entre nombres y formas. Si éstos correspondían, el hombre debía ser recompensado y promovido; si éstos fallaban en corresponder—sea que el hombre hubiese hecho menos de lo que su cargo requería o más—debía ser castigado en forma sumaria.

Del taoísmo<sup>15</sup> Han Fei Tzu adoptó un segundo grupo de ideas que formaron el concepto de *shu*. La filosofía taoísta, con su doctrina de la quietud<sup>16</sup> y su trascendencia de preocupaciones y valores mundanos, puede parecer un lugar extraño para ir en busca de ideas acerca de cómo dirigir un gobierno. Pero el pensamiento taoísta y el legalista parecen haber estado curiosamente interrelacionados desde tiempos remotos, aunque la escasez de fuentes hace imposible decir con exactitud por qué o cómo.

De cualquier modo, una razón para esta conexión cercana puede ser claramente discernida. Los confucionistas y los moístas, en forma consistente, describieron al gobernante ideal en términos morales y religiosos: padre y madre del pueblo, el hombre de virtud perfecta, el hijo del cielo. El legalismo, debido a que rechaza toda forma

de religión y moralidad, tuvo que encontrar otro juego de términos en los que se describe y glorifica al regidor. El taoísmo, que a su vez rechaza los conceptos de religión convencional y moralidad, proveía dicho juego de reglas. El lenguaje usado por el taoísmo para describir al sabio taoísta fue por lo tanto tomado por los legalistas y empleado para describir al omnipotente gobernante del Estado legalista ideal.

El sabio taoísta tenía entendimiento absoluto; el gobernante legalista ejercía poder absoluto. En la calidad de absoluto, ellos son similares. El sabio taoísta se eleva por encima de todas las distinciones convencionales de correcto e incorrecto, bueno y malo; también el gobernante legalista, debido a que él es ley en sí mismo. El sabio taoísta adopta un curso de quietud, y en forma deliberada se abstiene de toda actividad forzada o antinatural. El gobernante legalista, cabeza de una vasta burocracia, hace lo mismo, emitiendo órdenes, juzgando calmadamente la eficiencia de sus ministros, pero absteniéndose de cualquier intervención personal en los asuntos reales de la administración; él alista la maquinaria de gobierno y luego permite que funcione por sí misma. El sabio taoísta se retira del mundo hacia un reino misterioso y trascendental. El gobernante legalista igualmente se retira, y rechaza de manera deliberada todo contacto con sus subordinados que pueda convertirse en familiaridad, hundiéndose en lo más profundo de su palacio, ocultando sus verdaderos motivos y deseos, y rodeándose con un aura de misterio e inescrutabilidad. Tal como la cabeza de una gran corporación moderna, se aísla de sus incontables empleados, y calmadamente pone en marcha las cosas.

El pensamiento legalista en general y el de Han Fei Tzu en particular están marcados por una opinión demasiado baja de la

naturaleza humana. Algunos estudiosos detectan en el último caso la influencia del maestro de Han Fei Tzu, Hsün Tzu, quien le enseñó que la naturaleza del hombre es básicamente malvada, aunque en la China del siglo III a. C., difícilmente alguien hubiera tenido que sentarse a los pies de un filósofo para llegar a esta morbosa conclusión. Los confucianos y moístas sostenían que hubo mejores días bajo los reyes sabios de la antigüedad, y citaban la historia como soporte de su argumento. Han Fei Tzu, quien por costumbre citaba a la historia sólo para acrecentar su catálogo de la idiotez humana, oponía que si en realidad hubo paz y orden en tiempos ancestrales no fue debido a la guía moral de los sabios, sino porque había más bienes y riquezas y menos hombres revoloteando a su alrededor. De acuerdo con él todos los intentos para educar y elevar a la gente común son fútiles, y la caridad es un pecado positivo porque ésta roba al trabajador para consentir al desperdiciado y al perezoso. El gobernante para tener éxito debe escapar de todos los impulsos hacia la compasión y afecto y ser guiado únicamente por un iluminado interés personal. Incluso sus propios amigos y relaciones, su propia esposa e hijos, advierte Han Fei, no deben ser sujetos de su confianza, ya que todos por una razón u otra obtienen ganancias con su muerte. Debe estar constantemente alerta, en guardia contra el engaño de cualquiera de las partes, no confiando en nadie y nunca revelando sus pensamientos internos y deseos. «El leproso siente lástima por el rey», decía Han Fei Tzu, citando un viejo proverbio, y el lector puede hacer lo mismo.

Han Fei Tzu escribió sus ensayos sobre ciencia política para el rey de Han. Pero fue el enemigo y eventual destructor de Han, el rey de Ch'in, quien los apreció y puso en práctica. Por más de un siglo el Estado de

Ch'in hubo de perseguir políticas típicamente legalistas, incentivando la agricultura y las artes militares, disciplinando a su pueblo con leyes severas y conduciendo sus asuntos externos con cinismo y sangre fría. En 221 a. C. el rey de Ch'in completó su conquista de otros Estados y unificó a toda China bajo su reinado. Al asumir el título de Primer Emperador creó el vasto imperio burocrático que Han Fei Tzu había vislumbrado. Abolió los últimos restos de feudalismo, estandarizó los pesos, medidas y el sistema de escritura, controló al pueblo con leyes estrictas, suprimió las enseñanzas de otras escuelas de filosofía, tomó a su cargo gigantescas obras públicas y emprendió guerras externas para ampliar las fronteras de sus dominios —medidas todas recomendadas por o mantenidas dentro del espíritu del legalismo—. Finalmente construyó magníficos palacios y se rodeó del ambiente apropiado de reserva y misterio. Pero al momento de su muerte, en 210 a. C., la dinastía mostraba inconfundibles signos de tensión, y tres años después cayó. En parte, esta caída se debió a fuerzas que escapaban a su control —la presión centrífuga de viejas lealtades locales, el alto costo de las empresas del Estado, la resistencia natural del hombre a los cambios violentos—. Pero los historiadores chinos tenían por costumbre culpar de su caída a su severo y despiadado tratamiento para con el pueblo, cuyo punto de vista es, sin duda, en parte, correcto. La falta de piedad es el cargo que más seguido se trae a colación en contra de Han Fei Tzu y los otros filósofos legalistas, y el Primer Emperador, siguiendo sus doctrinas, parece haber sobreestimado seriamente el grado de intimidación y opresión que su pueblo podía soportar. Como una filosofía de gobierno, el despotismo legalista fue intentado y hallado deseable; después ningún gobierno en China intentó alguna vez aplicar sus políticas en forma no adulterada. Pero el análisis pe-

netrante y el consejo astuto que llenan el *Han Fei Tzu* han sido aplicados una y otra vez por gobernantes y teóricos de la política, y mantienen su interés vital aún hoy.

BURTON WATSON

Departamento de Historia,  
Columbia University, Nueva York.

*Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu and Han Fei Tzu.*  
Translated by Burton Watson. New York: Columbia  
University Press, 1964.

Traducción y notas

ANTONIO MILLA

Universidad Externado de Colombia

1. HAN FEI TZU. Murió en 233 a. C., China Pinyin Hanfeizi. El más grande de los filósofos legalistas chinos. Sus ensayos sobre gobierno autocrático impresionaron de tal manera al rey Cheng de Ch'in que el futuro emperador adoptó sus principios después de obtener el poder en 221 a. C. El libro que toma el nombre de Han Fei comporta una síntesis de teorías legales hasta su tiempo.

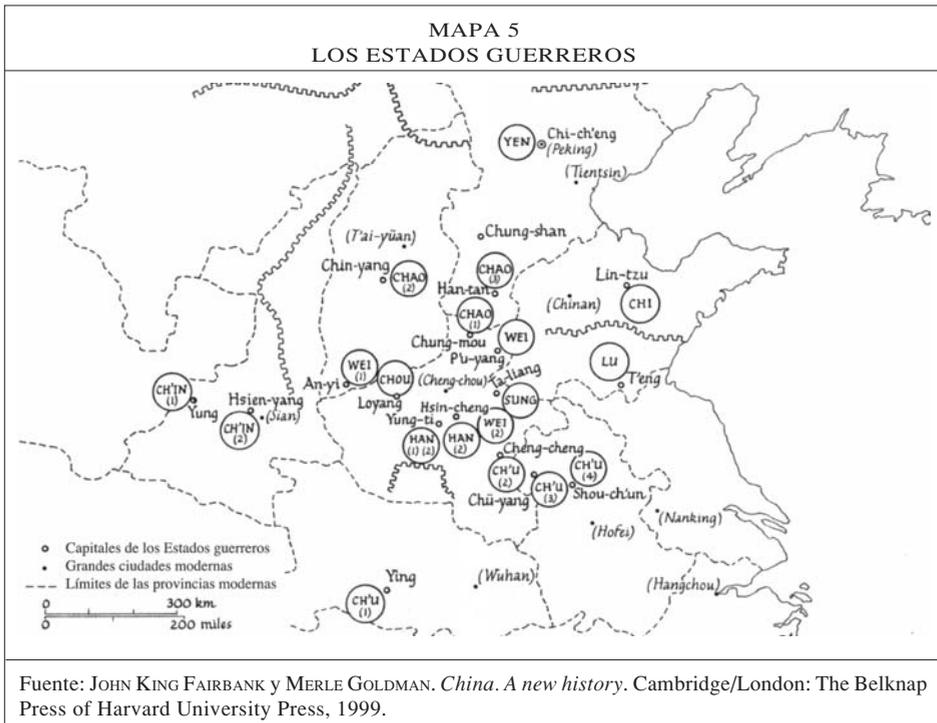
Poco se sabe de la vida de Han Fei. Miembro de una familia gobernante de Han (en la actual provincia de Honan occidental [FUNG YU-LAN. *Breve historia de la filosofía china*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 273]), uno de los más débiles Estados guerreros que estuvieron en conflicto durante los siglos V al III a. C. (ver mapa 5) estudió bajo la orientación del filósofo confucionista Hsün-tzu (ver *infra*, nota 6) pero desertó para seguir otra escuela de pensamiento más acorde con las condiciones que acompañaban al colapso del sistema feudal en su tiempo. Como sus consejos no eran seguidos por el regidor de su Estado nativo, puso sus ideas por escrito. Un defecto en el habla también es citado como responsable de inducirlo a escribir. El rey Cheng de Ch'in (un Estado de occidente), quien se convertiría en Shih Huang-ti, el primer emperador de la dinastía Ch'in en 221 a. C., leyó y admiró algunos de sus ensayos. Cuando en 234 a. C. Cheng lanzó un ataque sobre Han (ver *infra*, nota 7), el regidor de Han despachó a Han Fei para negociar con Ch'in. Cheng estuvo encantado de recibir a Han Fei y se presume planeó ofrecerle un alto puesto en el gobierno. Li Ssu (ver *infra*, nota 9), el ministro en jefe de Ch'in y un antiguo compañero de escuela de Han Fei, presuntamente temeroso de que él pudiera ganar el favor del rey por su virtud o erudición superior, hizo apresar a Han Fei bajo el cargo de duplicidad. Acatando

la orden de Li Ssu de cometer suicidio, bebió el veneno que éste le enviara, terminando así con su vida.

*Pensamiento político.* Para Han Fei fue axiomático que las instituciones políticas debieran modificarse con las cambiantes circunstancias históricas. Es disparatado, dijo, aferrarse a modos anticuados del pasado como lo hicieron los confucionistas. También era evidente que las instituciones políticas debían adaptarse al patrón predominante del comportamiento humano, que es determinado no por sentimientos morales sino por condiciones económicas. En un año de hambruna el pueblo no alimenta a su propia familia, mientras que en uno de abundancia, da banquetes a los visitantes casuales —no porque ellos sean alternamente despiadados y generosos, sino «debido a la diferencia en la cantidad de comida que se tenga». En tiempos antiguos, cuando los bienes eran abundantes, los hombres hacían poco caso de ellos, pero la creciente población presionó sobre los recursos trayendo escasez económica; consecuentemente «los hombres de hoy riñen y arrebatan». El gobernante, por lo tanto, no tratará de hacer a los hombres buenos, sino más bien reprimirlos para no hacer el mal. Tampoco debe él tratar «de ganar los corazones del pueblo», porque, como los hombres son egoístas, no conocen sus propios intereses reales. La mente del pueblo es tan poco confiable como la de un infante.

De acuerdo con los confucionistas, así como la virtud confiere sobre un rey el derecho a regir, regir incompetentemente invalida ese derecho. Han Fei pensó de manera diferente. Cualesquiera sean las cualidades morales del gobernante, y como sea que él rija, la posesión de autoridad (*shih*) lleva el inalienable derecho de exigir obediencia. «Súbdito sirviendo al regidor, hijo sirviendo al padre, y esposa sirviendo al esposo», juntos constituyen «un principio inmutable del mundo». Aun si un señor de hombres es indigno, ningún súbdito se atreverá a infringir su prerrogativa. Además, el deber político prevalece sobre otros deberes. Un soldado desertó de la batalla porque pensó que si era muerto no podría servir más a su padre. Han Fei comentó: «Un hijo filial a su padre puede ser un súbdito traidor a su regidor».

La autoridad no se debe ejercer caprichosamente sino a través de las leyes (*fa*) que el regidor promulga y que todos deben obedecer. «El regidor inteligente hace que la ley seleccione a los hombres y no hace ningún nombramiento arbitrario por sí mismo; él hace a la ley medir los méritos y no hace ningún juicio arbitrario por sí mismo». Puede abolir una ley, pero durante el tiempo que la mantenga en vigor la debe observar.



Para asegurar una burocracia efectiva y proteger su autoridad del abuso o la usurpación, el gobernante debe hacer uso del *shu* (“técnicas administrativas” o “arte de conducir asuntos del Estado”). Los regidores de los Estados guerreros (ver mapa 5) encontraron ventajoso emplear hombres diestros en el gobierno, la diplomacia y la guerra. Pero de qué manera separar el talento sólido de la charla ideal se convirtió en un serio problema. El *shu* fue la respuesta de Han Fei. Después de asignar puestos, de acuerdo con las capacidades individuales, el gobernante deberá demandar un desempeño satisfactorio de las responsabilidades que recaen sobre sus cargos, castigando a cualquiera que abandone su deber o que sobrepase su poder. El regidor puede autorizar a un oficial ejecutar una propuesta que le haya sometido y deberá castigarlo no sólo cuando los resultados queden cortos respecto de la meta establecida, sino también cuando la exceda.

El *shu* es también la respuesta de Han Fei al problema de la usurpación, a través de la cual más de un gobernante perdió su trono. El interés del gobernante y lo regido son incompatibles: «Superior e inferior libran cien batallas al día». Por lo tanto, es de incumbencia del gobernante no confiar en nadie, sospechar de los adúladores, no permitir

que alguien gane influencia o poder no merecido y, sobre todo, usar artimañas para desenterrar complots contra el trono.

Con la autoridad suprema asegurada y un buen orden prevaleciente, el gobernante procederá a agrandar su reino por medio del poder militar. El poder es el factor decisivo en las relaciones interestatales. El poder militar es inseparable de la fortaleza económica. Cultivar es la única ocupación productiva; todas las demás opciones, especialmente la de los estudiosos, deben ser desalentadas. Darle alivio a los desamparados es tan poco inteligente como injusto. Recolectar impuestos de los ricos para ayudar a los pobres «es robar al diligente y frugal y ser indulgente con el extravagante y perezoso». KUNG-CHUAN HSIAO. *Encyclopædia Britannica* 2002, CD 1.

2. CONFUCIO. Filósofo chino (551-479 a. C.), fundador de un sistema de moral que exalta la fidelidad a la tradición nacional y familiar (*Pequeño Larousse ilustrado*, Buenos Aires, 1984, p. 1214).

Quienes fueran considerados en la era Han como pertenecientes a la escuela de los *letrados* (*ju-chia*) citaban como a su autoridad a un sabio de nombre K'ung Ch'iu, al que los misioneros jesuitas del siglo XVII vinieron a latinizar como Confucio (K'ung *fu-tzu*, “maestro K'ung”). Los restos literarios de este

sabio se limitan a unas pocas tradiciones más o menos auténticas y a una pequeña colección de sus *dicta*, las *Analectas*, *Lun-yü*, el texto sobre el cual fue fundada [la escuela] por sus discípulos, después de su muerte. Esto puede ser descrito en forma breve como la “tradición confucionista”, consiste en un número de textos que varían considerablemente en naturaleza y contenido y que incluyen los *Clásicos*, los más antiguos comentarios sobre ellos, las *Analectas de Confucio*, y trabajos del siglo III a. C. que reflejan las orientaciones originales típicas de este período de profundas alteraciones sociales y políticas. Si el término “confucionismo”, acuñado por los occidentales, tiene algún significado es claro que va mucho más allá de la personalidad real o las enseñanzas del gran sabio.

Sin duda, uno puede datar a partir de Confucio y su época el comienzo de un proceso de reflexión moral que parece provocado por la crisis de la sociedad aristocrática y la disminución del ritual. Como lo demuestra por el lugar dado en sus enseñanzas a los escritos de la antigüedad, Confucio empalma con los círculos tradicionales de escribas y escritores de anales. Consternado por los ataques cada vez más crecientes sobre las costumbres y las reglas de la antigüedad («mirando así hacia el pasado, estos filósofos crearon una visión regresiva de la historia. Aunque pertenecientes a distintas escuelas, todos convinieron en que la edad de oro del hombre se encuentra en el pasado, no en el futuro. El avance de la historia desde ese entonces ha sido de progresiva degeneración. Por tanto la salvación del hombre no consiste en la creación de algo nuevo, sino en un retorno a lo que ya existió». [FUNG YU-LAN. *Breve historia de la filosofía china*, cit., p. 276]), estos círculos debieron estar tentados por la idea de retornar a la rectitud ritual tanto en el comportamiento como en el uso de la terminología (esto se confirma por el subsecuente desarrollo de un ritualismo arcaizante, listo a ser utópico, y de la teoría de la “rectificación de nombres”, *cheng-ming*). Parece natural que un esfuerzo debió ser realizado en estos círculos para definir al “hombre bueno” (*chün-tzu*), independientemente de la situación predominante. Tal es, en cualquier medida, la orientación general que se percibe. Cabeza de una pequeña escuela que apuntaba a formar buenos hombres, Confucio (sus fechas tradicionales son 551-479 a. C.) le da gran importancia a los ejercicios de comportamiento ritual, los cuales forman la base de un proceso de automejoramiento individual, interpretando como posible el dominio de los movimientos, acciones y sentimientos de uno mismo. Su sistema ético, fruto

de la continua reflexión acerca de los hombres, está desprovisto de cualquier imperativo abstracto. Es práctico y pragmático cuando el amo toma cuentas de cada circunstancia particular como del carácter individual de cada uno de sus discípulos. Así, las cualidades que hacen a un hombre experto, la primera de ellas estar *jen* (que puede ser descrita como una disposición afectuosa e indulgente de su tiempo), explican el carácter ecléctico de la mayoría de ellos y la facilidad con la que influencias recíprocas se hacían sentir. No estamos enfrentando aquí sistemas con construcciones filosóficas desinteresadas sino corrientes de pensamiento entre las que a veces es difícil establecer líneas claras de demarcación. De cualquier modo, esta predisposición práctica no incapacita el valor y el interés intrínsecamente filosófico de las preguntas que los pensadores chinos de este tiempo se hicieron; el modo abstracto y lógico de filosofar no es el único. JACQUES GERNET. *A History of Chinese Civilization*, J. R. Foster y Charles Hartman (trads.), 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, 1999, pp. 89 y 90.

3. Mo Tzu. Nació en 470? a. C., murió en 391? a. C. Pinyin Mozu; nombre original Mo Ti, también escrito como Motze, Motse, Micius o Micio. Filósofo chino cuya doctrina fundamental de amor universal retó al confucionismo durante siglos y se convirtió en la base de un movimiento religioso conocido como *moísmo*. Nacido pocos años después de la muerte de Confucio, Mo-tzu fue criado en un período en el que la jerarquía feudal instituida al comienzo de la dinastía Chou (siglo XII u XI a. C. al 255 a. C.) fue rápidamente desintegrada y China fue dividida en pequeños estados feudales, constantemente en guerra. De ese modo, él confrontó el problema que tenían ante sí todos los pensadores en la China del siglo V a. C.: cómo sacar del caos el orden político y social.

De acuerdo con la tradición, Mo-tzu fue originalmente un seguidor de las enseñanzas de Confucio, hasta que se convenció de que el confucionismo ponía demasiado énfasis en un código recargado de rituales y poco énfasis en la enseñanza religiosa, tiempo en el cual Mo-tzu decidió seguir su propio camino. Confucio, desde todo punto de vista, fue aristocrático de temperamento y orientación y soñó con un retorno de los días calmados y pacíficos de pompa y esplendor al comienzo de la dinastía Chou. Mo-tzu, de otro lado, se retiró de la gente del común y se remontó mucho más atrás a la vida de simplicidad primitiva y honrada en las relaciones humanas.

La vida de Mo-tzu, de cualquier modo, recuerda aquella de Confucio en muchos aspectos importantes.

Era muy leído y bien versado en la tradición de los clásicos chinos. Excepto por un breve período en que desempeñó un cargo público, Mo-tzu gastó la mayor parte de su vida viajando de un Estado feudal a otro con la esperanza de conocer a un príncipe que le permitiera poner sus enseñanzas en práctica. En ausencia de tal príncipe tuvo que contentarse con mantener una escuela y recomendar a sus discípulos para posiciones administrativas. Él imponía respeto, en parte porque vivía una vida simple y era un profesor que tomaba en serio sus propias enseñanzas. No sólo condenaba la guerra ofensiva, sino que viajaba a estados lejanos para prevenir el estallido de una guerra, siempre que oía de tal posibilidad. El *Mo-tzu*, principal trabajo de Mo-tzu y sus seguidores, contiene la esencia de sus enseñanzas políticas, éticas y religiosas. Lo esencial de ellas se encuentra en los tres grupos de capítulos de su sección segunda que da una visión de los diez mayores principios: exaltación del virtuoso, identificación con el superior, amor universal, condena de la guerra ofensiva, economía en los gastos, simplicidad en los funerales, voluntad del cielo, sobre fantasmas, denuncia de la música como una actividad de despilfarro y antifatalismo. Puesto que el *moísmo* se dividió en tres escuelas luego de la muerte de Mo-tzu, los tres grupos de capítulos pueden bien representar los tres grupos de textos preservados por las tres escuelas. Las otras secciones del *Mo-tzu* pueden ser listadas como sigue: I. Sumarios y resúmenes de las enseñanzas de Mo-tzu; [...] III. Discusiones sobre ciencias lógicas y físicas; IV. Registros de los hechos y dichos de Mo-tzu; V. Un manual de defensa militar.

*Enseñanzas.* Como pensador, Mo-tzu se distinguió por la importancia concedida a la metodología. Insistió en que fueran establecidos estándares de juicio, y su criterio se puede resumir como “la prueba de las tres unidades” y “el estándar de cuatro unidades”. La prueba de las tres unidades recordaba a los pensadores que la base, verificable, y aplicabilidad de cualquier proposición deben ser analizadas; el estándar de cuatro unidades recordaba a los pensadores que uno debe siempre valorar los beneficios que cualquier proposición puede acarrear al país y al pueblo. Los beneficios se definían como enriquecimiento del pobre, incremento de la población, remoción del peligro y regulación del desorden. Para Mo-tzu las pruebas y los estándares eran indispensables. Generalizando más, Mo-tzu declaró que antes de decidir que algo puede ser bueno, es necesario primero demostrar para qué es bueno. La piedra angular del sistema de Mo-tzu

es el amor universal. Si el mundo está en caos, dijo, es debido al egoísmo y parcialidad del hombre, y la cura prescrita –en asombroso paralelo con la cristiandad [pero más de 4 siglos antes de Cristo]– es que «la parcialidad será reemplazada por la universalidad», dado que «cuando todos consideren los estados y ciudades de otros como consideran los propios, nadie atacará el Estado de otros o arrebatará las ciudades de otros». El mismo principio sería aplicado al bienestar de la familia y al del individuo. La paz del mundo y la felicidad de la humanidad yace en la práctica del amor universal. Muchas objeciones –su impracticabilidad, su descuido de los reclamos especiales de los padres– fueron elevadas en contra de esta nueva doctrina, pero Mo-tzu demostró que el principio del amor universal tenía en sí tanto la justificación utilitaria como la sanción divina. Habló de «amor universal y beneficio mutuo» en un suspiro, y estuvo convencido de que este principio era tanto el modo de acción del hombre como el modo de acción de Dios.

La posición de Mo-tzu sobre la religión lo hace excepcional entre los filósofos chinos. En su llamado al pueblo pedía retornar a la fe de sus padres. Podría decirse de él el haber sido un revivalista, un campeón de la ortodoxia religiosa con un Dios personal. Para Mo-tzu existe un cielo, el cielo tiene una voluntad, y ésta debe ser obedecida por el hombre y aceptada como el estándar de unificación del pensamiento y acción humanos: «¿Cuál es la voluntad del cielo que debe ser obedecida? Es amar a toda la gente en la universalidad del mundo». El cielo no sólo «desea la rectitud y abomina la no rectitud» sino además reparte acorde recompensa y castigo. El sistema de Mo-tzu, que es el evangelio de amor universal y la disciplina ascética ejemplarizada por su propia vida, en seguida de la muerte del maestro fue reencarnado en una iglesia organizada con una sucesión de maestros mayores y un cuerpo considerable de devotos. La religión prosperó por muchas generaciones antes de desaparecer por completo.

Las enseñanzas de Mo-tzu, de cualquier manera, se tuvieron en alto respeto durante muchos siglos. Hasta el comienzo del siglo II a. C. los escritores se referían al confucianismo y al moísmo como las dos escuelas líderes de pensamiento. Pero a partir de entonces el moísmo repentinamente desapareció de la escena intelectual. Los críticos por lo general concuerdan en admirar los altos principios y sentimientos del carácter de Mo-tzu mismo, pero consideran sus enseñanzas sobredemandantes y contrarias a la naturaleza humana. No fue sino hasta

el siglo XX cuando Mo-tzu fue redescubierto y sus enseñanzas revaloradas. YI PAO MEI. *Encyclopædia Britannica* 2002, Cit.

4. MENG-TSË. En contraste con los innovadores, preocupados con el real funcionamiento del Estado y la instalación de las instituciones necesarias para su desarrollo, encontramos a aquellos que pensaron que los cimientos del poder yacen en la virtud del príncipe, una vieja idea a la que el progreso de los conceptos morales tiende a dar una fuerza completamente nueva en aquellos que citan a Confucio como su autoridad. De acuerdo con estos pensadores, la virtud no es más inherente a las familias aristocráticas; se ha vuelto una cualidad normal que puede ser adquirida por cualquiera. En la visión de Meng-tzu [Mencio, filósofo chino (¿372?-289 a. C.), nieto de Confucio, que después de haber meditado y comentado largo tiempo los libros sagrados de China escribió el *Tratado de moral* que lo ha inmortalizado. *Pequeño Larousse ilustrado*, 1984], el príncipe capaz de desplegar una virtud igual a la de los legendarios héroes de la antigüedad remota (Yao, Shun y Yü, fundador de Hsia) y de los primeros reyes de Chou, épocas en que la perfecta armonía social reinaba, necesariamente lo impondrán en todas las tierras chinas como soberano universal. No es tanto una pregunta de poder patrimonial con una base religiosa, cuanto más simplemente de generosidad y preocupación por el bienestar de cada individuo. Lo que es importante no son las tierras, de las que siempre hay suficientes, o riqueza o poder guerrero –estas cosas significan nada sin la adhesión y soporte de la aristocracia menor y la gente del común–, sino los hombres. Aun la avaricia, el egoísmo y la codicia por el poder llevaron a algunos príncipes a multiplicar la coacción y los sufrimientos de los humildes, y de esta forma se alienaron la simpatía del pueblo. Aquél entre los grandes de este mundo que se atreva, en esta era de violencia y apetitos desenfrenados, a ofrecer un reto audaz y retornar al modo humanitario de gobierno de los reyes antiguos provocará una revolución; todos los pueblos oprimidos correrán hacia él como su salvador.

Este tema, desarrollado en extensión en el trabajo que recuenta las conversaciones del maestro (también contiene consejos de naturaleza económica y fiscal), se combina con una visión optimista de la naturaleza humana. Los hombres poseen embrionariamente en su nacimiento cualidades orales necesarias para hacerlos hombres de bien, a saber: *jen*, humanidad; *i*, sentido del deber, *li*, cortesía; y *chih*, conocimiento. Las semillas bien pueden ser desarrolladas por educa-

ción o sofocadas por la influencia perniciosa del medio ambiente. Un pensador de no muy grande originalidad, Mencio no fue llamado a tener mucho éxito hasta los siglos IX a XI, cuando se volvió popular por las analogías entre su concepción de la naturaleza humana y ciertas teorías budistas (la naturaleza de Buda es innata en cada ser) y debido a que la armonía general de sus ideas políticas con las tendencias filosóficas y morales se vinieron a desarrollar en el período Sung. Mencio se convertiría en uno de los textos básicos de la ortodoxia neoconfucionista adoptada por los Ming autoritarios y paternalistas (1368-1644) y por los emperadores Ching (1644-1911). *A History of Chinese Civilization*, cit., pp. 95 y 96.

5. CHUANG-TZU. Nace en 369 a. C., aproximadamente, muere en 286 a. C. Pinyin Zhuangzi, nombre personal de romanización Wade-Giles Chou. El más significativo de los primeros intérpretes del taoísmo chino, cuyo trabajo (*Chuang-tzu*) es considerado uno de los textos definitivos del taoísmo, e incluso se piensa más amplio que el *Tao-te Ching*, atribuido a Lao-tzu, el primer gran patriarca del taoísmo. Las enseñanzas de Chuang-tzu también ejercieron una gran influencia en el desarrollo del budismo chino y tuvieron un efecto considerable sobre la pintura paisajista y la poesía chinas.

Kuo Hsiang (muerto en 312 d. C.), el primero, y que muchos estudiosos piensan es el mejor comentarista de Chuang-tzu, aseguró la posición del sabio como una fuente primaria del pensamiento taoísta. Los estudiosos budistas, especialmente los de la escuela Ch'an (Zen), también tomaron mucho de los trabajos de Chuang-tzu. Pese a su importancia, los detalles sobre la vida de Chuang-tzu son desconocidos. El "gran historiador" de la dinastía Han, Ssu-ma Ch'ien (muerto hacia 85 a. C.), incorporó en su esbozo biográfico de Chuang-tzu sólo la más exigua información. Indica que Chuang-tzu era nativo del Estado de Meng, que su nombre personal era Chou, y que fue un oficial menor en Ch'i-yüan, en su país natal. Vivió durante el reinado del príncipe Wei de Ch'u (muerto en 327 a. C.) y fue por lo tanto contemporáneo de Mencio (ver *supra*, nota 4), eminente estudioso confucionista conocido como el segundo sabio de China. De acuerdo con Ssu-ma Ch'ien, las enseñanzas de Chuang-tzu fueron sacadas primordialmente de los dichos de Lao-tzu, pero su perspectiva era mucho más amplia. Sus habilidades literarias y filosóficas fueron usadas para refutar a los confucionistas y moístas (seguidores de Mo-tzu [ver *supra*, nota 3], quienes abogaban por el amor universal). Además, se le atribuye haber

escrito *El viejo pescador, El salteador Chi y Baúles abriéndose*, todos ataques al confucionismo, y *Wei lei hsü y Keng san tzu*, que son ficciones.

Chuang-tzu es mejor conocido a través del libro que lleva su nombre, el *Chuang-tzu*, también bajo el nombre de *Nan-hua chenching (El clásico puro de Nan-hua)*. Compuesto de 33 capítulos, la evidencia sugiere que podrían haber sido tantos como 53 capítulos en copias del libro que circularon en el siglo IV d. C. Numerosas ediciones del texto han aparecido desde entonces y lecturas variantes han oscurecido el contenido original. Generalmente se está de acuerdo en que los primeros siete capítulos, los “libros interiores”, son, en su mayor parte, genuinos, mientras que los “libros exteriores” (capítulos 8 a 22) y la miscelánea (capítulos 23 a 33) son en su mayoría falsos, aunque algunos pasajes reflejan la propia mano de Chuang-tzu. Las descripciones más vividas del carácter de Chuang-tzu provienen de las anécdotas acerca de él en los últimos capítulos del libro, que son, según dicen, apócrifas.

*El carácter, de acuerdo con recuentos anecdóticos.* Chuang-tzu aparece en estos pasajes como un sabio excéntrico e impredecible, parece descuidado acerca de las comodidades personales y la estima pública. Su vestidura es de pacotilla y con parches, y sus zapatos deben ser atados a sus pies con una cuerda para evitar que se caigan a pedazos. Sin embargo, él no se considera miserable, sólo pobre. Cuando su buen amigo Hui Shih llega a consolarlo por la muerte de su esposa, encuentra al sabio sentado sobre un tapete, cantando y golpeando sobre una escudilla. Hui Shih lo reprende, señalándole que tal comportamiento es impropio ante la muerte de alguien que vivió y envejeció con él y que le ha dado hijos. «Cuando ella murió, ¿cómo podía evitar estar afectado? Pero a medida que pienso en el asunto me doy cuenta de que originalmente ella no tenía vida; y no sólo no la tenía, no tenía forma; no sólo no la tenía, no tenía fuerza material (*ch'i*). En el limbo de la existencia y la no existencia hubo transformación y la fuerza material evolucionó. La fuerza material se transformó en forma, la forma fue transformada para volverse vida y ahora el nacimiento se ha transformado para convertirse en muerte. Esto es como la rotación de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño e invierno. Ahora ella yace dormida en la gran casa (el universo). Para mí, deambular llorando y gimiendo sería para mostrar mi ignorancia del destino. Por lo tanto, desisto».

Cuando el propio Chuang-tzu se encontraba a punto de morir, sus discípulos comenzaron a hablar acerca

de un elaborado entierro para él. Chuang-tzu, de inmediato, detuvo la discusión al declarar que no necesitaba la parafernalia de un gran funeral, que la naturaleza sería su ataúd interior y exterior, y el sol y la luna sus aros de jade, las estrellas y los planetas, sus joyas. Toda la creación haría ofrendas y le escoltaría. No necesitaba más. De algún modo sorprendidos, sus discípulos declararon que temían que los cuervos y las águilas ratoneras pudiesen comérselo. A esto Chuang-tzu replicó: «Sobre la tierra serán los cuervos y los milanos reales los que me comerán; bajo la tierra serán los gusanos y las hormigas. ¿Qué prejuicio es este, que ustedes desean tomarme de los unos para darme a los otros?».

Las excentricidades de Chuang-tzu son el resultado directo de su instruido fatalismo. La instrucción para Chuang-tzu viene con la comprensión de que todo en la vida es uno, el tao.

*Visión del tao.* Chuang-tzu enseñó que lo que puede saberse o decirse del tao no es el tao. No tiene principio ni fin, no tiene limitaciones o demarcaciones. La vida está sujeta a la eterna transformación del tao, en el que no hay mejor o peor, no hay bondad o maldad. A las cosas se les debe dejar seguir su propio curso, y los hombres no deben valorar una situación por encima de otra. Un hombre verdaderamente virtuoso está libre de las ataduras de las circunstancias, apegos personales, tradición y necesidad de reformar su mundo. Chuang-tzu declinó una oferta para ser primer ministro del Estado de Ch'u porque no quería los enredos de una corta carrera.

El completo relativismo de su perspectiva está expresado de manera contundente en uno de los pasajes mejor conocidos del *Chuang-tzu*: «Una vez yo, Chuang Chou, soñé que era una mariposa y era feliz como mariposa. Era consciente de que estaba complacido conmigo mismo, pero no sabía que era Chou. Repentinamente desperté, y allí estaba, visiblemente Chou. No sé si es que era Chou soñando que era una mariposa o la mariposa soñando que era Chou. Entre Chou y la mariposa debe haber alguna distinción. Esto es llamado la transformación de las cosas».

En el *Chuang-tzu* la relatividad de toda experiencia está en la tensión constante con la unidad de todas las cosas. Cuando se le preguntó dónde estaba el tao, Chuang-tzu contestó que estaba en todas partes. Cuando se le presionó a ser más específico declaró que está en las hormigas y, más abajo, en la hierba mala y en los condimentos; además, estaba en el excremento y en la orina. Esta enérgica declaración de la omnipresencia del tao tuvo sus paralelos en el posterior budismo chino, en el cual un giro similar

se usaba para describir al siempre presente Buda. Chuang-tzu fue por excelencia el filósofo del hombre libre que está en unidad con el tao. JAMES HAMILTON WARE, JR. *Encyclopædia Britannica*, cit., 2002.

6. HSÜN TZU. Mucho más profundo y original que Mencio, Hsün Tzu (293-235 a. C.), junto con su contemporáneo Han Fei, fue una de las más poderosas mentes del siglo III. Su pensamiento le debe mucho a los legalistas tanto como a los taoístas. Fue probablemente el primer hombre en la historia en reconocer los orígenes sociales de la moralidad. Hsün Tzu rehúsa ver en la cruda naturaleza humana nada distinto a un complejo de tendencias anárquicas e irracionales: bondad y razón nacen de la disciplina automáticamente impuesta por la vida en sociedad. Es la sociedad la que por su constante represión de los apetitos naturales, violencia y egoísmo de los individuos, canaliza estas fuerzas vitales, las domesticas y las torna para la ventaja de cada uno y de todos. La sociedad es el gran educador de los individuos. Los deberes y las reglas de conducta le enseñan a cada individuo el autocontrol y le dan un sentido de lo que es apto y justo. Los festivales y las ceremonias, la música y la danza son un entrenamiento en la comprensión mutua. Las instituciones hacen al hombre. Pero lejos de ser arbitrario el trabajo de un legislador, los deberes y las reglas de conducta, concebidas no sólo como cualidades morales sino como realidades objetivas, son el producto natural de la historia. De ese modo incorporan un principio de racionalidad, y la sociedad es en sí misma, la fuente de toda razón. El orden social y la razón se funden uno en el otro. Sin una distribución de rangos y condiciones que esté en conformidad con la equidad y sea reconocida por todos, las riñas y disputas arruinarán la cohesión social que hace posible el poder colectivo de los agrupamientos humanos. Es por lo tanto esencial que su distribución deba ser clara y que los nombres deban corresponder con las realidades. Encontramos en Hsün Tzu una de las mejores exposiciones de la teoría de la “rectificación de nombres”. Esta teoría, desarrollada por los escribas y analistas, que vieron en el uso de términos que estuviesen en conformidad con la tradición ritual el medio de expresar un juicio moral, se convirtió en el instrumento de un nuevo orden basado en méritos y deméritos. Al “designar” –esto es, al crear títulos y rangos– el príncipe “pronuncia” la orden que asegura el funcionamiento regular de la sociedad como un todo. Cuando hace esto no interviene en las riñas; se satisface con instalar un mecanismo que las evade porque está basado en el consenso universal.

Encontramos aquí la misma aproximación de Han Fei: el príncipe no imparte órdenes o interviene directamente; al ser completamente imparcial, es la fuente y garantía del orden universal. No encontramos en Hsün Tzu más que en otros pensadores chinos la idea que parece en cierta extensión ser un elemento constitutivo del pensamiento occidental, a saber, que el principio del orden es el poder de coaccionar y el comando individual. En la era Ch`un-ch`iu la fuente de orden reposa en el complejo ritual de reglas y de jerarquías de cultos familiares; en Mencio es el efecto de la virtud de un hombre santo; para Hsün Tzu es el producto de mecanismos objetivos surgiendo de la vida en sociedad; y para Han Fei, el resultado de reglas generales establecidas en cabeza del Estado. La idea de que el orden sólo puede resultar de una serie de ajustes espontáneos, orgánicos, recurre a concepciones cosmológicas: ningún poder individual está al mando de la naturaleza, cuyo equilibrio se asegura por interactuar los opuestos, fuerzas o virtudes complementarias, el crecimiento y decaimiento que está expresado en la sucesión de las estaciones. JACQUES GERNET. *A History of Chinese Civilization*, cit., pp. 96 y 97.

7. La dinastía Han comenzó su administración del imperio chino en 206 a. C. al establecer 14 comandancias para gobernar la parte oeste del imperio, mientras permitían a los reinados aristocráticos regir la mitad este, más populosa (ver mapa 2). Los emperadores Han pusieron a sus hijos a regir los reinos y gradualmente redujeron sus territorios y el tamaño de sus cortes. Para 108 a. C. habían 84 comandancias y 18 reinados, más pequeños y fáciles de controlar. Mientras tanto, los emperadores Han confirieron cientos de marquesados, consistentes en [el cohode] ciertos impuestos de la tierra y la población de un área designada, a parientes y hombres de mérito quienes (se tenía la esperanza) recolectaran los impuestos y fueran la aristocracia local adepta al trono.

La burocracia creada por los Qin y los Han apuntaló el poder del Estado de muchas maneras. Una fue el puesto de gobierno, que enviaba comunicaciones a través de las carreteras. Otra fue la institución de los inspectores regionales, quienes viajaban a través de sus áreas designadas y reportaban sobre la administración local en forma anual al secretariado imperial en la ciudad capital de Chang`an. El principal problema era cómo controlar la reaparición de familias aristocráticas locales con sus propios recursos de comida y hombres de armas.

En la capital se presentaba un problema similar para el gobernante Han: ¿cómo evitar la dominación

de la corte por la familia de la emperatriz? Cuando un emperador Han moría, el poder residía en su viuda, la emperatriz-viuda, para nombrar al sucesor de su marido del clan Liu (el clan de los emperadores Han). Ella podía nombrar un menor del clan Liu como emperador y un regente u hombre-fuerte de su propio clan para regir en su nombre. Media docena de familias de emperatrices jugaban este juego. Un emperador, de cualquier modo, podía confiar dentro del palacio en el personal de eunucos, cuya castración los hacía aptos para cuidar a las mujeres seleccionadas para el harem del emperador. Allí, al tener muchos hijos, el emperador esperaba encontrar a uno digno de ser seleccionado como su sucesor. Los eunucos, siendo enteramente dependientes del joven emperador como sus sirvientes y compañeros, podían ser sus únicos adeptos confiables contra la familia de la emperatriz. El palacio era un centro de intriga.

Fuera de palacio, para poder controlar a los residentes de la primera capital Han (Chang'an), los emperadores dividieron la ciudad en 160 distritos, cada uno dentro de sus propios muros y puerta, dirigidos por un selecto grupo de residentes no muy distinto a un comité de calle de hoy. El Estado Han también trató de dominar la vida económica. Todo comercio local se efectuaba en los mercados del gobierno, donde los oficiales fijaban los precios de los productos y recolectaban los impuestos comerciales que iban directamente al tesoro de la corte. Los mercaderes de tienda registrados en las ciudades eran activamente discriminados: no se les permitía poseer tierras, volverse oficiales o disfrutar un fino estilo de vida (¡ninguna ropa de seda o cabalgadura!). Por contraste, los mercaderes no registrados, que eran clientes de las posadas en los caminos de posta, cuando comerciaban con otras ciudades y países extranjeros se enriquecían. Desarrollaron conexiones con los oficiales, se convirtieron en grandes terratenientes, atesoraron bienes, especularon e hicieron grandes ganancias exportando oro y sedas a través de los oasis del camino de la seda del oeste de Asia y hasta Roma. En resumen, la maldad del comercio tendió a sobornar a los oficiales. Un "complejo mercantil oficial" podría haber adquirido poder en el gobierno sin atender a los valores confucionistas que tan fuertemente desestimaron el motivo de la ganancia.

8. SSU-MA CH' IEN. Nace aproximadamente 145 a. C., Lung-men, China. Muere ca. 85 a. C. Pinyin Sima Qian. Astrónomo, experto en calendario y primer gran historiador chino, reconocido por su autoría del *Shih-chi* (*Registros históricos*), que es

considerada la más importante historia china hasta el final del siglo II. *Encyclopædia Britannica*, 2002.

9. Li Ssu. Nace en 280? a. C., estado Ch'u, China central; muere en 208 a. C., Hsien-yang Pinyin Li Si. Hombre de Estado chino que utilizó las despiadadas pero eficientes ideas de la filosofía política del legalismo para soldar los *Estados guerreros* chinos de su tiempo en el primer imperio centralizado chino, la dinastía Ch'in (221-206 a. C.). En 247 a. C. ingresó al Estado de Ch'in para empezar casi cuarenta años de servicio bajo el gobernante conocido más tarde como Shih Huang-ti (primer emperador soberano). Como ministro del emperador, Li fue responsable de la mayor parte de las innovaciones radicales políticas y culturales hechas en Ch'in después de 221 a. C.

Li promovió que el imperio fuera dividido en 36 regiones, cada una gobernada por un oficial nombrado por el gobierno central. Bajo su guía, el emperador estandarizó la acuñación de moneda y las medidas, e inició la construcción de la Gran Muralla para mantener fuera a los bárbaros del norte. Li Ssu también influyó en la creación de un sistema unificado de escritura que se mantuvo sustancialmente sin cambios hasta tiempos recientes. Por último, en un esfuerzo por prevenir el crecimiento del pensamiento subversivo, Li en 213 a. C. prohibió la enseñanza de la historia y ordenó la "quema de libros", por la que se ganó el oprobio de todas las generaciones futuras de estudiosos confucionistas. Cuando el emperador murió en 209 a. C., Li se vió envuelto en el complot del eunuco Chao Kao para invalidar la sucesión correcta. Pero los dos conspiradores riñeron, y Chao Kao hizo ejecutar a Li. *Encyclopædia Britannica*, 2002.

10. *Sweet Springs* en el original.

11. De todas las corrientes del pensamiento, a lo largo de los siglos IV y III a. C., la más importante fue seguramente la representada por los pensadores más tarde bautizados como "legalistas". Es desde cualquier medida la que, estando en armonía con los cambios contemporáneos en el Estado y la sociedad, realizó la más efectiva contribución. Sin embargo, la historia del legalismo no es bien conocida. El libro atribuido a Shang Yang, autor de las reformas en Ch'in en la mitad del siglo IV a. C., el *Shang-tzu* o *Shang-chün shu*, es considerado una falsificación compilada muchos siglos después de su tiempo. Un trabajo escrito en el tiempo de los Estados guerreros y atribuido a Kuan Chung, un ministro del príncipe Huan de Ch'i en el siglo VII a. C., alentó a los bibliógrafos del período Han a tornar a este personaje semilegendario en el

primero de los legalistas. Y en lo que respecta a Shen Pu-hai y Shen Tao, quienes eran considerados entre los legalistas bajo los regidores Han, sus ideas no eran bien conocidas y ni siquiera tenían seguridad de quiénes eran. Sólo el *Han Fei-tzu*, el trabajo del eminente pensador Han Fei (Fei de Han) (280?-234 a. C.), parece ser en su mayor parte auténtico. En este libro el pensamiento legalista aparece en su forma más elaborada como resultado de un proceso de síntesis y reflexión aplicado a toda una serie de experiencias relativas al gobierno y la administración del Estado. Este toca la diplomacia, la guerra y la economía tanto como la administración, y responde a la preocupación, muy general entre los siglos v a iii a. C., por reforzar el poder económico y militar de los distintos reinos.

Pero el mérito de los legalistas fue el haber entendido que la base del mismo poder del Estado reside en sus instituciones políticas y sociales; su originalidad yace en su deseo de someter este Estado y sus súbditos a la soberanía de la ley. De acuerdo con Han Fei, es importante que el príncipe deba ser el único distribuidor de dádivas y honores, castigos y penas. Si delega la más pequeña parte de su autoridad, corre el riesgo de crear rivales quienes pronto usurparán su poder. De la misma manera es esencial que las funciones de los agentes del Estado sean definidas y divididas muy estrictamente, de modo que ningún conflicto de competencias pueda elevarse, y los oficiales se lucren de la vaguedad de sus esferas de acción para reclamar sin justificación poder indebido para sí mismos. Pero el funcionamiento del Estado debe estar asegurado primero y principalmente por el establecimiento de reglas objetivas, obligatorias y generales. En su filosofía el legalismo se distingue por un constante esfuerzo por obtener objetividad. No sólo debe ser la ley pública conocida por todos y excluir cualquier interpretación divergente, sino que su misma interpretación debe ser impermeable al incierto y variable juicio humano. Medir lo ganado en la guerra y calcular el grado de valentía mostrado por el número de cabezas cortadas al enemigo puede parecer, de algún modo, un procedimiento rudo, pero tiene la ventaja de remover de la esfera de discusión aquello que, en la ausencia de cualquier estándar objetivo, podría ser sólo una cuestión de opinión. Todo el espíritu de la ley china era permanecer marcada por la dirección original dada a ella por el legalismo. El papel del juez, un alto oficial administrativo, no es el de sopesar la evidencia a favor y en contra, para estimar, de acuerdo con su propia conciencia, la gravedad del crimen y para decidir sobre el castigo en un modo puramente

arbitrario, sino simplemente definir el crimen en forma correcta. Su meta se limita sólo a esto, porque esta definición involucra en forma automática la sanción correspondiente, que es proveída en el código de la ley. En el servicio civil la estricta ejecución de las órdenes se asegura al recurrir a la palabra escrita (informes de administración, inventarios, reportes de situación diaria), a cálculos y a modos objetivos de prueba (sellos, emblemas en dos partes, que necesitan ponerse juntos para revelar la autenticidad del emblema mediante el encaje de las marcas). El valor de las instituciones y el de los agentes del Estado serán juzgados solamente por la efectividad de los resultados que producen.

El problema en la selección de las personas, que es una pregunta fundamental para los moralistas que favorecen el gobierno por la virtud, no tiene importancia para los legalistas. El príncipe no requiere de hombres excepcionales y tampoco necesita depender de la suerte; es suficiente con emplear a cualquiera que ofrezca sus servicios, puesto que los mecanismos ya instalados deben necesariamente asegurar el buen funcionamiento del Estado y de la sociedad. Las cualidades morales son peores que inútiles porque pueden guiar al Estado a la ruina al dar a hombres virtuosos un poder que pone en peligro la soberanía del príncipe y de la ley. De acuerdo con el *Shang-tzu*, que a pesar de su fecha tardía permanece fiel a la tradición legalista de los siglos iv y iii a. C., la política no es un asunto de moralidad. Es sólo el cuerpo de los medios positivos y estratagemas que aseguran y mantienen el poder del Estado.

Las medidas legislativas no se preocupan simplemente por reformar de manera radical la organización política; apuntan a remodelar la sociedad como un todo. El establecimiento de una escala de crímenes y de una escala de rangos honoríficos que, juntos formen un todo indisoluble debe resultar en la creación de una jerarquía social continua, siempre propensa a modificaciones, que dirija todas las actividades de los súbditos del Estado y los enliste en su servicio, favoreciendo a aquellos cuyas actividades son consideradas útiles (soldados y productores de cereales), y penalizando al resto (vagabundos, parásitos, fabricantes de artículos de lujo, oradores y filósofos). De hecho, circunstancias históricas —la evolución de los ejércitos en los que los campesinos vienen finalmente a equipar a los combatientes principales y la necesidad de reservas suficientes para pelear largas campañas— causó la asignación de una prioridad absoluta a la producción agrícola. La agricultura es por lo tanto tenida como

la fuente (*pen*: la “raíz” o “tronco”) de todo poder económico o militar, como opuesto a las actividades secundarias y subordinadas (las “ramas”, *mo*), industria y comercio, el desarrollo desordenado del que surgiría el debilitamiento y ruina del Estado. Es importante ponerles freno a todas las actividades que distraen a la población de su objetivo esencial, combatir a los especuladores, controlar el precio de las materias primas vitales y mantener un asidero en la moneda. De esta manera se nota desde los siglos IV y III a. C. los comienzos de una economía política que en el mundo chino experimentó un gran y precoz desarrollo.

Aunque el príncipe es la única fuente de recompensa y castigo, que determinará la jerarquía social, esto no implica que pueda usar su poder como le plazca. Su poder está confinado a la erección de las instituciones y al criterio objetivo conocido por todos. Su imparcialidad es completa, como aquella del orden natural, y en este punto la influencia de los taoístas es claramente perceptible en Han Fei.

Otras influencias también afectaron el desarrollo del legalismo. Aun antes de la consolidación de una teoría del Estado fundada en la soberanía del príncipe y de la ley, quienes tenían en mente el éxito de las combinaciones diplomáticas vieron de tomar ventaja de las oportunidades y situaciones favorables (*shi*) por medio de expedientes que mantenían secretos (*shu*). Este concepto de acción política basado en la idea de tiempos y lugares concretos, específicos, parece haber sido el primero que se adoptó cuando las cabezas de los reinos deseaban tomar ventaja de los trastornos en la sociedad aristocrática para liberarse a sí mismos de la tutela de las grandes familias nobles y hacer un intento por alcanzar la hegemonía. Los legalistas encontraron un espacio; al lado del cuerpo de las leyes intentaron asegurar el funcionamiento del Estado y la organización general de la sociedad, por esta idea de mecanismos secretos y estratagemas; a ellos, ciertamente, el príncipe prestaba parte de su poder personal.

Por último, el desarrollo del legalismo fue influenciado por la mentalidad de los grandes empresarios mercantiles, algunos de los cuales sirvieron como consejeros de la realeza entre los siglos V y III a. C.; por ejemplo, Fan Li en Yüeh, alrededor del año 500 a. C., uno de los primeros hombres en predicar el

«enriquecimiento del Estado y el fortalecimiento de los ejércitos», *fu-kuo ch'iang-ping*; Pai Kuei en Wei en el siglo IV a. C. y Lü Pu-wei, consejero del príncipe de Ch'in al final del siglo III a. C. Recurrir a cálculos y a medios objetivos de prueba y la propia idea de mecanismos secretos son comunes a los legalistas y a los círculos comerciales.

Lo que más impresionó a sus contemporáneos y a los hombres del período Han acerca de las ideas de los legalistas fue la igualdad ante la ley, que ellos deseaban imponer sobre cada uno. «Ellos no distinguen» —escribe Ssu-ma T'an en el siglo II a. C.— «entre parientes y extraños, no hacen diferencia entre nobles y la gente del común; dejan que todos sean juzgados por la ley, de modo que las relaciones basadas en el cariño y en el respeto son abolidas». Sin embargo, pese a los cambios subsecuentes en el mundo chino, la contribución hecha por los legalistas en los reinos de la ley y de la organización política, social y administrativa fue fundamental. El legalismo continúa inspirando al pensamiento político chino hasta nuestros días. JACQUES GERNET. *A History of Chinese Civilization*, cit., pp. 90 y 93.

12. NICOLÁS MAQUIAVELO, político e historiador italiano nacido en Florencia (1469-1527), autor del célebre tratado *El príncipe*, de una serie de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y de varias obras teatrales (*La Mandrágora*).

13. Cfr. *Supra*, nota 2.

14. Cfr. *Supra*, nota 3.

15. Taoísmo: «Filosofía mística tradicionalista china fundada por Lao-tzu en el siglo VI a. C., que enseña la conformidad con el *tao* (la fuente incondicional y desconocida y guía principal de toda la realidad concebida por los taoístas; el proceso de la naturaleza por el cual todas las cosas cambian y que debe ser seguido por una vida de armonía), por medio de la acción modesta y la simplicidad. Una religión desarrollada de la filosofía taoísta y de la religión popular y budista preocupada en obtener larga vida y buena fortuna usualmente por medios mágicos». *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, 10.<sup>a</sup> ed., 1993, p. 1.205.

16. El quietismo era «un sistema de religioso misticismo que enseñaba que la perfección y la paz espiritual se obtenían al aniquilar la voluntad y con una absorción pasiva en contemplación de Dios y las cosas divinas». *Ibid.*, p. 959.

