

Fundamentos de la doctrina del Estado de Han Fei

1. COSMOLOGÍA

A excepción del fundador del taoísmo, Lao Tzé, muy poco dijeron los filósofos chinos acerca del tao, que es para éste el principio originario del universo y la fuerza conductora de la vida.

¿Cómo surge el universo? Los filósofos chinos no atribuyen a un dios omnipotente la creación del universo. En su opinión, se formó por una esencia inescrutable. Lao Tzé dice: «Hay algo incomprensible antes del nacimiento del cielo y la tierra. Un ser silencioso, vacío, único e inmutable. Circula en todas partes, sin arriesgar su existencia. Puede vérselo como la madre del mundo. No conozco su nombre y lo denomino tao»¹.

Todo ha partido del tao, nacido desde el ser del tao, y el ser del tao ha emergido del no-ser. Aunque todo lo existente es una imagen del tao, se tiene que indicar y hacer valer también su influencia a través de la totalidad del cosmos. Y finalmente, se ordena el hombre conforme a la tierra, la tierra conforme al cielo, y el cielo conforme al tao. Pero el tao no tiene otro modelo que sí mismo². La teoría de la génesis del universo plantea un enigma a los intérpretes, que ha sido resuelto de diversas maneras.

En la única obra de Lao Tzé, el *Tao-te king*, se expresa de este modo: «El tao

engendra al uno, el uno engendra a dos, dos engendra a tres, tres engendra a todos los seres. Todos los seres se apartan de yin y tienden al yang. Mediante el aliento inmaterial se constituye la armonía»³. Esto es, la fuerza originaria o la sustancia primitiva se bifurca en la duplicidad del yin y el yang y éstos producen por su acción conjunta la trinidad⁴.

Han Fei acepta esa teoría de la formación del universo y la adiciona: «Tao es el comienzo de todas las cosas y la pauta para el derecho y la injusticia»⁵. Y más adelante: «Tao es único en su clase e idéntico con la unidad»⁶.

El principio de unidad (*principium unitatis*) significa, según Han Fei, el principio superior del macrocosmos; aquella unidad, que precede a la pluralidad, es considerada como su fuente y punto de partida. Han Fei establece para ello el concepto *lih* (la razón o la naturaleza interna de las cosas). Él afirma: «*Lih*, que ha fluído gracias al tao, es la norma fundamental de las cosas acabadas, y tao aquella base para que las cosas se transformen [...] Cuando las cosas tienen su propia naturaleza no pueden ellas enfrentarse. Este es el motivo por el cual el *lih* domina. Las muchas cosas tienen una naturaleza diferente, pero todas coinciden en el tao [...] Mediante *lih* alcanza el cielo

su apogeo, la tierra la capacidad de proteger, el sol y la luna su esplendor, las estrellas su movilidad, las estaciones sus cambios de temperatura, los sabios su perfección»⁷.

En todo lo existente se percibe una cierta predeterminación, que señala su sitio en el devenir y su papel en la vida, mediante un natural ímpetu interno. Este es el *lih*, la aparición real del tao. El decurso del *Lih* se realiza en todas las criaturas, en el cielo, en la tierra, en las estrellas, en los hombres, etc.

Los filósofos medievales de Occidente sostuvieron que la suprema unidad y en consecuencia el mayor bien sería Dios. Los filósofos chinos enseñaron en lugar de Dios a tao, que no es ni bueno ni malo, sino neutral. A este propósito dice Han Fei: «Tao aparece en múltiples formas en el *lih* de las cosas [las calidades de las cosas], concebido ya en lo bello, ya en lo feo, a menudo en el desarrollo, frecuentemente en la extinción. La altura del cielo, la luz del sol, el curso de las estrellas. La sabiduría de los justos y la imbecilidad de los necios son todas formas del tao»⁸.

Al igual que todo ser individual o colectivo, en tanto forma una unidad autónoma, también el Estado terrenal es sólo una imagen del universo, del dominio del tao, con el cual se encuentra en la relación del microcosmos respecto al macrocosmos. Como en el mundo físico, el *principium unitatis* es también para el Estado el supremo principio ordenador.

Los chinos representaban ya desde la dinastía Chou el universo en una imagen propia. Conforme a ella, el cielo tiene la forma de sombrilla o de una campana, y la tierra la de una llave. El cielo es azul, esférico y compacto. A él están sujetos el sol, la luna y las estrellas, con los cuales giran permanentemente en torno a la tierra. La tierra es cuadrangular y tiene color amarillo⁹.

Solo se renunció a este punto de vista cuando fue conocida la ciencia moderna.

Han Fei no describe directamente la imagen del mundo físico. Pero podemos deducir de las relaciones suyas sobre las formas en que se manifiesta el tao, cómo se representa simbólicamente el mundo para él. Han Fei traza la siguiente idea del mundo exterior: a semejanza de la forma tradicional, la tierra rectangular constituye el punto central, rodeada tanto por el cielo como por un inmenso paraguas esférico. Ese paraguas no es ilimitado sino que tiene cuatro polos. Entre la tierra y el cielo están el sol, la luna y las estrellas. El tao «se presume cercano, cuando anda errante en torno a los cuatro polos, y se cree erróneamente que está lejos, entonces se encuentra durablemente junto a uno»¹⁰.

2. FILOSOFÍA DEL DERECHO

En Europa se presentó frecuentemente el derecho como voluntad de Dios. Esta doctrina, ya sostenida por Agustín y Tomás, fue característica de la Edad Media. Dentro del derecho se distinguía entre la *lex aeterna*, el derecho divino, y la *lex naturalis*, el derecho natural. Por derecho divino se entendió el conjunto de normas legales directa y expresamente pronunciadas por Dios, las cuales se encuentran contenidas en la Biblia. El derecho natural es también querido por Dios, pero solo mediatamente. Este es engendrado en forma directa por la naturaleza de las cosas¹¹.

El pueblo chino era en la época de Han Fei predominantemente agrario. El cultivo del campo y todo lo relacionado con éste constituyó por ello el punto central de su vida religiosa. Los poderes del más allá fueron concebidos según las tareas y necesidades de la agricultura. Eran poderes

naturales, que se manifestaban en el crecimiento y la madurez de la cosecha. Entre los poderes naturales se encontraban las deidades más importantes del cielo, las del suelo, los cereales, el trueno, el sol y la luna, así como las principales estrellas¹². En el antiguo panteón chino aparece el mundo del más allá junto con la vida terrenal como una gran totalidad social. Los chinos dirigirán su atención más a la vida de este mundo que a la del más allá, por lo que en la religión china no tomó el mundo de los dioses ninguna configuración especial. Las divinidades chinas no recibieron nunca una fisonomía personal individual¹³.

Para los eruditos chinos el derecho fue “medida y regla” de la sociedad humana. Poco nexos tuvo con la divinidad. Así lo señala un letrado: «El derecho no descende del cielo, tampoco de la tierra, sino que nace entre los hombres y armoniza con sus sentimientos»¹⁴.

El primer filósofo que ordena el derecho en diferentes categorías es Yin Wen-tze¹⁵. Él divide el derecho en cuatro clases: el derecho inmutable, el orden moral, el derecho de equidad, así como el derecho de gobernar.

Comprende el derecho en la primera categoría como aquel que regula las relaciones entre el gobernante y los súbditos. El orden moral lo define como norma que regula la conducta de los hombres. El derecho de equidad se muestra como una balanza para ponderar lo difícil y lo sencillo. El derecho de gobernar cobija las disposiciones sobre penas y recompensas¹⁶. Si se compara esta clasificación con la de la ciencia jurídica moderna, el orden moral y el derecho de equidad recuerdan respectivamente al derecho privado. La mayor parte eran reglas no escritas. El derecho inmutable era el fundamento del Estado y corresponde al actual derecho constitucional. De otra parte,

el derecho de gobernar equivale al derecho penal y al derecho administrativo. El derecho invariable era escrito o no escrito, mientras el derecho de gobernar sólo podía ser fijado por escrito¹⁷.

Han Fei vio en la ley un medio para controlar los asuntos del Estado. Sólo el derecho escrito fue considerado por él como ley, excluyendo las normas no escritas de derecho moral y los principios generales de la equidad. El gobernante tiene en todo tiempo autorización para expedir leyes que sirvan al interés del Estado. Han Fei define el derecho de la siguiente manera: «El derecho es la ley escrita establecida por el gobierno y promulgada al pueblo»¹⁸. En otra parte enseña: «La ley contiene disposiciones y mandatos registrados por los funcionarios competentes. Tiene que abarcar expectativas ciertas de castigos y retribuciones al pueblo, de retribuciones por la observancia de las leyes y castigos para sus violaciones»¹⁹. Esta definición representa un importante progreso en la historia del derecho chino. Conforme a las investigaciones de Henry Maine sobre los derechos arcaicos de diferentes pueblos, es característica de las sociedades antiguas el monopolio del conocimiento jurídico por la dignidad nobiliaria²⁰.

Con la fijación escrita y la promulgación se establecen claramente los requisitos de las leyes. Los funcionarios ya no pueden decidir arbitrariamente lo que las leyes permiten o prohíben.

Este examen jurídico-positivo de Han Fei fue revolucionario, por cuanto en su tiempo regía la doctrina acuñada por los confucianos de «gobernar con los ritos (*li*)». La doctrina de Han Fei era por esto al mismo tiempo una polémica contra los confucionistas.

En el sistema confuciano los ritos determinan la conducta de los hombres. Apoyándose en las relaciones humanas, este sistema crea

un vinculación entre ética y derecho; a un orden social bueno corresponde lo que se tiene que hacer moralmente, reflejando por su parte ese orden la armonía universal²¹. Los confucianos construyeron un orden escalonado entre ritos y leyes. El rito o la norma moral domina la totalidad de la vida humana y de allí se deducen las prescripciones legales. A manera de ejemplo, dice Hsün Tze: «La balanza es la medida para las cosas, el rito (*li*) es la medida para las prescripciones. Con la balanza se encuentra el número, con el rito se determinan las relaciones de los hombres entre sí»²².

Si se explica la relación entre rito y disposición legal en el sentido de la doctrina jurídico-teórica de Viena, en cuanto a la construcción escalonada, corresponden los ritos a un fenómeno jurídico de una grada de nivel más elevado. Las disposiciones legales debe ser producidas desde el fenómeno jurídico más alto, los ritos²³. Si las disposiciones legales están cimentadas en los ritos, entonces son ellas correctas, según la opinión de los confucianos; lo que vaya contra los ritos es entuerto.

Los ritos o las normas morales han nacido del pueblo y son cumplidos voluntariamente por el pueblo; por ello sólo se modifican paulatinamente. Por el contrario, las leyes son hechas por los gobernantes y se imponen mediante medidas coactivas. Los confucianos abogan fundamentalmente por las normas morales. En su percepción queda siempre la función de las leyes detrás de las normas morales. En consecuencia, predicó Confucio: «La dinastía Yin [también llamada dinastía Shang, 100-1100 a. C.] se apoyó en los ritos de la dinastía Hsia [siglo 21-16 a. C.]. Podemos saber lo que de allí adoptó y lo que suprimió. La dinastía Chou [siglo 11-siglo 2 a. C.] siguió los ritos de la dinastía Yin. Lo que ellos tomaron de allí y suprimieron, podemos saberlo. Otra

dinastía deberá suceder a la dinastía Chou y aun cuando ella perdure cien generaciones tendremos el medio de saberlo [es decir, los ritos de la nueva dinastía podrán atribuirse a los de la dinastía Chou]»²⁴.

Confucio defiende los ritos tradicionales y se opone a la codificación en su época. En un escrito suyo, el *Tso-chuan*, se puede leer: «El Estado Chin venció una vez en el combate y recibió una pieza de hierro como botín. Con ella se fundió un trípode y se grabó la ley penal elaborada por el ministro Fan Hsuan Tze». Confucio se declaró muy descontento con eso y formuló una aguda crítica: «El Estado Chin perecerá prontamente, porque en él se ha extraviado la medida. El Estado Chin debe atenerse a los ritos y preceptos, que fueron entregados por Tang Shu [fundador del Estado Chin] para el gobierno de su pueblo. Si los ministros y altos funcionarios se orientan en ellos en la administración del pueblo, serán honradas las personalidades. Así estarán en condiciones de conservar su herencia. En consecuencia no se producirán disturbios entre los nobles y la gente del común. Este es el orden correcto para nosotros [...] Ahora ese orden ha sido eliminado y allí está un trípode con las inscripción de leyes penales. El pueblo las estudiará en seguida y las personas nobles no les prestarán ninguna atención y luego no estarán más en capacidad de mantener su legado. ¿Cómo puede sobrevivir un Estado cuando no hay ninguna diferencia entre personas de calidad y gentes del común? [...] Además, las leyes penales de Fan Hsuan Tze son solo mandamientos que conducen al desorden en el Estado Chin. ¿Cómo pueden hacerse leyes?».

Tanto la ley escrita apoyada por Han Fei y su escuela como también el rito propugnado por los confucianos son derecho objetivo en el sentido de la ciencia jurídica actual. Por derecho objetivo se entienden

normas jurídicas que producen obligaciones. Al orden jurídico le subyacen valoraciones. El punto de partida para la valoración de tales órdenes se encuentra en la filosofía. Se diferencia entre imperativo hipotético e imperativo categórico. En el imperativo hipotético se define el medio que tenemos que utilizar para alcanzar la finalidad, a cuyo efecto la finalidad es por completo abierta. El fin último no es de su interés. El imperativo categórico es un concepto opuesto. Se tendrá que hacer algo, sin posterior regreso a una finalidad determinada. Los confucianos sostenían la opinión de que el pueblo no es medio sino fin del Estado. De este modo se dice en Mencio; «El pueblo es lo más importante; después vienen los dioses del suelo y los sembrados: el soberano viene al final»²⁵.

Por eso el orden jurídico conforme al criterio de los confucianos fue un imperativo categórico. En Han Fei y su escuela la ley está enderezada a los fines del Estado. En su base sólo se imparten imperativos hipotéticos en este orden jurídico.

3. SOCIOLOGÍA Y DOCTRINA DEL DERECHO

La sociedad china era feudal y corporativa en la época de la Dinastía Chou²⁶. Las capas sociales podrían dividirse en gobernantes y gobernados.

El estrato dominante se compone de príncipes y funcionarios. El emperador se encuentra en esta clase dominante a la cabeza del imperio, los príncipes gobiernan los estados particulares. Ellos eran vasallos del emperador. Los príncipes feudales no fueron equiparados desde el principio. Según el grado de consanguinidad y de acuerdo con sus servicios se distribuyeron en distintas clases. Los duques (*Kung*)

conformaban la clase superior. Bajo los duques se encontraban los príncipes (*Ho*). Bajo los príncipes estaban los marqueses (*Po*) y los condes (*Tsu*).

La categoría inferior de los nobles eran los barones (*Nan*)²⁷. Duques y príncipes poseían mayores feudos que los otros. Para gobernarlos requerían grandes funcionarios y empleados, que también eran miembros de la capa dominante. Unos y otros se escogían en especial del estrato nobiliario.

Los subordinados se dividían en cuatro estamentos: los letrados y caballeros (ambos se denominaban *Shi*), los campesinos (*Nung*), los artesanos (*K'ung*) y los comerciantes (*Shang*). La categoría de los letrados y caballeros se componía de los nobles en decadencia o de las clases bajas en ascenso. Por causa de la expansión de las escuelas privadas creció el número de los letrados²⁸. Los caballeros eran especialistas en el arte de la guerra. Los letrados se ocupaban con la caligrafía, los usos sagrados y las tradiciones históricas y astronómicas. Este estrato se desarrolló en una capa intelectual cada vez más autónoma, la cual por su parte colmaba los cargos de funcionarios bajos y medios. Algunos de ellos ascendían lentamente al estrato de los grandes funcionarios²⁹. La clase de los *Shih* (letrados y caballeros) se situaba entre la capa gobernante y los otros estamentos. Ella era un punto de inflexión de los movimientos de ascenso y descenso.

Los comercios y las empresas agrarias y artesanales se heredaban la mayoría de las veces del padre al hijo y al nieto. Pero había la posibilidad de ascenso o descenso en la sociedad³⁰. Un hijo bien instruido de un campesino pudo llegar a ser, en razón de su preparación y habilidad, miembro de la clase de los *Shih*. Esta movilidad social fue característica del período de los “reinos combatientes”. En esto se diferencia el

feudalismo chino del medioevo europeo. Pero en los aspectos esenciales coincide la estructura social del feudalismo chino con la de Europa.

Esta estructura social también proyecta sus sombras en la sociología de Han Fei. No soy de la opinión, como muchos otros autores, de que Han Fei quisiera crear una nueva estructura social. Algunos autores han señalado sobre esto que Han Fei y otros legalistas propugnaban por la abolición de las diferencias de clases³¹. Esta es una de las causas para que en la República Popular China, en la llamada revolución cultural, se hubiera lanzado después de 1972 una permanente campaña contra Confucio, y de otra parte, se instituyera la veneración del legalismo. Los comunistas creen que Confucio y sus seguidores defienden la diferencia de clases como un orden social correcto, mientras por el contrario los legalistas querían fundar una sociedad sin clases³².

Esta opinión es en apariencia correcta. Tanto Confucio como Han Fei reconocieron la heterogeneidad de los hombres. La vida humana exige la división del trabajo, la cual fue para los filósofos chinos la base de la heterogeneidad. En conformidad con esto se lee en la obra de Mencio: «Por eso se dice: “algunos trabajan con su inteligencia, otros con su fuerza”. Aquellos que trabajan intelectualmente, gobiernan a los otros, y éstos, que trabajan físicamente, son gobernados por los primeros. Los que son gobernados mantienen a los otros y aquellos que gobiernan a los demás son mantenidos por éstos. Ese principio rige en el mundo entero»³³.

Otro confuciano, Hsün Tze, destaca también la diversidad de los hombres: «El camino de la vida humana no puede prescindir de las diferencias. No existen diferencias más grandes que las diferencias de clases

sociales. Y ninguna separación es mayor que la promovida por la etiqueta»³⁴. Y más adelante: «Si entre la multitud no existen divisiones sociales, vienen las disensiones. Quien cae en la miseria vive en la confusión, y quien tiene disputas es afligido por la desgracia. Para liberar al pueblo del desconcierto y sacarlo de la desgracia no hay mejor medio que establecer claramente las diferencias entre los hombres y crear una comunidad social»³⁵.

La abolición de las diferencias de clase jamás fue propugnada por Han Fei. Según su opinión, la formación de estratos es un fenómeno social independiente de la voluntad de los hombres. En otras palabras: Han Fei entiende la desigualdad social conforme a la naturaleza. Él cree que la diferenciación entre aptitudes y capacidades materializadas existe por naturaleza.

Sobre esto sólo indica que la coexistencia y el trabajo común entre las diferentes clases es importante para la sociedad. Y así, expresa: «Cuando los nobles y los estratos inferiores no luchan entre sí, cuando los inteligentes y los torpes, cada quien según sus capacidades, poseen una posición, entonces se ha logrado un orden social ideal»³⁶.

La polémica entre Han Fei y los confucianos se resume en la pregunta acerca de si el orden jurídico debe desatender (en Han Fei) la diferencia de clases o tenerla en cuenta (confucianos).

La escuela confuciana cultiva el *Li* (rito o moral) como la norma social más importante³⁷, con el rito o la norma moral se determinan las relaciones humanas entre sí. ¿Cómo nace el rito? Hsün Tze explica: «El hombre es insaciable por naturaleza. Cada uno se esfuerza por realizar sus deseos. Si no hay criterio que permita delimitar los deseos, los hombres entran fácilmente en conflicto. El conflicto ocasiona el caos. En

un Estado caótico los medios de satisfacción de necesidades son siempre más reducidos. Los antiguos reyes introdujeron los ritos y la moral para evitar el estado caótico [...] Ese es el origen de los ritos»³⁸.

Li o el rito es el criterio de la conducta humana. Pero *Li* no es una norma jurídica universalmente válida. Mediante la determinación de *Li* se fijarán también las diferencias entre rico y pobre, noble y hombre corriente³⁹. La aplicación de *Li* o del rito debe corresponder a esa diferencia. Así enseña Confucio: «El cielo está arriba y la tierra abajo y entre ellos se han esparcido todas las cosas con sus diferencias. De ello se deduce la formación de *Li* [rito]»⁴⁰.

Por ende, *Li* o el rito es una típica norma de etiqueta. Según la correspondiente capa social, se diferencian las estipulaciones. Para la infracción de las determinaciones de las normas está prevista una sanción. En la sociedad feudal china las sanciones para las gentes comunes eran penas, la mayoría crueles castigos corporales, por ejemplo, corte de los pies, amputación de la nariz, marcas con hierro candente en la cara y castración⁴¹.

Estas penas no se aplicaban a la clase dominante. El desviado en el estrato gobernante está sancionado con la reprobación de un determinado círculo dentro de su capa social. En casos graves era posible que se le separara de su posición, se disminuyeran sus privilegios o simplemente se le privara de su membresía⁴². En transgresiones graves se le podía incluso decretar la pena de muerte. El individuo común era decapitado públicamente en el mercado de la ciudad. El noble, por el contrario, era envenenado o colgado secretamente⁴³. Por este aspecto se comprende la famosa máxima del *Li Gi* (*Libro de la moral*): «Los *Li* no regulan las relaciones de las gentes del común, y las penas no alcanzan a los *Ta-fu* [nobles]»⁴⁴.

Han Fei reconoció *Li* como normas sociales, mediante las cuales se estipulaban las relaciones de los derechos y deberes de los individuos. Pero se trataba más bien de un sentimiento social, el cual sólo se satisfacía voluntariamente. Él conceptuó: «*Li* es el adorno del saber mediante el cual se expresan los sentimientos de los hombres. Es también la forma exterior de los distintos tipos del derecho. *Li* regula las relaciones entre príncipes y servidores del Estado, entre padre e hijo, y diferencia entre noble y común, entre capacitados y torpes»⁴⁵.

Pero el sistema dual de aplicación del derecho, o sea, las medidas penales previstas para las gentes del común en las disposiciones legales y las sanciones provenientes de los *Li* (ritos o moral) para la capa nobiliaria, es rechazada por Han Fei. Las normas legales tienen que ser iguales, tanto para lo nobles como para los plebeyos, los gobernantes y los gobernados: «La ley no debe favorecer a los nobles. Cuando deban aplicarse las disposiciones legales, el inteligente no podrá evadirlas y el héroe no osará impugnarlas. No hay ninguna excepción para el inculpado, así sea un gran funcionario; no hay ninguna excepción para un recompensado, a pesar de que se trate de hombre inferior»⁴⁶.

Un punto de vista semejante se encuentra en otros escritos legalistas: «El presupuesto de la paz interna de un Estado reside en que el príncipe, el ministro, el noble y el súbdito estén sometidos por igual a la ley»⁴⁷.

¿Por qué propugnaban Han Fei y los demás legalistas por la igualdad ante la ley? Kroker es de la opinión que la uniformidad de las leyes brindaba un medio de servir incondicionalmente a la justicia. Probablemente se basa una legislación semejante en la convicción de la igualdad de los hombres, que exige un tratamiento igual tanto en el reconocimiento del servicio como en la

persecución del delito⁴⁸. Esta afirmación me parece una simple conjetura. En las obras de los legalistas no se encuentra ninguna frase sobre el ideal de la igualdad humana⁴⁹. No es sorprendente que los filósofos chinos no pudieran reconocer la igualdad de los hombres. También en las corrientes espirituales y religiosas de Occidente subyace expresa o tácitamente el supuesto de una desigualdad entre los hombres.

En algunos otros autores emerge la concepción de que la finalidad principal de la doctrina de Han Fei era hacer más poderoso y sólido el Estado. La misma aplicación de la ley para todos sería sólo un subterfugio para recortar las prerrogativas de la clase nobiliaria, que serían una traba para la ejecución de la política estatal⁵⁰.

Indudablemente la suprema máxima de la doctrina del Estado de Han Fei es la razón de Estado. La abolición de los privilegios de los nobles servía a ese fin.

Sin embargo, eso no aclara todo. Pues una reorientación de la doctrina jurídica se hizo necesaria sobre todo por las cambiantes estructuras sociales de China. Presupuesto del anterior sistema jurídico, el sistema dual de aplicación del derecho, fue precisamente una nítida clasificación social, es decir, enderezada contra una movilidad entre los distintos estamentos sociales. La situación no era igual en el período de los “reinos combatientes”. El sistema feudal de la Dinastía Chou ya había perecido en esa época. No se podía establecer fácilmente quién procedía de la nobleza y quién no, en razón del ascenso y descenso social. La estandarización de la ley se realizaba, por tanto, forzosamente.

4. EL REALISMO COMO CONCEPCIÓN DEL MUNDO

No hay ningún país que al igual que China, se haya determinado y gobernado en el

curso de toda su historia por el modelo clásico. En el período de los “reinos combatientes” se formaron las llamadas “cien escuelas”. Casi toda escuela se encerró en una reverente idealización, para buscar modelos y advertencias del pasado. La idealización se encuentra en todas partes, en las obras de Lao Tzé, de Confucio y Mo Tze, entre otros. Ellas enseñan que la historia es el decurso de acontecer típico, regular. Si uno estudia a los antiguos y los nuevos acontecimientos históricos, fácilmente conoce el buen modelo y lo digno de imitar. Así, quien investiga minuciosamente el pasado no tiene ninguna dificultad para predecir el acontecer futuro en el Estado. Al punto que Confucio se autodenomina sólo como un transmisor de doctrinas y prescripciones, que ama la edad antigua y rechaza categóricamente ser un creador de novedades⁵¹.

Han Fei representa una corriente de su época completamente distinta. Él se emancipa de la tradición y de la doctrina de la historia. Quiere presentar las cosas a partir de las experiencias vividas, tal como ellas son realmente, mientras sus contemporáneos se inclinan hacia disertaciones ideales que no provienen de la realidad y de las experiencias directas. Han Fei, sin duda, tiene en consideración algunos sucesos del pasado, pero se niega a copiar las personalidades o los eventos históricos como prototipos.

Confucio y Mo Tze atribuyen sus doctrinas a la edad de oro. En esa época gobernaban los reyes sagrados Yao y Shun y los fundadores de las tres primeras casas de soberanos: Yü, Tang y Wu. Estos son considerados los gobernantes modelo de la historia de China; no sólo en opinión de los confucianos sino también de los moístas, e incluso de algunos legalistas⁵².

Los hombres que vivían en esa época ideal habrían sido felices. En esos tiempos

la virtud guiaba la acción de todos los hombres. Los métodos de gobierno de esos reyes primitivos fueron, según los ejemplos confucianos, para dirigir con la virtud. Confucio dice sobre ese Estado ideal gobernado por la virtud: «No he vivido los tiempos en que la gran vía regía en la tierra y la época de los hombres eminentes de las primeras tres casas gobernantes, pero conozco tradiciones de ello. En la época en que reinaba la gran vía el mundo era posesión común. Se eligió a los más inteligentes y capaces como jefes; se hablaba la verdad y se cultivaba la armonía. De ahí que los hombres no sólo amaban a sus propios padres ni se preocupaban sólo por sus propios hijos. Los ancianos pudieron esperar con tranquilidad su final; los hombres vigorosos hacían su trabajo; los viudos y las viudas, los huérfanos y estériles y los enfermos recibían todos asistencia; los varones tenían su rango y las mujeres su hogar. No se quiso dejar perder los bienes; pero no se buscaba acumularlos para sí en todas las circunstancias. No se quiso dejar inactiva la propia fuerza; pero no se trabajaba por el deseo de ventajas propias. Se acabaron todas las intrigas y astucias; no se las necesitaba. No existían pícaros, ladrones, asesinos y homicidas. Por eso había ciertamente puertas exteriores, pero no se cerraban. Este fue el tiempo de la gran comunidad»⁵³.

Entre los moístas se encuentran dos tendencias: de una parte, el retorno al pasado, de la otra, la tendencia a construir una utopía. Mo Ti, el fundador de esta escuela, construye su entera teoría de la vida social sobre una especie de retrospectiva histórica de los tiempos más arcaicos. La antigüedad tiene en él una existencia trascendental. Mo Ti glorifica a los primeros reyes de la antigüedad como fuentes de energía de nuestro mundo. Los hombres sólo

pueden vivir gracias a las enseñanzas de los primitivos reyes⁵⁴. Sin embargo, Mo Ti no escribió ningún ensayo especial sobre la forma ideal de Estado. En su tratado *Identificación con el superior* asoma, sin embargo, claramente una utopía. Es un Estado universalista en el que los hombres viven pacífica e indiferenciadamente. Se formaban grupos, pero de nuevo se reunían bajo una dirección superior, hasta que todos en forma unificada se juntaban en la cima; en el emperador, el hijo del cielo»⁵⁵.

Los soberanos ideales Yao, Shun, Yü y todavía antes Huang Ti (el emperador amarillo) así como Shen Nung (el santo labriego) fueron posiblemente figuras históricas. Su existencia no ha podido nunca ser demostrada. Probablemente son la personificación de algunas relaciones históricas prolongadas por muchos milenios, personificaciones hechas por los confucianos y los moístas, entre otros.

La idea de orientar la dominación en algunos soberanos ideales construidos del pasado, denominada “Doctrina de la imitación de los primeros reyes”, fue cuestionada ya por Hsün Tze. En su lugar aboga él por su “Doctrina de la imitación de los últimos reyes”. La antigüedad sólo es conocida a grandes rasgos. La edad moderna se conoce por experiencia propia o por las narraciones de los historiadores. Hsün Tze dijo: «¿Cómo puedo yo tomar por modelo a los antiguos reyes perfectos? [...] Cuando se quiere contemplar las huellas de los reyes perfectos se tiene que examinar dónde están ellas nítidamente. Esto es pertinente con los últimos. Estos reyes posteriores fueron los soberanos del imperio. Si se renuncia a los reyes ulteriores y se sigue a los gobernantes de mayor antigüedad, esto es tanto como si se abandonara al propio príncipe y se sirviera a un príncipe extranjero. Por eso se dice: se quieren conocer mil años, enton-

ces se examinan uno o dos años. Se quiere saber sobre la antigüedad, entonces se estudia la vía de la dinastía Chou. Se quiere saber la vía de Chou, entonces se considera su pueblo y sus apreciados príncipes. Esto significa, en consecuencia: con la ayuda de aquello que es más próximo se llega a saber lo más remoto. Con la ayuda del uno se conocen diez mil, y con ayuda de lo pequeño se conoce lo claro. Es esto lo que yo quiero decir»⁵⁶.

Han Fei también ha sido interpretado en la fundamentación filosófica como discípulo de Hsün Tze. Entre las concepciones de Hsün Tze y el realismo de Han Fei hay efectivamente un estrecho parentesco. También Han Fei juzga muy escépticamente la “Doctrina de la imitación de los primeros reyes”. En lo básico concede razón a Hsün Tze y sindicada a los defensores de la doctrina: «Tanto Confucio como Mo Tze han reverenciado siempre a Yao y Shun. Pero los discursos de ambos se diferencian entre sí. Cada uno reclama ser el único que conoce la pura doctrina de Yao y Shun. Yao y Shun están muertos y no es posible revivirlos y dejarlos definir quién tiene razón. Por eso nadie puede jamás juzgar si Confucio o Mo Tze han dicho la verdad o no [...] Nosotros no podemos decidir sobre eso, cuál de los dos [Confucio o Mo Tze] está en lo cierto. Evidentemente no podemos examinar las doctrinas de Yao y Shun, pues ellas fueron expuestas tres mil años antes de nosotros. Quienquiera sostener algo pero no brinde para ello prueba alguna es un tramposo; quien se apoye en sucesos imposibles es un idiota»⁵⁷.

En Han Fei es claro que las cosas que pueden ser percibidas por los hombres son dignas de crédito. Conforme a lo cual el método de gobernar debe basarse, como ahora ocurre, en los hechos reales del mundo⁵⁸.

Desde ese punto de partida Han Fei no ve el fundamento de los métodos de gobierno en principios morales inmutables, sino en su positiva utilidad. Él realza las medidas adecuadas a la situación. El Estado será rico, ordenado y poderoso, si la legislación se apoya por completo en las realidades de la época. De este modo predica Han Fei: «Un hombre sabio no se dedica a transitar por los caminos de los antiguos, ni plantea un principio para todos los tiempos. Él estudia las condiciones existentes en su época y dispone en conformidad los remedios [...] Estas condiciones cambian con el tiempo, y con la mutación de los presupuestos también tienen que cambiar nuestras disposiciones [...] No hay ninguna máxima inalterable de los métodos de gobernar. Lo que opera es la ley. Cuando las leyes se adaptan a la época el gobierno es bueno, cuando el gobierno es adecuado para la vida de los hombres, tendrá sin duda éxito. Si las leyes no varían en correspondencia con el cambio de los tiempos el gobierno es malo»⁵⁹.

En otra parte dice: «La costumbre es distinta en el pasado y en el presente. Para adecuarlas a las antiguas y nuevas circunstancias se tienen que elegir diferentes medidas. Si se eligen las medidas del pasado y se aplican a la actual situación crítica es esto tan disparatado como cabalgar un caballo sin riendas ni látigo»⁶⁰.

Desde esta posición realista evalúa en adelante Han Fei el fatalismo y la creencia en los espíritus. El fatalismo es común en los confucianos. Según éstos, el destino proviene de la voluntad del cielo. La creencia en espíritus es la posición central del pensamiento de Mo Ti. Espíritus y demonios representan para él un poder superior que se manifiesta mediante castigos, poder que el hombre debe venerar. De ese modo se apoya no sólo la virtud de los hombres sino

también el orden social. Así enseña Mo Ti: «Puesto que los espíritus todo lo ven, no se tienen que imaginar erróneamente en oscuros desfiladeros, dilatados pantanos, montañas boscosas o valles profundos, porque la mirada de los espíritus todo lo observa, y en razón de que los espíritus castigan la injusticia no es posible confiarse en riqueza, rango, multitud, poder, valor, fuerza, habilidad guerrera, sólidas armaduras, o armas afiladas. Los espíritus combatientes vencen toda resistencia»⁶¹.

El realista no reconoce influencias incontrollables en la vida estatal. No hay ninguna relación entre desorden y dirección sobrenatural. Adivinación y magia no deberán nunca ser aceptadas o gratificadas por un príncipe sensato⁶². El príncipe debe utilizar el tiempo que él emplea en rezos y ofrendas para el mejoramiento de la actividad judicial y la administración. Así podemos leer en Han Fei: «Cuando un Estado espera día y noche, sirve espíritus y fantasmas, se confía en profecías originadas en caparazones de las tortugas o las hojas de las milesrama, se entrega a las oraciones y ofrendas, va de este modo a la desgracia»⁶³. Este punto de vista de Han Fei es indudablemente el más progresista de su tiempo.

5. EL RELATIVISMO HISTÓRICO

Han Fei no desarrolló sistemáticamente su punto de vista relativista. Pero en él emerge un modo de pensar del relativismo histórico⁶⁴. En general el relativismo se puede clasificar según los distintos puntos de referencia desde los cuales se relativiza el conocimiento y el valor. De la misma manera clasifica Han Fei el proceso histórico en diferentes estadios. De conformidad con él, en el primer estadio, el de la sociedad primitiva, se encontraban los medios para

satisfacer a los hombres en profusión y abundancia. La vida del hombre en esa época era más bien simple. Todavía no se conocían estafadores y ladrones. El principio del amor recíproco regía la conducta humana. En el segundo estadio, la antigüedad, los medios se volvieron escasos por el crecimiento de la población. Por consiguiente la competencia se hizo más severa. Se tuvo que establecer la astucia como método en las controversias. La virtud disminuyó paulatinamente. Para el último estadio, en el que él mismo vivía, designado como de los “reinos combatientes”, era característica la lucha permanente entre estados, clases y personas. En esa fase la virtud no cumplía ningún papel, sino la astucia gobernaba la conducta.

Pero ella era demasiado poco. Estados e individuos introdujeron entonces forzosamente el poder como medio de lucha. Así llegó Han Fei a una concepción que yo quisiera denominar “doctrina de los tres estadios”: «En tiempos inmemoriales los hombres se orientaron en la virtud; en la antigüedad, en la astucia; hoy día, en el poder»⁶⁵.

Cuando, sin embargo, se recalca la virtud se renuncia en su opinión a casas modernas, para vivir en las chozas primitivas de los hombres prehistóricos, o se renuncia al fuego para producirlo luego mediante la yuxtaposición de dos maderos: «En la época de los Hsia se hubiera ridiculizado a un hombre [...] que se construyera una vivienda en los árboles, o que produjera fuego mediante yuxtaposición de dos maderos. En los tiempos de Shang y Chou se hubieran burlado de un hombre [...] si él hubiera explicado que quería indicar cómo se podría acabar con las inundaciones»⁶⁶.

De vez en cuando se designa a Han Fei también como un amoral. Han Fei, no obstante, no está ciego frente a la moral; si la

conducta moral puede servir exitosamente a los intereses del Estado, no tiene nada en contra de ella. Pero efectivamente parece que los métodos morales de gobernar no constituyen para él ningún valor. Han Fei tiene a la vista el destino de los estados feudales, que en razón de sus métodos morales de gobierno terminaron por perecer. Esto le da la siguiente convicción: «Benevolencia y justicia fueron solo útiles en la época primitiva, pero no hoy»⁶⁷.

Para Han Fei es claro que no hay ninguna clase de principios generales que tengan validez independientemente de los tiempos. Sólo existen relaciones históricamente condicionadas, que varían con la época y las circunstancias (esto es relativismo, en lugar de perpetuidad).

6. LA IDEA DEL HOMBRE EN HAN FEI

Hsün Tze, el maestro de Han Fei, ya había puesto de relieve que la comprensión de la naturaleza humana sería un presupuesto de la política sabia. Han Fei parte de ese criterio y construye sus métodos de gobernar en el conocimiento del hombre. Él coincide con la hipótesis fundamental de Hsün Tze: el hombre sería malo por naturaleza, la bondad sólo se alcanza por el ejemplo. Pero va mucho más adelante que su maestro.

Han Fei no fue ningún psicólogo. El sólo se interesó por el problema de la política. Sus análisis de las inclinaciones humanas sirven esa finalidad. En primer lugar, en su opinión, es el egoísmo el único motivo de la acción humana. Todos los hombres actúan simplemente por sus propios intereses, sin consideración de los intereses de los demás⁶⁸. Localiza primeramente el egoísmo en el instinto de conservación, o sea, “hambre y amor”⁶⁹. Para la aparición del egoísmo en

el hambre da Han Fei un ejemplo: «En una hambruna no se había dado de comer a un niño, porque los adultos en la misma familia luchaban por los alimentos. En un año de abundancia incluso un visitante recibió buena comida. Esto no es a causa de la generosidad con los conocidos y la avaricia con el propio niño, sino en razón de la disponibilidad de medios de subsistencia»⁷⁰.

Y más adelante da el ejemplo para el amor: «La mujer no tiene ningún parentesco consanguíneo con su marido. Si el hombre la ama, ella permanece con él, de lo contrario es una extraña para él [...] Un hombre de cincuenta años tiene todavía sexualidad, pero cuando una mujer cumple treinta años desaparece su atractivo. Si una mujer semejante quiere servir a su marido, que aún tiene inclinación a la sexualidad, entonces renunciará a él. Ahora yo supongo que la mujer fuera una reina, entonces ella probablemente quiere que su marido muera rápidamente y su hijo ascienda al trono tan rápido como sea posible [...] Luego podrá como viuda gozar con otros hombres los placeres sexuales»⁷¹.

El egoísmo como motivo de la acción también se encuentra en la actividad económica: «El médico succiona la herida del paciente y retiene la sangre en su boca, no porque tenga confianza con él, como con un pariente consanguíneo, sino porque de él espera un beneficio. Por el mismo motivo desearía un cochero, cuando conduce su carruaje, que la gente fuera rica y respetable. Si un carpintero elabora un ataúd, desea que la gente muera tempranamente. Esto no significa que el cochero sea bueno y el carpintero cruel contra los hombres, sino más bien, que si la gente no se vuelve rica, el primero no puede vender coches y cuando la gente no muere, no son vendidos los ataúdes. Por ende, el parecer del carpintero no nace de odio contra nadie, sino que sus

intereses consisten sólo en la muerte de los hombres»⁷².

El egoísmo domina evidentemente también la relación entre el superior y el subordinado: «Entre los superiores y los dependientes se libran diariamente cien batallas invisibles. El dependiente oculta sus planes egoístas, para inducir a ellos a sus jefes. El superior practica ciertos métodos para controlar a sus subordinados [...] El soberano que transita la vía correcta no otorga ningún poder al ministro. Si el ministro alguna vez es dotado de poder se volverá rico y luego estará decidido a colocarse él mismo en la posición del monarca»⁷³.

Otra debilidad humana reside en que los hombres temen la muerte y el castigo y desean ganancia y honor. Han Fei dijo sobre eso: «La naturaleza humana tiene dos inclinaciones, la tendencia a la seguridad y el beneficio, y la evitación de daños y peligros»⁷⁴. En otra cita: «El pueblo corre tras la ganancia. A fin de adquirir un gran honor, las gentes quieren incluso sacrificar su propia vida»⁷⁵.

Finalmente, Han Fei no niega que hay bondad en la naturaleza humana. Pero no por casualidad la bondad de la naturaleza sólo se encuentra en personas excepcionales. Por ello los métodos de gobierno no deben atender a las excepciones, sino contar únicamente con el hombre promedio⁷⁶. Han Fei dice: «El sabio [soberano] no cuenta en el gobierno con que los hombres le hagan el bien, sino que se preocupa por lograr que ellos no puedan hacerle nada malo. Pues si él confiara en hombres que le hagan el bien, apenas encontraría dentro del país más de diez. Pero si él trabaja con el fin de que los hombres no puedan hacer maldades, puede así gobernar todo el imperio. Él atiende a los muchos y no toma en consideración a los pocos. Por este motivo no requiere la virtud, pero ciertamente sí las leyes»⁷⁷.

Maldad y debilidad de la naturaleza humana son valoradas por Han Fei como una ventaja para el gobernante. El no cree, como Hsün Tze⁷⁸, que la maldad del hombre pueda corregirse mediante la moral y el derecho; por el contrario, propone utilizar la perversidad como instrumento político. Cuando un gobernante manipula el egoísmo y las debilidades humanas y, al mismo tiempo, el temor y los deseos de sus súbditos, aplica las medidas apropiadas y conseguirá fácilmente sus fines: «La gobernanación de un gran imperio debe apoyarse en la naturaleza humana, castigos y recompensas deben corresponder al temor y a los deseos del pueblo. Cuando se aplican adecuadamente castigos y recompensas las leyes y ordenamientos serán debidamente acatados. De este modo reina la paz y el orden dentro del imperio»⁷⁹.

Precisamente sobre esta idea del hombre construye Han Fei su “Doctrina de las dos asas”: recompensa y castigo.

LA RAZÓN DE ESTADO

1. UNA COMPARACIÓN ENTRE EUROPA Y CHINA

La razón de Estado se define como máxima del obrar estatal, como ley orientadora del Estado⁸⁰. El actuar según la razón de Estado se vincula estrechamente con el acto de gobernar. Allí donde se gobierna, existe razón de Estado. Ya la antigüedad conocía este punto de vista.

La cuestión en la antigüedad fue por cierto más fácil de resolver, a semejanza del problema de la democracia en la ciudad-Estado. Friedrich Meinecke afirmó con razón que sólo con la decadencia de la ciudad-Estado irrumpió vigorosamente el problema de la razón de estado. Pero además se

limitó a la persona del respectivo gobernante. En la antigüedad no existía aún el problema de la razón de Estado visto desde una concepción supra individual⁸¹.

Con la aparición del Cristianismo, la religión nacional vigente hasta ese momento es desplazada por una religión universal. Se establecen nuevos preceptos morales. Su objetivo fue fijar límites a las actividades estatales. Se agudizó el conflicto entre moral y política. La religión se convirtió en una instancia superpuesta al Estado. La vida se orientó hacia el más allá, de modo que el Estado vio decrecer su importancia. En la Edad Media no se quiso por ningún motivo reconocer una razón de Estado. Apenas con el advenimiento del Estado nacional, en la alta Edad Media, ganó la razón de Estado significación y con ello también emergió el conflicto entre la razón de Estado y la moralidad. El cristianismo intentó combatir por todos los medios la idea de la razón de Estado y a sus defensores. A Maquiavelo, por ejemplo. Fue una necesidad histórica que el hombre con quien se inicia la idea de la razón de Estado en la modernidad occidental y de quien ha tomado el nombre el maquiavelismo, tuviese que ser considerado un infiel, que no temía los horrores del infierno⁸².

Frente a lo anterior, ¿como se manifiesta la situación en China? El gobierno en la dinastía Shang (1766-1122 a. C.) y en la dinastía Chou (1122-771 a. C.) estaba asociado en forma estrecha con la ética. El Estado era considerado como una familia extensa y para él regían los mismos principios que para las familias privadas. El gobernante asumía el puesto del padre de familia y sus hijos el de súbditos. La administración del Estado se fundaba en la personalidad del gobernante⁸³. Las tareas del Estado eran pocas, las más importantes entre ellas: el culto a los antepasados y

la defensa de las agresiones de los bárbaros. La razón de Estado jugó en esta época tan solo un papel muy insignificante.

El problema de la razón de Estado apenas irrumpe con fuerza en China a partir de la caída del feudalismo patriarcal. En el período que se extiende del 770 a. C. al año 221 a. C. todos los estados feudales luchaban entre sí, sin interesarse por la autoridad del Estado central. Los príncipes feudales se ocupaban en primera línea por el arte de gobernar para satisfacer sus aspiraciones hegemónicas⁸⁴. Los sabios itinerantes de las distintas escuelas deambulaban predicando con la esperanza de ser oídos por sus príncipes. Los seguidores de Confucio defendieron la moral como fundamento de la actividad de gobernar, mientras que los adictos al legalismo la consideraban inútil en la política. Sin embargo, nadie confrontó directamente el problema de la razón de Estado. En un momento de crisis como el que experimentó China en el periodo de los “reinos combatientes”, resultaba una necesidad histórica que surgiera un hombre que concibiera la noción de la razón de Estado. Han Fei expuso de manera sistemática la doctrina de la razón de Estado y la estimó como el más elevado y esencial principio estatal.

LA IDEA DE LA RAZÓN DE ESTADO EN EL SISTEMA DE HAN FEI

El problema de la razón de Estado es en primera línea el problema de la relación entre política y moral. Durante siglos se reprochó amoralidad a Han Fei por parte de los sabios de diversas dinastías. Es cierto, Han Fei no sólo juzgaba que la moral era inútil, sino que la consideraba dañina para el poder de Estado. Él reclama la fundamentación del ejercicio del poder

independientemente de la moral. En el sistema de Han Fei no se encuentra diferencia alguna entre lo inmoral y lo moral. La razón de Estado es para Han Fei la máxima suprema del Estado. Para ser exitoso, el Estado no debe orientarse en nada distinto a sus propios intereses. El interés del Estado o, más bien, el del príncipe que lo representa, determina los medios que se han de utilizar. La doctrina de Maquiavelo, según la cual el fin justifica los medios⁸⁵, es para él superflua, puesto que actuar en correspondencia a la necesidad, a las exigencias del Estado, no requiere de ninguna justificación. Así dice Han Fei: «A manera de ejemplo, un castigo leve no es moral; castigos fuertes tampoco son morales. Todas las medidas políticas son correctas cuando se adecúan a las exigencias de tiempo y lugar»⁸⁶.

Como ya se ha mostrado, en el sistema de Han Fei surge de manera explícita una concepción estatal. El estricto fin de la razón de Estado es para el fortalecimiento de la fuerza material del Estado. Junto a la noción del poder estatal existe sin embargo otra imagen de Estado, o sea, la idea humanitaria. En su comprensión de los fines del Estado se encuentra también la idea humanitaria del Estado. En otro pasaje Han Fei enseña de manera aún más nítida lo siguiente: «El soberano sabio gobierna con base en leyes y en castigos a fin de salvar a su pueblo de la confusión, de liberarlo de la desgracia. Así impide que los fuertes ataquen a los débiles, o que la mayoría oprima a la minoría; el anciano puede observar con tranquilidad cómo se acerca el final de sus días; el joven goza de amparo y educación; no hay más guerra; el gobernante y sus ministros se tienen mutua confianza; padres e hijos se tienen amor recíproco. Nadie teme ante la muerte o la agresión»⁸⁷.

Han Fei logra armonizar estas dos concepciones heterogéneas. Pero es innegable que

la noción del poder del Estado prevalece sobre idea humanitaria del Estado. El predominio de la primera lleva frecuentemente a hacer caso omiso de la última.

LA DOCTRINA ECONÓMICA Y SOCIAL

Breve resumen de la doctrina económica y social en la antigua China

El desarrollo histórico de la doctrina económica y social china está determinado principalmente por la antítesis y síntesis de la ideas liberales y las ideas colectivistas. Los principales exponentes del iderio orientado hacia el liberalismo son taoistas. Lao Tzé y sus seguidores: Lao Tzé puede considerarse el fundador del liberalismo chino. Los taoistas luchan de manera radical contra toda intervención del poder político y exigen un individualismo extremo en todos los asuntos⁸⁸. El ideal del orden económico del taoísmo es la anarquía, mas no el caos, pues ellos creen que en una sociedad en la que todo agricultor y todo artesano tiene ocupación y puede producir por sí mismo lo que necesita en su sencilla vida familiar; no habrá discordia, ya que no habrá el intercambio económico. Estas ideas nunca fueron puestas realmente en práctica en la economía política.

La tendencia colectivista se halla en el mismo. Con Mo Ti aparecen ideas en extremo colectivistas, tanto, que él puede ser señalado incluso como el fundador del comunismo en la antigua China⁸⁹. Él concibe a la humanidad como una suma de individuos. Rechaza la singularidad de la persona. Todos los asuntos en el interior del Estado han de ser manejados por la más alta esfera del gobierno. La actividad económica no constituye ninguna excepción. Pero no pretende abolir las diferencias so-

ciales, tampoco exige la eliminación de la propiedad privada y no se pronuncia a favor de la lucha de clases. Se puede decir, tal vez, que Mo Ti fue un socialista ético. De ahí al comunismo hay, desde luego, todavía un largo trecho⁹⁰.

Más adelante, los seguidores de Confucio predicaron a los príncipes que ellos debían observar la *vox populi* como si fuese la *vox coeli* y defendieron la limitación del poder absoluto; el chino cree que el confucianismo representa la idea liberal. En mi opinión no es así, pues aparece claramente en esta corriente la noción del colectivismo, o sea del socialismo.

[...]

INFLUENCIA DE HAN FEI SOBRE LAS CONSTITUCIONES EN EL CAMBIO DE DINASTÍAS

Las constituciones chinas desde Chin hasta la última dinastía manchú pueden ser resumidas en los siguientes principios: el de la monarquía absoluta, el de la centralización, el principio de la diferenciación (sistema de competencias), el principio del control (sistema del censor) y el principio de la burocracia (sistema de exámenes y selecciones). Aquí se plantea la cuestión sobre si y hasta qué grado las constituciones de las distintas dinastías fueron influenciadas por la doctrina del Estado concebida por Han Fei.

Para responder a esta pregunta es necesario recordar que el desarrollo histórico de la construcción estatal china estaba determinado, de un lado, por la antítesis y síntesis de la doctrina del confucianismo y, de otro, por la doctrina del legalismo. Mientras que el confucianismo temprano defendía una monarquía limitada a través del llamado "Mandato del Cielo", Han Fei y otros legalistas apoyaban el establecimiento de la

dominación absoluta. Al tiempo que el confucianismo quería retornar al feudalismo descentralizado, Han Fei exigía el centralismo como fundamento para gobernar. En tanto que para el confucianismo la confianza recíproca era la condición de un buen gobierno, Han Fei partía de la desconfianza frente a la naturaleza humana y exigía un sistema de espionaje y vigilancia. Es obvio que las tesis de Han Fei constituyen el fundamento conceptual del principio de la monarquía absoluta, de la centralización y del sistema de censores. También la idea del sistema de competencias tiene su origen en Han Fei, pues él fue su promotor. En el escrito del confuciano Chou Li (*Ritos de la dinastía Chou*) también es posible encontrar la idea del sistema de competencias. Pero esta obra fue falsificada por alguien en la dinastía Han. Por esa razón no se puede aceptar que *Chou Li* fuese la fuente de la construcción estatal de Ch'in.

El sistema de exámenes y de selección, por el contrario, se remonta al confucianismo. Este sistema corresponde a las doctrinas de Confucio y de sus seguidores⁹¹. Confucio lo propuso en la dinastía Han. ¿De dónde proviene, entre tanto, la erección del sistema de oposición o de protesta? Algunos autores opinan que para la concepción legalista era importante apoyar la autoridad del gobernante; el que otras personas pudiesen criticar la política o las leyes del gobierno imperial, resquebrajaba la autoridad y contribuía a que el soberano perdiera su honor. Es por tal motivo que no se puede ubicar en la corriente legalista la fuente del establecimiento del derecho a la oposición. Algunos científicos, empero, consideran que la introducción del derecho de oposición se remonta al confucianismo⁹². Mi opinión es, sin embargo, que en la concepción legalista la prohibición de criticar la política y las leyes era válida para el pueblo, pero no lo

era para los funcionarios. La discusión y la crítica al interior del gobierno estaban autorizadas, puesto que sólo a través de la discusión y de la crítica se podían producir la buena política y las leyes correctas. Han Fei decía: «Si un ser humano no tiene un amigo capaz de darle un buen consejo, se sentirá muy triste [...] Un Estado que carece de un funcionario con la posibilidad de hacerle una crítica al príncipe, estará en peligro»⁹³. Y más adelante: «Cuando un gobernante tan solo quiere el consejo de algunos altos funcionarios y no desea escuchar opiniones adversas, entonces tampoco puede decidir cuál de las diferentes opiniones es la correcta. Si obtiene informaciones de una única persona, sin duda su Estado pronto se derrumbará»⁹⁴. De esta manera se hace claro que el establecimiento del derecho a objetar también puede ser atribuido a la doctrina de Han Fei⁹⁵.

Por tal motivo surge la siguiente pregunta acerca de ¿cómo los principios de las constituciones chinas o bien del sistema de gobierno chino no fueron nada diferente a la sistematización de la doctrina del Estado expuesta por Han Fei? Ha de recordarse que el rey de Ch'in, quien luego fue Ch'in Shih Huang-Ti (el primer emperador Ch'in), apreciaba enormemente a Han Fei debido a su doctrina sobre el Estado, y lo quería poner a su servicio. No es sorprendente que la doctrina de Han Fei fuese adoptada por este rey, aunque la muerte de Han Fei no permitió que se llevara a cabo ese designio. Otra circunstancia propició la incorporación de la doctrina de Han Fei en el sistema de gobierno de Ch'in. Li Szu, ministro de justicia y más tarde canciller estatal del rey y simultáneamente planificador del sistema de gobierno, fue compañero de escuela de Han Fei. Li Szu no fue un teórico. No creó un sistema doctrinal propio, sino que sistematizó las teorías de Han Fei

y junto con el rey las transmitió al ámbito de la Constitución y de la administración.

Las constituciones y los sistemas de gobierno chinos fueron acuñados por Ch'in Shih-Huang-Ti conforme a las doctrinas sobre el Estado expuestas por Han Fei. El sistema de exámenes originario del confucianismo sirvió hasta un cierto punto para democratizar el servicio estatal; no obstante, el Estado percibido desde su constitución no fue democratizado de ninguna manera. Desde Ch'in no se dieron cambios esenciales en el ámbito de la constitución, por cuanto este sistema de gobierno era el más favorable al absolutismo del gobernante. En el siglo XII se pronunció el sabio Chu Hsi, fundador del neo-confucianismo, de manera muy clara: «El sistema de gobierno de Ch'in se agota en la idea de elevar al príncipe muy alto y de oprimir con fuerza a los súbditos. Por esta causa las generaciones posteriores no quisieron llevar a cabo ningún cambio»⁹⁶.

Las doctrinas de Han Fei fueron así una causa esencial de dos mil años de absolutismo en China. Han Fei abrió el camino a la autocracia de los emperadores de las diferentes dinastías.

Influencia de Han Fei sobre los emperadores chinos y sobre los hombres de Estado en las diferentes dinastías

La doctrina del Estado de Han Fei no sólo fue adoptada por Ch'in Shih-Huang-Ti y su ministro Li Szu en el ámbito de la Constitución y de la administración, sino que fue también ejecutada en la política corriente. La idea de poder y el principio de «gobernar bajo la ley», proclamados por Han Fei, fueron las columnas de la política del imperio de Ch'in. El emperador y su colaborador, Li Szu, configuraron el Estado como un centro coercitivo.

Las severas leyes penales, tal como las exigía Han Fei, sirvieron para reforzar el poder. Que la constitución estatal del reino de Ch'in fuese la realización de las doctrinas de Han Fei es algo que nadie ha discutido jamás⁹⁷. Aquí ha de ser narrado un suceso que muestra la manera como el primer emperador y Li Szu, basados en las doctrinas de Han Fei, transformaron en hechos la política orientada de manera consciente a la formación de una nación.

Para Han Fei la idea de unidad era el supuesto del Estado. A fin de realizar esa meta, Han Fei exigió la “quema de libros” y la prohibición de la diversidad de escuelas. Li Szu aceptó la teoría de Han Fei y propuso al emperador lo siguiente: «Los funcionarios de los archivos deben quemar todos los anales con excepción de aquellos de Ch'in; aquel que dentro del reino tenga en su poder un ejemplar del *Shih Ching*, del *Shu Ching* (canon del confucianismo) o de las doctrinas de las diferentes escuelas filosóficas, a excepción de las que ocupan un puesto *Po shih*, han de transferir estos escritos a los prefectos correspondientes o a los comandantes de policía, a fin de que éstos los incineren. Aquellos que osen discutir entre sí el *Shih Ching* y el *Shu Ching* deben ser ejecutados públicamente. Los que en razón de lo antiguo, denigren del presente, han de sufrir la muerte junto con sus allegados. A los funcionarios que se enteren de algún crimen semejante y no lo denuncien, se les aplicará el mismo castigo que a los delincuentes. Aquellos cuyos libros no sean quemados treinta días después de la expedición de esta orden, deben ser estigmatizados y enviados al frente de trabajo de la gran muralla. Los escritos sobre medicina, adivinación y agricultura no serán destruidos. Si alguien desea tener la posibilidad de estudiar las leyes y las ordenanzas, entonces los funcionarios han de ser sus maestros»⁹⁸.

Junto a las medidas sobre la quema de libros, Li Szu erigió otras evidentemente más razonables, las cuales produjeron un buen efecto. Se trataba de la armonización de los caracteres ortográficos, que tenían en los Estados formas diferentes. A partir de esa unificación y hasta el día de hoy, todos los chinos escriben con los mismos signos ortográficos. En general se piensa que si no hubiese tenido lugar esa unificación, China no sería un Estado unitario, sino que se habría desmembrado en varios estados, como ocurrió en Europa.

Algunos informes documentan que al inicio de la dinastía Han (aproximadamente cien años después de la muerte de Han Fei) predominó la doctrina de Lao Tzé, pues el emperador Wen Ti y el emperador Ching Ti amaban los pensamientos de los taoístas y tuvieron sus doctrinas en alta estima⁹⁹. En aquel entonces el principio fundamental fue el *Wu Wei* o “no actuar”, que originalmente correspondió a la idea mística de Lao Tzé y que con Han Fei se convirtió en un método de gobierno alejado de cualquier misticismo. Según narra el historiador Szu-ma-Ch'ien, el gobierno de estos dos emperadores constituyó una “época dorada”. El país fue tan rico y el pueblo tan feliz, como jamás en la historia¹⁰⁰. Si los emperadores no quisieron obrar ellos mismos, ¿quiénes actuaron por ellos? Fue el canciller estatal quien asumió la responsabilidad por todos los asuntos del gobierno. El sistema de censores sirvió para garantizar la correcta actuación del canciller estatal. El censor general fue encargado especialmente de vigilar de manera personal a ese alto funcionario. Cuando éste cometía algún error, era acusado la mayoría de las veces en forma inmediata por el censor general, pues según la costumbre el censor era nombrado siempre como sucesor del depuesto canciller estatal. Este sistema de gobierno de control del órgano

ejecutivo (canciller estatal) por parte de otro órgano (censor general), proviene sin duda del patrimonio intelectual de Han Fei y se puede comparar con el régimen bipartidista de los sistemas parlamentarios de gobierno occidentales, en los que el gobierno se encuentra bajo el control del partido de oposición. Cuando el gobierno es derrocado, el jefe de la oposición se convierte en jefe de gobierno¹⁰¹.

Los aspectos positivistas de la aplicación del derecho característicos de Han Fei fueron conservados por los gobiernos de los emperadores Wen Ti y Ching Ti. El ministro de justicia Chang Shih-chih intentó siempre poner en práctica la idea legalista de la «igualdad ante la ley» (así como ellos la entendieron en su tiempo). Para corroborar esto se relatará una historia que habla del principio de «igualdad ante la ley»: «Un día, en una excursión, los caballos del emperador Wen Ti se asustaron por causa de un caminante distraído. El emperador lo mandó capturar y llevar ante el ministro y quiso que el caminante fuese castigado severamente por el pánico que había ocasionado. El ministro de asuntos penales Chang Shih-Tzi lo condenó a pagar una reducida multa. El emperador se enfureció: “Con qué facilidad me hubiese sucedido algo, ¿y él será castigado con una pequeña multa?”. El ministro de Justicia respondió: “El derecho es algo a lo que el emperador se somete de la misma forma que lo hace el resto del mundo. Si las penas se agravaran de manera discrecional, entonces el derecho perdería la confianza de la que goza dentro del pueblo y el pueblo no sabría ya más como proceder. Yo le encarezco a su majestad que reflexione sobre esto”. Al emperador no le quedó más remedio que darle la razón»¹⁰².

A los dos gobernantes sucedió el emperador Wu Ti (140-87 a. C.). Bajo su mando

se convirtió China en la gran potencia del lejano oriente, su dominación fue considerada como una “época radiante” de la historia china. Durante su gobierno el confucianismo adquirió una posición de monopolio. Desde la perspectiva oficial, el emperador Wu Ti fue el patrocinador del confucianismo, pero en realidad fue partidario del sistema doctrinal de Han Fei. Los sucesores de Wu Ti dieron continuidad a su técnica de dominación. Han Schu ofrece testimonio de ello: «Cuando el emperador Yen Ti aún era príncipe heredero, tenía una predilección por el sistema doctrinal del confucianismo. El príncipe heredero discrepó por tanto de su padre, el emperador Sün Ti (nieto del emperador Wu Ti), quien empleó a muchos legalistas y siempre ejecutó medidas penales de carácter legalista. Un día el príncipe heredero solicitó a su padre lo siguiente: “las medidas penales de carácter legalista deben ser abolidas por vuestra majestad, pues ellas son demasiado severas; el gobierno debe adoptar más métodos de gobierno adecuadas al confucianismo”. El emperador respondió disgustado: “¿No lo sabes todavía? La Casa Han tiene su propia tradición, esto significa: desde el punto de vista formal nosotros adherimos al confucianismo, pero en realidad aplicamos los métodos de gobierno legalistas. La manera de gobernar del confucianismo por medio de la virtud no se ajusta a nuestro tiempo»¹⁰³.

Durante las dinastías que siguieron a Han, la ideología del confucianismo dominó todo el reino. Rara vez se hablaba de Han Fei y de su escuela. Los hombres de Estado de las dinastías subsiguientes no leyeron el libro *Han-fei-tze* de manera tan ferviente como lo hicieron los de la Ch ‘in y los de la Han. Pero en las posteriores dinastías surgieron emperadores y hombres de Estado que manifestaron su gran admiración por Han Fei y consideraron su doctrina como el hilo conductor de su propia política. Los más famo-

sos entre ellos fueron: Tsao Tsao (155-220 d.C.), instaurador de la dinastía Wei, Tsu Kuo-Liang (181-234 d.C.), canciller estatal en el “período de las tres dinastías”; Wu Tze-Tien (624-705 d.C.), emperatriz de la dinastía Tong y al mismo tiempo fundadora de una dinastía propia; Liu Chung-Yen (773-828 d.C.), el poeta y gran funcionario de la dinastía Tong; Wang Yan-shih (1021-1086 d.C.), el canciller estatal de la dinastía Sung; Ming Tai- Tzu (1328-1398 d.C.), el primer emperador de la dinastía Ming, Chang Chi-Cheng (1525-1582 d.C.) el canciller estatal de la dinastía Ming; y Ching Shih-Chung (1678-1735), tercer emperador de la dinastía Ching.

Se observa, entonces, que Han Fei no fue olvidado del todo en épocas posteriores. Su entero reconocimiento y completa realización tuvo lugar en la era Ch'in y en la Han. Existen buenas razones para afirmar que en el sistema estatal y en el método de gobierno de la república popular China actual se evidencian algunos de los elementos del legalismo y de la doctrina de Han Fei.

CONCLUSIONES

Luego de esta exposición han de extraerse las consecuencias más importantes resumidas en algunos puntos:

1. La doctrina de Han Fei nace aproximadamente hacia el final del período de los “reinos combatientes”. No se puede determinar con exactitud una fecha de iniciación, pero lo que sí es seguro es que la idea de Han Fei sobre el Estado se desarrolla con posterioridad al confucianismo, al taoísmo y al moísmo. Si bien tal noción no puede ser atribuida a ninguna de las tres corrientes espirituales, Han Fei extrajo del confucianismo, del taoísmo y del moísmo líneas de pensamiento que se acomodaban a su

concepción de Estado. La doctrina Han Fei muestra el punto más alto del legalismo.

2. La doctrina estatal de Han Fei se construye a partir de una cosmovisión ligada al relativismo y al realismo. Su perspectiva es hasta cierto grado incluso materialista. En comparación con sus contemporáneos vinculados al idealismo conservador, Han Fei fue el más avanzado estadista de su época.

3. La perspectiva positivista de uso del derecho que caracterizó a Han Fei, ante todo en lo que se refiere a la aplicación del derecho penal, ejerció una gran influencia en la legislación y en la cultura jurídica china. La doctrina expuesta por Han Fei, sin embargo, no es tan elaborada como la del positivismo jurídico que es patrimonio intelectual de la Europa moderna.

4. La Constitución y el sistema de gobierno chinos fueron edificados por el emperador de la dinastía Ch'in sobre la base de la doctrina del Estado enseñada por Han Fei. Desde los Ch'in hasta la terminación de la monarquía en China no existieron transformaciones esenciales. Numerosos emperadores e importantes funcionarios de dinastías posteriores fueron influenciados por Han Fei o se ocuparon de su tesis.

5. La doctrina estatal de Han Fei, como toda teoría de la razón de Estado, fundamenta conceptualmente el sistema del absolutismo de Estado. Las doctrinas de Han Han Fei constituyeron una causa decisiva para los dos mil años de absolutismo en China.

GENG HU
Taiwan University, Taipei

Die Staatslehre des Han Fei. Forschungen aus Staat und Recht, 44. Wien: Springer-Verlag, 1978.

Traducción
LUIS VILLAR BORDA
Universidad Externado de Colombia

1. *Tao-te-king*, capítulo 25; ver también FORKE, p. 259.

2. *Tao-te-king*, capítulo 25.
3. *Tao-te-king*, capítulo 49.
4. ALFRED FORKE. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1964, p. 267.
5. *Han-fei-tze*, capítulo 1, aparte 5.
6. *Han-fei-tze*, capítulo 2, aparte 8.
7. *Han-fei-tze*, capítulo 6, ver también FORKE, p. 466.
8. *Han-fei-tze*, capítulo 6, aparte 26; ver también FORKE, p. 467.
9. Ver FORKE, p. 46.
10. *Han-fei-tze*, capítulo 6, aparte 20.
11. ALFRED VERDROSS. *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien, 1963, pp. 63 ss.
12. HEINRICH HACKMANN. *Chinesische Philosophie*, München, 1927, pp. 24 s.
13. *Ibid.*, p. 24.
14. *La obra de Shen Tao*, 11 v, citada por FORKE, p. 445.
15. GENG WU. *Die Staatslehre des Han Fei*, Wien, 1978, p. 21.
16. *La obra de Yin Wen-tze*, capítulo 1, aparte 1.
17. Se cree que ya en la época de la caída de las dinastías Hsia y Shang (aproximadamente 2350-1120 a. C.) se habían expedido leyes escritas; las leyes fueron grabadas en vasos de bronce o talladas en tablas de bambú. La primera codificación oficial fue la *Fa Ching* (canon de las leyes), denominada *Documento*, elaborado por Lie Kuei, ministro del príncipe Wei-ho en el siglo v a. C.
18. *Han-fei-tze*, capítulo 17, aparte 43.
19. *Han-fei-tze*, capítulo 17, aparte 43.
20. HENRY MAINE observa: «The important point for the jurist is that these aristocracies were universally the depositaries and administrators of law [...] What the juristical oligarchy now claims is to monopolize the knowledge of the laws, to have the exclusive possession of privileges by which quarrels are decided». HENRY MAINE. *Ancient Law*, 11.^a ed. London, 1887, pp. 11-12, citada según CH'Ü T'UNG-TZU. *Law and Society in Traditional China*. Hague, 1961, p. 170.
21. Ver J. ESCARRA. *Le Droit Chinois*, Peking, Paris, 1936, citado según JYUN-HSYONG SU. *Das Chinesische Rechtsdenken im Licht der Naturrechtslehre*, Freiburg, 1966, p. 139.
22. *La obra de Hsün Tze*, capítulo 1, aparte 10.
23. Estas reflexiones se originan en A. MERKL. *Allgemeines Verwaltungsrechts*, Wien, 1927, pp. 214 ss.
24. *Lun Yü*, capítulo 2, aparte 23.
25. *La obra de Mencio*, capítulo 14, aparte 14.
26. Sobre el desarrollo del sistema social chino se sostienen diversas concepciones.
27. Según H. Wilhelm la clase superior no es *Kung*, sino *Hou*. «Ese vocablo *Kung* no parece haber sido primitivamente la designación de un grado de vasallaje, sino de un oficio reservado para los hijos de los reyes. Así se llamaron también los herederos del duque de Chou (Chou-Kung) más tarde príncipes (*Hou*) de Lu». HELLMUT WILHELM. *Gesellschaft und Staat in China*, Hamburg, 1960, p. 13. Pero en realidad ocurrió de otro modo: Chou-Kung o el duque de Chou, hermano del primer emperador de la dinastía Chou, fue al mismo tiempo canciller del emperador y de sus sucesores; él permaneció siempre en el palacio imperial. Nunca gobernó directamente el territorio feudal de Lu. Por ello se le llama duque de Chou. Pero sus descendientes fueron realmente duques (*Kung*) de Lu y no príncipes (*Hou*) de Lu. Junto a Lu todavía hubo otros estados cuyos soberanos también portaban el grado de duques. La opinión de Wilhelm de que el título de duque era sólo una designación oficial y no un grado feudal, es errónea.
28. Confucio tuvo más de tres mil discípulos.
29. Ver H. WILHELM, pp. 15-16.
30. W. EBERHARD. *Social Mobility in traditional China*. Leiden, 1962.
31. ARTHUR WALEY. *Lebensweisheit im alten China*, Hamburg, 1974, p. 173, y E. KROKER, *Ob. cit.*, p. 161, abogan por este parecer.
32. Ver YANG LUNG-GUA y otros. *Artículos escogidos, Crítica a Biao y Confucio*, Peking, 1975.
33. *La obra de Mencio*, capítulo 5, aparte 4; comparar con EDUARD J. KROKER. *Der Gedanke der Macht in Shang-Kün-shu*, Wien, 1953, p. 162.
34. *La obra de Hsün Tze*, capítulo 3, aparte 5; comparar con KROKER, p. 162.
35. *La obra de Hsün Tze*, capítulo 10, aparte 6.
36. *Han-fei-tze*, capítulo 2, aparte 2.
37. El concepto de la palabra *Li* es difícil de traducir. Es la suma del rito, la costumbre, la ética y la norma moral.
38. *La obra de Hsün Tze*, capítulo 19, aparte 1.
39. *Ibidem*.
40. *Li Gi*, capítulo 19; comparar RICHARD WILHELM. *Li Gi (Das Buch der Sitte)*, Düsseldorf/Köln, 1958, p. 77.
41. Las penas corporales fueron abolidas por el emperador Wen de la dinastía Han en el año 167 a. C.; ver H. WILHELM, pp. 50 s.
42. Ver C'HÜ, p. 175.
43. Para Ch'ü el fundamento de la aplicación de medidas penales desiguales lleva a lo siguiente: «The important point for the jurist is that these aristocracies were universally the depositaries and administrators

of law [...] What the juristical oligarchy now claims is to monopolize the knowledge of the laws, to have the exclusive possession of the privileges by which quarrels are decided». CH'Ü, p. 170.

44. *Li Gi*, capítulo 1.

45. *Han-fei-tze*, capítulo 6, aparte 20.

46. *Han-fei-tze*, capítulo 2, aparte 6.

47. *Kuan-tze*, capítulo 15, aparte 6.

48. KROKER, pp. 160 ss.

49. También de este modo CH'Ü, p. 241.

50. Comparar ZU-ZAM YANG. "Die Charakteristik des Rechtsdenkens des Han Fei und seine historische Bedeutung", *National Taiwan University Law Journal*, Vol. 1, n.º 2 (1972), p. 277.

51. LUN YU, Capítulo 7, aparte 1.

52. No todos los legalistas abrigaban una concepción realista del mundo como Han Fei. Shang Yang, un notable predecesor suyo, nada tiene contra el reclamo de los confucianos de retornar a la antigüedad, sino que reconoce el período de los reyes sacros y perfectos como indiscutible edad de oro. Para él existen además de Yao y Shun también otros soberanos ideales, a saber, los emperadores aún más antiguos Huang Ti y Shen Nung. En el *Shen-kün-shu*, cuyo pretendido autor es Shang Yang, se encuentra: «En el tiempo de Shen Nung laboran los hombres el campo para adquirir los medios de subsistencia. Las mujeres tejen para elaborar vestidos. A pesar de la ausencia de penas y medidas gubernamentales, reina el orden [...] Cuando Yao y Shun establecieron su soberanía sobre el reino, no utilizaron las ventajas del gobierno para sí, sino para el propio reino». Ver KROKER, pp. 84 s.

53. *Li Gi*, capítulo 9; comparar R. WILHELM (*Li*), pp. 56-57.

54. Comparar HACKMANN, p. 113.

55. Ver HACKMANN, p. 115. sobre la utopía de Mo Ti escribe Tsen, p. 372: «The foundation of such an ideal state, according to Mo-tze, is rather simple. First, it must have unification of purposes: all men united and determined to make a peaceful and prosperous world. This is only possible but even as certain as that water will always run downward. It is possible if the people are properly taught the doctrine of universal law. However, such a unification is not to be decided by any plebiscite; it is acquired simply by teaching the people that they must trust in their immediate superior, obey him promptly and imitate his example. He must be a perfect man to them. And, since the immediate superior must, in his turn, trust, obey and imitate a higher superior, and the later must act in the same manner toward a still higher

superior, and thus one arrives finally at the Supreme Superior, it is only logical that by this way, the multitude of human beings will eventually be united into one World government».

56. *La obra de Hsün Tze*, capítulo 4, aparte 3; comparar KROKER, p. 156.

57. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 50.

58. *Han-fei-tze*, capítulo 18, aparte 46; comparar WALEY, p. 156.

59. *Han-fei-tze*, capítulo 20, aparte 54.

60. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 49.

61. *Obra de Mo Ti*, capítulo 8; comparar FORKE, p. 379.

62. *Han-fei-tze*, capítulo 17, aparte 45.

63. *Han-fei-tze*, capítulo 5, aparte 15; ver WALEY, p. 117.

64. Han Fei fundamenta su punto de vista del proceso histórico hasta un cierto grado con la tesis del desarrollo de las fuerzas productivas, determinado histórica y culturalmente. Por ello el famoso jurista japonés Tanaka Khotaro ha designado la ética de Han Fei como ética materialista. Ver la obra de TANAKA KHOTARO. *Der positivistiche Gedanke des chinesischen Legalismus* (en lengua japonesa), Tokio, 1935, p. 73; ver también YANG, p. 288.

65. *Han-fei-tze*, capítulo 18, aparte 47.

66. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 49; comparar CHI TSUI. *Geschichte Chinas und seiner Kultur*. Zürich, 1946, p. 88.

67. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 49.

68. *Han-fei-tze*, capítulo 9, aparte 32.

69. Kao Tze, un contemporáneo de Mencio, vivió aproximadamente cien años antes de Han Fei, y sostuvo la notable tesis de que el hambre y el amor pertenecen a la naturaleza humana. Según Kao Tze, el deseo de alimento y sexo conforman un movimiento básico de la acción humana. La atención a los cuidados de la vida en la obra de Han Fei puede muy bien atribuirse a Kao Tze.

70. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 49.

71. *Han-fei-tze*, capítulo 5, aparte 17.

72. *Ibidem*; ver TONG-SCHUNG TAI. *Der chinesische Legalismus unter besonderer Berücksichtigung seiner rechtspositivistischen Elemente*, Mainz, 1969, pp. 41 ss.

73. *Han-fei-tze*, capítulo 2, aparte 8; ver KROKER, p. 156.

74. *Han-fei-tze*, capítulo 4, aparte 14.

75. *Han-fei-tze*, capítulo 11, aparte 32.

76. Comparar KROKER, p. 50.

77. *Han-fei-tze*, capítulo 19, aparte 50.

78. Según Hsün Tze una de las tareas del gobierno es corregir la maldad de los hombres. Esta idea puede

leerse en *La obra de Hsün Tze*, capítulo 1, aparte 10: «La naturaleza del hombre es mala. Este es el motivo para que los reyes sabios hayan elevado la majestad de los príncipes y gobernantes, a fin de sujetar a los hombres por el temor, y hayan establecido moral y derecho para mejorarlos, y creado leyes y principios para gobernarlos y rigurosos castigos para domarlos. Esta es la tarea de gobernar de los reyes sabios...». Ver VICTOR ZENKER. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. Reichenberg, 1926, pp. 317-318.

79. *Han-Fei-tze*, capítulo 18, aparte 48 ss.

80. MEINECKE, FRIEDRICH. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, 1957, p. 1.

81. *Ibid.*, pp. 31 y 32.

82. MEINECKE, p. 34. Carl J. Friedrich representa una opinión diferente. «Meinecke mismo confirma que la antigüedad nunca pudo captar ese problema en su verdadera esencia, puesto que tanto griegos como latinos consideraron al Estado como el bien máspreciado; ética y ética estatal conflúan. Que esto sea cierto tan sólo cuando se afirma de manera general, es posible sostenerlo con razón: no sin frecuencia la actuación política se guiaba por normas amorales de la conveniencia. La famosa discusión entre atenienses y milenses, lo muestra de una manera muy nítida. Por otra parte, Tucídides ya había reconocido con claridad –lo que Meinecke desafortunadamente no menciona– que el sensato establecimiento de la doctrina “poder crea derecho” no sólo significó una conmoción para el entero mundo griego, sino que esta conmoción perjudicó a los atenienses en posteriores negociaciones y contribuyó de esta manera a su decadencia» (FRIEDRICH, CARL J. *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*. Freiburg-München, 1961, p. 28). Según Friedrich, Maquiavelo no es el descubridor de la razón de estado, como lo sostiene Meinecke. El hombre de estado florentino aceptó a grandes rasgos la concepción de la antigüedad según la cual el Estado es el más alto bien.

83. Cfr. FORKE, ALFRED. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg, 1964, pp. 54 y ss.

84. Cfr. FRANKE, OTTO. *Geschichte des chinesische Reiches*. Berlin-Leipzig, 1930, pp. 150 a 178.

85. Cuando al entero sistema doctrinal de Maquiavelo se subsume en la formula «el fin justifica los medios», esto según la opinión de Carl Friedrich, no constituye un error en el sentido estricto de la palabra, sino un error de contenido: «es a este respecto interesante que muchos de los traductores de Maquiavelo hacen poesía en la doctrina formulada de manera muy general: el fin justifica

los medios, aun cuando los pasajes en donde Maquiavelo aparentemente ha establecido esta temida doctrina tiene, según el tenor literal, un significado distinto y quiere decir solamente que le hombre ha de comportarse de tal manera que alcance su meta. Así dice el pasaje al final del capítulo XVII en *El príncipe*, que normalmente es traducido como el fin justifica los medios. En original: *attion degliuoini ... si guarda al fine*, una afirmación bastante razonable. En síntesis, se puede decir que para Maquiavelo el problema de la razón de Estado en su más típica y aguda forma no existe de manera alguna, puesto que la necesidad de obrar de acuerdo con las exigencias del Estado no requiere de ninguna justificación». FRIEDRICH, pp. 35 y 36 .

86. *Han-fei-tze*, capítulo 19, párrafo 49.

87. *Han-fei-tze*, capítulo 4, párrafo 14.

88. Cfr. LIANG CHIANG, pp. 4 y 5.

89. Cfr. también R. WILHEIM (*Philosophie*), pp. 33 y ss.

90. Cfr. FORKE, p. 395.

91. Sobre la relación entre el sistema de pruebas chino y el confucianismo escribió E. A. KRACKE JR. *Religion, Family and Individual in the Chinese Examination System*, en: *Chinese Thought and Institutions*, editado por John K. Fairbank, Chicago, 1957, p. 251: «Behind the concept of competitive examination for office lies the ideal of Confucius that only ability and virtue qualify a man for service in Government –an ideal inherited by such divergent Confucius schools as that of Hsün-tzu, authoritarian in its trend, and that of Mencius, whose more liberal principles predominated in Chinese thought from the T'ang dynasty onward. Since the more favored Confucian doctrine held human nature (including the mind) was inherently capable of perfection, is followed that ability and virtue were independent of the status into which one might be born, for any man to rise from low birth-status to the highest rank».

92. Cfr. HO LIEN-SHIH, pp. 157 y 158.

93. *Han-fei-tze*, capítulo 3, párrafo 10.

94. *Han-fei-tze*, capítulo 5, párrafo 15.

95. El sinólogo americano CHARLES O. HUCKER presenta la siguiente opinión: «On the conceptual level, the censorial function of remonstrance is even more clearly linked to classical Confucian doctrines than those of surveillance and impeachment are linked to Legalist doctrines. And it is because censorial officials were at their dramatic best in remonstrating that the whole censorial system can easily be misinterpreted as an essentially Confucian institution» (*Op. cit.*, p. 193). Pero él tiene justamente

que reconocer lo siguiente: «Nevertheless, remonstrators in practice could gain considerable inspiration from the Legalist teaching; for the Legalists did advocate remonstrance of certain sorts. Legalist writings, as matter of fact, often sanction the remonstrance principle in general terms. Han Fei listed paying no heed to remonstrance among ten common faults of rulers and praised at great length some of the remonstrators of ancient times» (*ibid.*, p. 196).

96. Chu Hsi, *Chu Tze Yü Lu* (escritos completos del maestro Chu) párrafo 134.

97. *Cfr.* E. S. KIRBY. *Op. cit.*, p. 83; también D. BODDE DERK. *China's First Unifier*. Leiden, 1938, pp. 181 y ss.

98. SZU-MA CH' IEN. *Shih Chi*, capítulo 6: Biografía de Shih-Huang-Ti; *cfr.* O. FRANKE. *Op. cit.*, pp. 248 y 249.

99. *Cfr.* FORKE, p. 258.

100. SZU-MA CH' IEN. *Op. cit.*, capítulo 10: Biografía de Wen Ti.

101. *Cfr.* SAH. "The impact of Hanfeism on the Earliner Han Censorial System". *Chinese Culture*, Vol. 1, n.º 1 (Taipei, 1957), p. 79.

102. SZU-MA CH' IEN. *Shih Chi*, capítulo 102: Biografía sobre Chang Shih-Chih; *cfr.* también H. WILHELM, p. 33.

103. PEN KU. *Han Shu*. capítulo 9: Biografía de Yen Ti.