

## La sociedad iletrada como utopía política en la antigua China (y hoy mismo)

Juan Luis Conde<sup>1</sup> y Lin Zhao<sup>2</sup>

Recibido: 03/07/2019 / Aceptado: 19/02/2020

**Resumen.** Nuestro artículo recorre las corrientes que a lo largo del clasicismo chino propiciaron la hostilidad hacia la cultura literaria y confluyeron en la obra de Han Feizi, a finales del siglo III a.C. La tradición confuciana favoreció una concepción elitista y antidemocrática del gobierno al tiempo que sentaba los precedentes de una desconfianza hacia el uso de la elocuencia y la cultura de la palabra y el libro. El taoísmo manifestó hostilidad hacia el intelectualismo, la cultura material y el progreso científico y técnico, llegando a formular claramente utopías ágrafas. Sobre la base de postulados basados en la utilidad y la funcionalidad, el legismo, cuyo último eslabón constituye Han Feizi, recogería ambas corrientes y llevaría al extremo la desconfianza en la cultura literaria tradicional. Asimilando estas ideas, Qin Shihuang, el Primer Emperador, puso en práctica el radicalismo antiliterario con la proscripción de cualquier libertad de expresión y, finalmente, la quema de libros y de eruditos. *Mutatis mutandis*, el artículo sugiere poner en conexión ese desarrollo con la hostilidad neoliberal contemporánea hacia las Humanidades.

**Palabras clave:** historia de la cultura, filosofía china clásica, utopías, utopías iletradas, Humanidades.

### [en] The Illiterate Society as a Political Utopia in Ancient China (and Nowadays)

**Abstract.** Our paper is intended to follow the streams of thought along Chinese classicism that fostered hostility towards literary culture and merged into Han Feizi's work, by mid-3rd Century BC. On the one hand, Confucian tradition was prone to an elitist and anti-democratic approach to government, and set a precedent for mistrust in the use of eloquence and bookish culture. On the other, Taoism developed a theoretical contempt towards intellectualism, material culture, and scientific and technical progress, going as far as to fancy unlettered utopias. On the basis of sheer utility and functionality, the Legalist school, whose latest link is represented by Han Feizi, would be receptive to both streams and take mistrust in traditional literary culture to its height. Assimilation of these ideas by Qin Shihuang, the First Emperor, led to implementation of anti-literary radicalism by banning any freedom of speech and, ultimately, by burning books and erudites. *Mutatis mutandis*, we suggest that a connection may be drawn between that historical process and today's Neoliberal hostility towards the Humanities.

**Keywords:** History of Culture, Classical Chinese Philosophy, utopias, unlettered utopias, Humanities.

**Sumario.** 1. Las “necesidades de la sociedad”: la sociedad y sus intérpretes. 2. La tradición elitista confuciana: despotismo lúcido. 3. La tradición anti-intelectual del taoísmo: utopías ágrafas. 4. La vuelta de tuerca de Han Feizi y sus consecuencias.

**Cómo citar:** Conde, J. L.; Zhao, L. (2020): La sociedad iletrada como utopía política en la antigua China (y hoy mismo), en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 195-202.

### 1. Las “necesidades de la sociedad”: la sociedad y sus intérpretes

La idea de un mundo sin libros de texto y con las escuelas cerradas ha sido siempre una fantasía infantil y adolescente, una ensoñación que conjuran cada mañana

entre legañas los malos estudiantes. Pero, ¿y los adultos? Sí, también, siempre ha habido y sigue habiendo adultos que, al despertarse, sueñan con un mundo sin cultura letrada, desde el amo que desea que sus esclavos sean analfabetos e ignorantes, es decir, más sumisos, hasta el poderoso que fantasea con una oposición sin ar-

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid. [job@ucm.es](mailto:job@ucm.es). <http://orcid.org/0000-0002-5724-3287>.

<sup>2</sup> Universidad de Finanzas y Economía de Guizhou, R. P. de China. [qianlipiaozi@hotmail.com](mailto:qianlipiaozi@hotmail.com). <http://orcid.org/0000-0001-9134-0323>.

gumentos o se imagina, mejor aún, sin oposición intelectual. No es extraño que coincidan en un mismo sujeto las dos circunstancias. Pero, a diferencia del crío, que no pretendería nunca que su fantasía beneficia a nadie más que a su propia pereza, los adultos, condicionados por la decencia pública, buscan la coartada que la convierta en beneficio general y recomendable para todos. Ese parece el caso de Hakubun Shimomura. Según informaban los medios de comunicación<sup>3</sup>, a mediados de 2015, Shimomura, a la sazón ministro de educación de Japón, giraba una misiva a los rectores de las Universidades públicas de su país instándoles a cerrar las Facultades y departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales. De acuerdo con una versión española de esa información, el texto literal de la misiva requiere a esas instituciones que den “pasos activos para abolir dichas organizaciones o transformarlas para servir a otras áreas que atiendan mejor las necesidades de la sociedad”<sup>4</sup>. La noticia dejó en Internet un rastro de desmentidos que pretendían hacerla pasar por un bulo o un malentendido<sup>5</sup>. Pero, verdadero o falso, equívoco, error o deliberada intención, el ultimátum del ministerio encajaba perfectamente en la perspectiva del gobierno japonés. Dominado de cabo a rabo por la *langue de bois* neoliberal, igual a sí misma en cualquier idioma, el lenguaje de la controvertida circular se haría obediente eco de las declaraciones de su jefe, el primer ministro japonés Shinzo Abe, quien, según una reconstrucción de los hechos que ofrecía la publicación *Social Science Space*, había declarado el año anterior en un discurso ante la OCDE: “Rather than deepening academic research that is highly theoretical, we will conduct more practical vocational education that better anticipates the needs of society” [“Antes que profundizar una investigación universitaria que es altamente teórica, propiciaremos una educación profesional de tipo más práctico que se adapte mejor a las necesidades de la sociedad”].<sup>6</sup> En los últimos años, conforme gobiernos neoliberales en lo económico y cada vez más ultraderechistas en lo político toman el poder por todo el mundo, la actitud de sabotaje o ataque directo a los estudios de Humanidades, sus recursos y sus instituciones, se ha hecho por desgracia más familiar. El tema de este artículo pretende revisar la historia de un programa comparable, planteado en China hace más de dos mil años, fundamentado también en una determinada visión de las “necesidades de la sociedad”, si bien expresado de manera mucho más elegante y hasta poética, cuyo desarrollo y cuyos efectos devastadores podemos valorar hoy día con suficiente perspectiva.

Nuestro punto de partida positivo será el *Han Feizi*<sup>7</sup>, un tratado en cincuenta y cinco capítulos atribuido al autor de ese mismo nombre, que vivió en el siglo III a.C. (280-233). Se considera a este pensador exponente máximo y último de la llamada escuela legista (*fǎjiā* 法家), una de las “Cien escuelas” del clasicismo chino. Como es sabido, el pensamiento clásico chino surge de una preocupación muy directa con la vida política y sus problemas, una circunstancia que determina la condición de filosofía eminentemente práctica que se le atribuye. Pero, dentro de esa característica común, los legistas, por excelencia, se preocupan por las formas de preservar el Estado y el poder de su soberano. El capítulo 41 de la obra que mencionamos lleva por título “Wèn biàn” 問辯 (“El origen de la argumentación”)<sup>8</sup> y arranca del siguiente modo:

Alguien pregunta: ‘¿Cuál es el origen de la argumentación [biàn 辯]?’

Se le contesta: ‘Su origen se debe a la falta de lucidez del soberano’

La misma persona pregunta: ‘¿Por qué se origina la argumentación por la falta de lucidez del soberano?’

Se le responde: ‘En el país del soberano lúcido [*míng wáng zhī guó* 明王之國] sus órdenes son las doctrinas con más peso y la ley [*fǎ* 法] lo más adecuado para dirimir los asuntos. No hay dos teorías que tengan el mismo peso, ni hay dos leyes que se apliquen al mismo tiempo: por eso los dichos y hechos que no se ajustan a las órdenes y a la ley deben prohibirse.

Aunque serían muchas las diferencias que podrían encontrarse entre uno y otro, no es extraño que a Han Feizi se le haya apodado “el Maquiavelo chino”. El filósofo legista habla sobre los modos de manejar el poder con un realismo sin concesiones. Se expresa a lo largo de toda su obra en un lenguaje descarnado, sobre la base de justificaciones inmanentes y ateas, con argumentos en los que sólo se consideran diversos tipos de beneficio, jamás un ideal moral. De manera insistente recomienda al soberano ocultarse tras la inexpresividad y el enigma, advirtiéndole contra los afectos, propios o ajenos, tanto da el amor como el odio. Para los legistas, la ley es la solución definitiva a los problemas de la política, y eso es así porque la ley no tiene sentimientos. El soberano debe esforzarse en conseguirlo, pero la ley es eficaz pre-

<sup>3</sup> Dean, A., “Japan’s humanities chop sends shivers down academic spines”, *The Guardian* (2015, 26 Septiembre). Recuperado de: <https://www.theguardian.com/higher-education-network/2015/sep/25/japans-humanities-chop-sends-shivers-down-academic-spines>

<sup>4</sup> Barnés, H., “El gobierno japonés propone eliminar las carreras de humanidades de la universidad”, *El Confidencial* (2015, 22 Septiembre). Recuperado de: [http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2015-09-22/gobierno-japones-universidades-eliminar-humanidades\\_1029705/](http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2015-09-22/gobierno-japones-universidades-eliminar-humanidades_1029705/)

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, <https://soraneews24.com/2015/09/30/are-japans-national-universities-actually-getting-rid-of-their-humanities-departments/>

<sup>6</sup> <http://www.socialsciencespace.com/2015/08/japans-education-ministry-says-to-axe-social-science-and-humanities/>

<sup>7</sup> En función de distintas tradiciones y convenciones los mismos nombres propios chinos aparecen transcritos de maneras diversas. Nosotros nos apegamos a las normas del pinyin, la romanización oficial en la República Popular de China, suprimiendo los tonos y afijando el tratamiento “zi” (maestro) al resto del nombre. De este modo, el filósofo que aparece en nuestro artículo como Laozi, es el mismo que se identifica ocasionalmente como Lao-tzu y en bibliografía como Lao Tse o Lao Zi. Igualmente, Zhuangzi es nuestra alternativa a Chuang Tzu o Zhaung Zi. Han Feizi puede aparecer también como Han Fei Zi. Por lo demás, con frecuencia las obras se identifican con el nombre del autor al que se atribuyen: nosotros empleamos la letra redonda cuando se trata de la identidad del autor (p.e. Xunzi) y la cursiva para el título de su obra (p.e. *Xunzi*).

<sup>8</sup> Siempre que no se indique de otro modo, las traducciones son de Lin Zhao y Juan Luis Conde. Dichas traducciones se han efectuado sobre las ediciones correspondientes *on-line* del *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/>), cuyas referencias ofrecemos, por medio del signo de igualdad (=), también como equivalencias de los pasajes traducidos por otros.

cisamente porque no se deja atrapar por la subjetividad: premios y castigos deben aplicarse por merecimientos objetivos, con arreglo a un reglamento ciego a cualquier otra consideración. Si hubiera que resumir el planteamiento que su autor expresa en el capítulo 41, podría decirse que hace derivar la posibilidad de la discusión, la polémica y el debate en la sociedad de la existencia de un poder político débil, incapaz de imponer orden. Ese poder se parece demasiado al que Han Feizi diagnosticaba para su propia época, la muy convulsa etapa de los Reinos Combatientes, que se extendió entre los siglos V y III a. C. En ese período histórico, durante el cual se desarrolla la última etapa del clasicismo chino, siete reinos independientes luchaban sin pausa por imponer la hegemonía o por resistirse a ella. Un clima permanente de intriga y de inseguridad, de batallas y violencia bélica dominaba aquel escenario. El mundo que Han Feizi describe al comienzo del capítulo 41, ordenado con arreglo a la ley por un soberano lúcido, es, pues, un mundo ideal, utópico. La visión de la realidad de su propio tiempo, donde la controversia florece de manera exuberante, es ácidamente contrapuesta:

No ocurre así en un mundo en el que reina el caos: el soberano da órdenes, pero el pueblo se escuda en los clásicos para contradecirlas; el gobierno promulga leyes, pero el pueblo las transgrede con sus comportamientos personales. Por su parte, el soberano de ese pueblo, ignorando sus propias órdenes y leyes, venera la sabiduría y la conducta de los intelectuales: esa es la razón por la que hay tantas escuelas de pensamiento.

También Han Feizi se fundamenta en su particular lectura de las “necesidades de la sociedad”. Lo que la sociedad china de su tiempo necesita, según él, es orden, unidad y centralismo, que habrán de llegar de la mano de un príncipe capaz de imponer su hegemonía y autoridad sobre los distintos reinos independientes. Para conseguir esos objetivos el filósofo legista se atrincheira, con un sentido práctico cercano de la receta neoliberal<sup>9</sup>, en las ideas de utilidad, funcionalidad, objetividad y mesurabilidad. El resultado es una desconfianza hacia pluralismo o diversidad de cualquier tipo: con la misma fría seriedad con la que insiste en la unificación de pesos y medidas, Han Feizi advierte contra el debate político y la retórica, a la que considera especulación vana si no directamente manipulación del lenguaje. El capítulo 41 es una pieza principal de su ofensiva contra los *biànshì*, “argumentadores” o sabios itinerantes, a los cuales acusa de engañar con su retórica a la gente, y en especial a los gobernantes a quienes ofrecen consejo, en beneficio propio. Con una perspectiva puramente tecnocrática, como diríamos hoy día, los problemas que concibe el maestro Han Fei son técnicos y sus soluciones lo serán también: para cada problema no hay más que una solución correcta. Resolver un problema es dar en el blanco. Todo lo demás son ganas de hablar —el primer ministro japonés hubiera dicho “una investigación alta-

mente teórica”. El debate intelectual se nos representa así caricaturizado como un concurso de arqueros que, en lugar de apuntar a objetivos concretos, disparasen sus flechas a voleo, con los ojos cerrados. De este modo, *fǎ* y *biàn*, ley y artes de la palabra, quedan meridianamente contrapuestos como ejes sobre los que gravitan el orden y el caos, la estabilidad y la inestabilidad, la razón y el absurdo respectivamente. La contraposición lógica entre orden correcto y estable, por un lado, y debate público, por otro, queda debidamente subrayada. La lección política de Han Feizi es contundente: hay que restringir el ejercicio discursivo al órgano del poder, con la subsiguiente mordaza de la deliberación pública.

Así pues, a través de su inutilidad, de su ineficacia, el concepto de argumentación (y con él, diríamos nosotros, el de elocuencia y retórica) queda estrechamente relacionado con el de desorden. Según se decía, Han Feizi era tartamudo: podría pensarse que había desarrollado algún tipo de rencor o resentimiento contra las exhibiciones orales. Pero no, no se trata de mero despecho. Y tampoco estamos hablando aquí de un cuestionamiento de la retórica al estilo del *Fedro* platónico. El Sócrates de Platón estaría más cerca del Confucio de las *Analectas* (*Lunyu*), que inaugura la arraigada tradición china de desconfianza en la elocuencia. Queda sin duda pendiente un estudio comparativo detenido, pero, aun cuando compartan una severa crítica a los usos perversos de la persuasión verbal (y ni uno ni otro nos hayan dejado escritos textos propios), no puede decirse que Sócrates -ni siquiera cuando trae a colación la historia de Theuth y Thamus y el peligro que la escritura supone para la memoria y, por tanto, para la epistemología- o Confucio -ni siquiera cuando considera que el verdadero estudio no es libresco- pongan en tela de juicio la cultura literaria en cuanto tal. El escritor Han Feizi va notablemente más lejos en su ataque. La interdependencia entre caos político y elocuencia retórica desborda sus límites más estrictos para conectarse con el desarrollo cultural en sentido amplio. Tanto en la expresión que traducimos aquí como “escuelas de pensamiento” o “clásicos” (*wénxué* 文学) como en la que vertemos de forma tentativa como “intelectuales” (*xuézhě* 学者) está incluida la palabra *xué* 学, “estudiar”, “ciencia”. De no haber corrido un riesgo demasiado evidente de anacronismo, podríamos haber traducido, respectivamente, como “Humanidades” y “profesores de Humanidades”. Es la sabiduría encerrada en la cultura literaria la que sirve de pretexto a la población para eludir o corregir la plana a las órdenes del rey. El florecimiento de lo que conocemos como edad clásica del pensamiento chino, con su riqueza argumentativa y sapiencial, es representado por Han Feizi como el desgraciado resultado de monarcas que, en lugar de imponer un severo orden tecnocrático, prefieren convertirse en mecenas de la intelectualidad.

## 2. La tradición elitista confuciana: despotismo lúcido

No es este análisis privativo ni exclusivo de Han Feizi o de su escuela, el legismo. Ideas y lenguaje compa-

<sup>9</sup> Véase Conde, 2016, *passim*.

rables pueden encontrarse en otros pensadores chinos de la época clásica. Sin alejarse demasiado, durante el período de los Reinos Combatientes pueden leerse también en Xunzi (ca. 312-230 a. C.), su maestro, a quien se sitúa entre los miembros de la tradición confuciana, conocidos como los “letrados” o *rú* 儒. De Xunzi pudo aprender Han Feizi un pesimismo antropológico que diferenciaba de forma significativa las ideas de su maestro de las profesadas por sus antecesores, el propio Confucio (551-479 a. C.) o Mencio (370-289 a. C.), al menos tal como están recogidas en el libro que se le atribuye, el *Xunzi*. El capítulo 22, que es en parte un magnífico tratado de lingüística, está dedicado al tema de raigambre confuciana de la “rectificación de nombres” (*Zhèng míng* 正名). En él puede leerse otra versión de la contraposición entre utopía y realidad:

Es fácil unificar al pueblo por medio del *Dào*, pero no hay que compartir con él los medios de gobierno. Por eso el noble lúcido [*míng jūn* 明君] lo domina con su poder, lo guía con el *Dào*, lo controla con órdenes, lo organiza con principios, lo reprime con castigos. Si gracias al *Dào* puede influir en su pueblo como lo haría un dios, ¿qué necesidad tendría entonces de argumentar? Sin embargo, ahora los reyes sabios [*shèng wáng* 圣王] han muerto, el mundo está sumido en el caos, aparecen discursos engañosos. Los nobles [*jūnzǐ* 君子] no tienen poder para dominar al pueblo ni castigos con que reprimirlo: de ahí surge la argumentación y la elocuencia.<sup>10</sup>

Sobre el muy idiosincrático término *Dào* (tradicionalmente transcrito como *Tao*), que mantenemos en la lengua original, volveremos más abajo. A propósito de la palabra que traducimos aquí como “argumentación” conviene tener en cuenta la nota que pone Hutton a este pasaje:

The word here is *bian* 辨, which literally means ‘to discriminate among things.’ This character was interchangeable with another, also read *bian* 辯, which means ‘to argue, dispute.’ The text seems to play on a fusion of these senses in the idea that true differences between things will be presented and defended through argument. Therefore, I have rendered it ‘demonstration’ to convey the sense both of pointing out differences and of arguing for a position. [La palabra aquí es *bian* 辨, que significa literalmente “discriminar entre cosas”. Este carácter es intercambiable con otro, que se lee también *bian* 辯 y que significa “argumentar, disputar”. El texto parece jugar con la fusión de ambos sentidos en la idea de que las verdaderas diferencias entre las cosas serán presentadas y defendidas mediante argumentos. En consecuencia he traducido “demonstración” para transmitir tanto el sentido de señalar

diferencias como el de argumentar en favor de una postura.]<sup>11</sup>

La semejanza de las ideas, e incluso del lenguaje en que se expresan esas ideas, con respecto al capítulo 41 del *Han Feizi* es muy clara y parecen refrendar esa deliberada asociación entre los dos homófonos. Ahí está la sensación de caos, la añoranza de un monarca iluminado que imponga el orden y su desprecio por la manía social de tener opiniones. En un mundo en que las ideas, igual que las armas, estaban en disputa permanente, la sensación de hostilidad y combate entre escuelas se sentía intensamente. Cada uno cree tener la respuesta adecuada y considera la de los demás como obstáculos para el triunfo de la verdadera razón. En un pasaje bien conocido, Mencio presentaba la necesidad de prepararse para el debate como armarse para una batalla que no queda otro remedio que afrontar<sup>12</sup>. Especial animadversión suscitan entre los confucianos los seguidores de Mozi, los moístas, así como los extravagantes pensadores de la Escuela de los Nombres (*míngjiā* 名家). En ese mismo capítulo 22 al que nos venimos refiriendo, Xunzi habla explícitamente de combatir la proliferación de teorías que se conoce como las Cien escuelas y cita algunos razonamientos que le causan escándalo, entre ellos la célebre paradoja “(Un) caballo blanco no es (un) caballo” de Gongsun Long, miembro eminente de la mencionada Escuela de los Nombres. En ese contexto de guerra dialéctica, Xunzi formula la arbitrariedad del signo dos milenios antes que Ferdinand de Saussure: no hay una relación natural o predeterminada entre nombres y objetos, advierte. El valor significativo de las palabras es convencional, de manera que es el uso social el que sanciona la propiedad o impropiiedad de una palabra. Los sofismas que presentan los paladines *míngjiā* lo son porque derivan de tres tipos posibles de “confusión” o extravío en la propiedad de las relaciones entre nombres y objetos: “El noble lúcido es consciente de cada tipo de confusión y no discute con ellos”, afirma Xunzi.

Fuera de contexto, los juegos argumentales que se atribuyen a los representantes de la Escuela de los Nombres pueden efectivamente sonar incluso paródicos y uno puede verse tentado a dar inmediatamente la razón a Xunzi, pero distintos investigadores<sup>13</sup> han trabajado para desmentir su naturaleza sofisticada, reivindicando el sentido de sus argumentaciones en un determinado marco lógico y su empleo al servicio de teorías ético-políticas más igualitarias y democráticas, emparentadas en último extremo con la doctrina del “amor universal” de Mozi. En el pasaje de Xunzi, se mencionan los verdaderos interlocutores y destinatarios de sus lecciones: los añorados *míng jūn* y los impotentes *jūnzǐ*, expresiones que aparecen tanto referencial como lógicamente

<sup>11</sup> Xunzi, 2014, p. 240, n. 20.

<sup>12</sup> Confucio, 2014, pp. 276-279 = *Mengzi*, “Ten Wen Gong II”, 14.

<sup>13</sup> Véase Lerma Peláez (2013, p. 129): “[H]ay textos que evidencian que algunas cuestiones planteadas por los dialécticos, tales como “el caballo blanco” o “lo duro y lo blando”, tienen en realidad intención política (...) [D]ichas cuestiones deben entenderse como argumentos analógicos, en los que se analiza lingüísticamente una expresión para a continuación trasponer las conclusiones obtenidas a otra expresión, esta vez en el ámbito ético-político.”

<sup>10</sup> *Xunzi*, 22, 11. Nuestra versión “la argumentación y la elocuencia” se corresponde con *biàn shuō* 辨说, que Hutton traduce (Xunzi, 2014, p. 240) como “demonstrations and persuasions”; Le Blanc propone (VV. AA., 2009, p. 1156) “à discuter et à expliciter”.

permutables. *Míng jūn*, el “noble lúcido” o ilustrado o esclarecido<sup>14</sup>, sería, a su vez, un correlato manifiesto de *míng wáng* (en el pasaje del *Han Feizi* citado más arriba) o *míng zhǔ* 明主 (así por ejemplo en el capítulo 49), que estamos traduciendo indistintamente como “el soberano lúcido”. Por su parte, *jūnzǐ* es la primera expresión del primer capítulo del *Xunzi*. Aquí la hemos traducido como “noble”, aunque ganas dan de verterla al castellano como “hidalgo”<sup>15</sup>: en sentido literal serían los “hijos de noble”, alumnos predilectos de los *rú*, desposeídos también y venidos a menos, como los hidalgos renacentistas castellanos (aunque no fuera precisamente el caso de Han Feizi, emparentado con la familia real de Han). Confucio había tratado de trasladar la connotación aristocrática de la palabra desde su sentido sociológico original al moral o espiritual, sin embargo, ambos valores son difíciles de separar en Xunzi y en el conjunto de la tradición confuciana. Seguramente desde posiciones más aristocráticas y elitistas, pues, a Xunzi estos razonamientos de los dialécticos *míngjiā* que acusa de absurdos le parecen, en el fondo, disolventes, subversivos y su actitud al respecto no deja lugar a las dudas: “Hay que prohibir terminantemente su uso”, repite hasta tres veces.

Si, como salmones de la historia de la cultura, seguimos remontando hacia la cabecera de la corriente confuciana, encontramos a lo largo del recorrido una displicencia naturalizada hacia la participación popular en las decisiones políticas. En el siglo IV a.C., la actitud de Mencio es paradigmática. En el capítulo dedicado al “Discípulo Wan Zhang”, la ideología anti-democrática se presenta como un axioma: “Cuando se ocupa una posición humilde, hablar de los asuntos de Estado es un delito. Pero cuando se tiene un puesto junto al poder, no influir para que el *Dào* se ponga en práctica es una vergüenza.”<sup>16</sup>

Lo más interesante de esta cita es que la primera parte de la idea (es decir, que la participación política del pueblo es algo viciado) no es el tema: esa parte está al servicio de la segunda, tras la conjunción adversativa, la cual se pone de relieve a partir de un dato que se presenta como evidente. De lo que se trata en la conversación es de la actitud correcta de los ministros. Al dar *por supuesta* la idea de que las personas humildes no hablan de política, al tratarla como un premisa y tomarla como base de contraste para exponer la que verdaderamente quiere postular, Mencio nos confirma la firmeza ideológica de ese principio en la tradición confuciana, la naturaleza consolidada de esa idea. No necesita ser demostrada, ni siquiera difundida o predicada: parece un dato de consenso –lo que John Kenneth Galbraith llamaría *conventional wisdom*.

En busca de los orígenes de la idea que asocia el conflicto entre orden político, por un lado, y argumentación, polémica o debate, por otro, saldremos del período histórico de los Reinos Combatientes por sus comienzos y, remontándonos hasta la etapa conocida como Primavera y otoño, llegaremos al mismísimo *Lunyu* o las *Analectas* de Confucio, la obra que da voz a las ideas atribuidas al gran Maestro (555 a.C.-479 a. C.). En esa obra, como colofón a una contraposición entre el buen y el mal gobierno, puede leerse: “Cuando el Camino prevalece en toda la superficie bajo el Cielo, los súbditos no discuten [*yì* 议] el gobierno.”<sup>17</sup> O, en traducción libre: “Si el país funciona bien, el pueblo no discute de política”. La contraposición lógica entre orden correcto y estabilidad, por un lado, y debate popular, por otro, queda de nuevo subrayada. En una sociedad ideal, bien ordenada, con un poder adecuado, no hay debate –asociado éste a la noción de polémica pública innecesaria o de sofistería intolerable. La versión latina que hizo de este pasaje confuciano el jesuita belga François Noël, a principios del siglo XVIII, ha captado meticulosamente, por un lado, la noción política subyacente a *Dào* (traducido por Pérez Arroyo como “el Camino”) y también la connotación retórica de la idea confuciana de discusión [*yì*]: “nec populi sub *sapienti regimine* audent quidquam aut carpere, aut diiudicare, aut deliberare” [bajo un régimen sabio los pueblos no se atreven a analizar nada, dilucidar o deliberar].<sup>18</sup> En esta traducción, *Dào* se traduce sin rodeos como *sapiens regimen*, “régimen sabio”; por su parte, el sencillo verbo *yì* ha sido desglosado, de manera característica en las traducciones de Noël, con una contundente terna de infinitivos en los que resuena un eco inconfundible de manual de retórica.

### 3. La tradición anti-intelectual del taoísmo: utopías ágrafas

De forma análoga a como Xunzi advertía en el pasaje citado que no debía compartirse con el pueblo la ciencia del gobierno, también puede encontrarse en el *Lunyu* confuciano la idea de que los resortes del poder no deben exponerse al debate popular. En el capítulo “*Tài bó*” 泰伯 puede leerse: “Confucio dijo: ‘Es posible hacer que los súbditos tomen una determinada dirección, pero no se podrá conseguir que sepan su porqué’”<sup>19</sup>. En un lenguaje muy diferente, versificado y metafórico, ideas comparables aparecen también expresadas en otra de las más poderosas corrientes del clasicismo chino, el taoísmo. En el poema 36 del *Daodejing* Laozi (s. VI-V a. C.) escribe enigmáticamente: “El pez no puede dejar los

<sup>14</sup> Mathieu traduce (VV. AA., 2009, p. 1155) “le prince éclairé”; Hutton (Xunzi, 2014, p. 240), “the enlightened lord”.

<sup>15</sup> Mathieu traduce “l’homme de bien” (VV. AA., 2009, p. 19); Hutton, “the gentleman” (Xunzi, 2014, 344).

<sup>16</sup> *Mengzi*, “Wan Zhang II”, 14. Presentamos una traducción propia porque la de Joaquín Pérez Arroyo, que nos sirve de referencia para Mencio, es aquí equivocada (cf. Confucio, 2014, p. 323): “Ocupar un puesto humilde y hablar de altos asuntos es una falta; habitar junto al origen del poder y no hacer que los propios príncipes sean aplicados es una vergüenza.” Seguramente se trata de una errata que hace aparecer “príncipes” donde debía decir “principios”.

<sup>17</sup> Confucio, 2014, p. 184 = *Lunyu* 16, 2. Sobre otras ideas comparables, véase VV. AA. 2009, p. 1155, nota 33.

<sup>18</sup> VV. AA., 1711, p. 176.

<sup>19</sup> Confucio 2014, p. 117 = *Lunyu* 8, 9. El sentido del pasaje es disputado junto con su correcta puntuación, sin embargo hay numerosas traducciones en lenguas europeas que coinciden en esta interpretación. Así, Charles Le Blanc, (VV. AA., 2009, p. 101): “Le Maître dit: ‘On peut amener le peuple à agir pour certains raisons; mais on ne peut l’amener a les comprendre’.” La versión de Legge, que ofrece el *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/tai-bo>), reza: “The Master said, ‘The people may be made to follow a path of action, but they may not be made to understand it.’”

abismos, los utensilios de cosecha [*lì qì* 利器] no pueden ser exhibidos a los hombres”.<sup>20</sup> El concepto de *lì qì* que Alayza y Benavides traducen como “utensilios de cosecha” podría interpretarse también de forma alternativa y servir de metáfora de esa ciencia del poder, estrategia política o medios de gobierno de los que hablaban con distintos recursos Xunzi o Confucio. La versión de Anne-Hélène Suárez reza: “El pez no puede abandonar el agua profunda; los ingenios de un señorío no pueden ser mostrados.”<sup>21</sup> Y anota a propósito:

Lo que traduzco por “ingenios” (*lì qì*) significa textualmente “instrumentos agudos, o afilados, o fáciles de usar, o funcionales” (...), y se puede interpretar de varias maneras: 1) armas en sentido propio; 2) objetos ingeniosos, de gran eficacia y utilidad; 3) la potencia militar, los mejores talentos, la elite intelectual (...) En cualquier caso, el significado no varía: el estado verdaderamente poderoso no hace alarde de lo que constituye su poderío, no se manifiesta, no exhibe sus talentos, (...) igual que el *santo*, que se mantiene ignorado (...)<sup>22</sup>

En el tercero de los llamados “Capítulos exteriores” del *Zhuangzi*, la obra que lleva el nombre de un originalísimo pensador asimilado a la tradición taoísta (ca. 369-290 a. C.), se reproduce este pasaje del *Daodejing* y se glosa, en traducción de Cristóbal Serra: “Los santos [*shèng rén* 圣人], que son las armas eficaces [*lì qì*] del Estado, no deben ponerse en evidencia en el mundo”.<sup>23</sup> A continuación, se desgrana un programa de futuro profundamente desconfiado del progreso, el refinamiento, la ciencia y la tecnología:

Aniquilad la santidad [*shèng* 圣], desterrad la prudencia [*zhī* 知], no habrá más bandidos. Arrojad lejos las piedras de jaspe, triturad las perlas y se acabarán los rateros. Quemad los contratos, romped los sellos y el pueblo se volverá simple y confiado. Arrojad los celemines, partid por medio las balanzas y el pueblo cesará de disputar [*zhēng* 争].

En relación con el castellano contemporáneo, los términos del chino clásico cubren extensas áreas denotativas: con buenas razones podría optarse por “sabiduría” para *shèng* (como hemos traducido en el pasaje citado de Xunzi), en vez de “santidad”; del mismo modo podría haberse traducido *zhī*, en lugar de prudencia, como inteligencia o conocimiento.<sup>24</sup> Al mismo tiempo, su vocabulario es rico: en comparación con *yì* o *biàn*, verbos que ya hemos encontrado en otros pasajes, *zhēng* designa una manera especialmente acalorada de discutir. Como puede desprenderse de la lectura de este texto, lo utópico se presenta en el *Zhuangzi* como regreso a un origen ideal de simplicidad prístina, orden y consenso que ha

sido adulterado y desnaturalizado por el desarrollo de la cultura.<sup>25</sup>

En su conocido *Tratado de la eficacia*, el sinólogo francés François Jullien contrapone dos modos de entender el tema de su ensayo: el que se basa en la tradición clásica grecolatina y el que considera propio de la tradición china. Como heredera de la tradición clásica europea, la eficacia se concebiría en Occidente, según él, a partir de la abstracción de formas ideales, erigidas en modelos, que se establecen como un objetivo. Se trata, pues, de un planteamiento teleológico en el que pretenden desplegarse medios proporcionales a los fines que se vislumbran. Por contra, Jullien sostiene que en el pensamiento chino no hay formas ideales, no hay modelos: no puede haber, pues, teleología que valga. El concepto chino de eficacia se describe como “la relación de condición y consecuencia”<sup>26</sup>: el sujeto no va hacia el objeto, sino que lo espera. Se trata de permitir que el efecto deseado madure y acaezca. Más que buscarlo, recogerlo. Su aplicación estratégica, tal como se recoge en el célebre *Arte de la guerra* de Sunzi, podría expresarse con la fórmula: primero vencer, después combatir. Esa incompreensión hacia el idealismo (y el heroísmo) que Jullien le atribuye parece excluir del pensamiento chino clásico la capacidad para concebir utopías. Sin embargo, como estamos viendo, el clasicismo chino era muy capaz de formularlas. De hecho, la mera contextualización “En el país del soberano lúcido”, donde Han Feizi sitúa el ideal triunfo del orden y la extinción de la retórica, es en sí misma la formulación de una utopía política.<sup>27</sup> Tal vez el profesor francés pudiera argumentar en beneficio de su teoría que, en busca de su localización imposible, estas utopías no se presentan a menudo como metas por alcanzar, sino como realidades perdidas: no funcionan como un sueño, sino como una nostalgia. En consecuencia, del mismo modo que en el contexto de la República romana (donde el adjetivo “nuevo” era la peor publicidad posible) los programas de futuro, para adquirir legitimidad, tenían que presentarse bajo el ropaje de la *mos maiorum* como prácticas de los antepasados, a menudo las utopías iletradas chinas no son progresistas, sino “regresistas”.

Frente a la “gran comunidad” confuciana, pues, las utopías taoístas predicaban su pacifismo en el marco de la “pequeña comunidad” idílica de la edad pre-literaria. Concebidas a la manera en que Ferdinand Tönnies describe la *Gemeinschaft* (por oposición a la moderna *Gesellschaft*), estas comunidades ideales eran tan anti-modernas como beligerantemente anti-intelectuales. De nuevo en el *Daodejing*, en la primera parte del poema 80, se dice:

<sup>25</sup> En el cuarto de los “Capítulos exteriores” del *Zhuangzi* el autor dice transmitir palabras de Laozi. Allí puede leerse (Chuang-tzu, 2005, p. 100 = “Zài yòu”, 2): “Cuando el Estado se aficionó al saber [*zhī*], el pueblo quedó agotado por el estudio.”

<sup>26</sup> Jullien, 1999, p. 74.

<sup>27</sup> Compárese de nuevo con el *Zhuangzi* (Chuang-tzu, 2005 p. 75 = “Yīng dì wáng” 应帝王, 4): “Un rey esclarecido [*míng wáng*] -dijo Lao-tzu- extiende por todas partes su beneficencia sin que parezca que la dispensa. Ayuda y mejora a todos los seres sin que estos sientan que están a él sometidos. El mundo ignora el nombre de este rey y las gentes pueden regocijarse. Sus actos son imprevisibles y se identifica con la nada.”

<sup>20</sup> Lao Tse, 2013, p. 139.

<sup>21</sup> Lao Zi, 1998, p. 101.

<sup>22</sup> Lao Zi, 1998, p. 100.

<sup>23</sup> Chuang-tzu 2005, p. 94 = *Zhuangzi*, “Qū qiè” 祛箠, 2.

<sup>24</sup> Compárese (Chuang-tzu, 2005, p. 101 = *Zhuangzi*, “Zài yòu” 在宥, 2): “Por eso corre el dicho: ‘Eliminad la cordura [*shèng*], rechazad el saber [*zhī*], y el mundo volverá a encontrar el orden.’”

Principado pequeño y gente escasa:  
 aunque tenga diez o cien aparejos no los utilice,  
 haga que la gente dé peso a la muerte y que no em-  
 prenda marchas lejanas;  
 y, aunque tenga barcos y carruajes, no tenga dónde  
 abordarlos;  
 y, aunque tenga corazas y armamentos de guerra, no  
 tenga dónde exhibirlos.  
 Haga que los hombres retornen al uso de las cuerdas  
 anudadas (...)<sup>28</sup>

Cuerdas anudadas: se trata del viejo sistema de memoria, previo a la invención de los caracteres. Ese modo de registrar acontecimientos se asemejaba al denominado khipu o quipu, conocido en la América precolombina por los incas y que consistía en hacer nudos sobre cuerdas de lana o algodón. Zhuangzi situaba esa práctica en la época legendaria de los Tres Augustos y los Cinco Emperadores, entre ellos el Emperador Amarillo<sup>29</sup>, que los misioneros jesuitas situaron en el tercer milenio antes de nuestra era. El futuro cívico taoísta era, pues, un retorno a un remoto pasado mítico de serenidad perdida, cuando aún no se escribía.

#### 4. La vuelta de tuerca de Han Feizi y sus consecuencias

La formulación de estas utopías taoístas ejerció sin duda una influencia en Han Feizi, quien considera esta corriente con gran respeto y comenta con entusiasmo la obra de Laozi. Esas influencias son muy perceptibles en un capítulo, el 29, conocido como “Dà tǐ” 大体 (“Los grandes principios”). Quizá por su estilo, alejado del realismo escéptico del resto de la obra, quizá porque se entona un elogio a los antepasados que choca con el carácter anti-tradicionalista del resto –no hay acuerdo sobre si “Los grandes principios” debe atribuirse personalmente al propio Han Feizi o a sus herederos intelectuales.<sup>30</sup> En todo caso, la utopía legista que se nos transmite en ese capítulo dibuja un escenario que discurre “en la paz absoluta”. En ese mundo en paz y buen orden en el cual, como se dice poéticamente, “la ley es como el rocío de la mañana”, la memoria colectiva es innecesaria y la gloria del individualismo se ha extinguido: “Los héroes no inscriben sus nombres en ilustraciones y libros, no graban sus proezas en platos y jarrones y los registros de los anales se dejan en blanco”. En último extremo, el *Han Feizi* plantea la utopía de una sociedad ágrafa: en el mundo ideal que se caracteriza como “el Estado del soberano lúcido” (o, en la traducción alternativa de Yao Ning y García-Noblejas, “las naciones de monarcas de ideas claras”) no hay lugar para la cultura literaria

del pasado<sup>31</sup>, totalmente superflua. Así se dice abiertamente en el capítulo 49 (“Las cinco polillas”), que no se encuentra precisamente entre aquellos que Lundahl considera espurios:

Por ello, en las naciones de monarcas de ideas claras no habría libros antiguos, sino que se tendría a la ley por sola materia de estudio; no se seguirían las enseñanzas de los reyes modelo de la Antigüedad, sino que se tendría a los oficiales de la ley por únicos maestros.<sup>32</sup>

La tradición legista fue mostrando el camino. En el capítulo 13 del *Han Feizi* (“Un hombre llamado He”), el autor pone como ejemplo el trabajo de Shang Yang, su gran predecesor en los postulados legistas, quien recomendaba al rey de Qin “quemar los clásicos confucianos *Shi Jing* y *Shang Shu*”.<sup>33</sup> El primero de los dos libros es conocido en castellano como el *Libro de las Odas* y el segundo, como *Libro de los Documentos*. La recopilación de ambos se atribuye a Confucio, aunque sin duda fueron compuestos con anterioridad y podemos identificarlos por antonomasia como *wénxué*: el clásico de la poesía y el clásico de la historia respectivamente.

Nuestro punto de partida es también nuestro punto de llegada: parece, en fin, que a lo largo de la historia de la filosofía política en la China clásica, hasta desembocar en el *Han Feizi*, ha ido desarrollándose el grado de intransigencia, por un lado, del elitismo anti-democrático y, por otro lado, del escepticismo anti-intelectual, acrecentándose el valor utópico atribuido a la extinción del debate político (bien sea en la forma de *biàn*, de *yì* o de *zhēng*) y, por elevación, de la elocuencia, la literatura y la cultura letrada en su conjunto. En Han Feizi la prohibición de la cultura literaria llega a presentarse, sin rodeos, como un beneficio público.

Las fantasías prohibicionistas y pirómanas de Han Feizi no caerían en saco roto y tendrían consecuencias muy serias. En el año 221 a. C., el rey del Estado de Qin, uno de los siete “reinos combatientes”, quien le había leído atentamente y se había identificado con el soberano lúcido o ilustrado que reclaman sus páginas, consiguió derrotar a los demás Estados y unificar y centralizar el poder, convirtiéndose en el Primer Emperador (Qin Shihuang). A continuación, tomó drásticas medidas para acabar con los antiguos reinos y con cualquier resistencia a ese poder imperial. La cultura y la libertad de expresión fueron víctimas de este proyecto. Resultó un equivalente hipertrofiado y bárbaro de cerrar Facultades o escuelas: en el año 213 a. C. Qin Shihuang ordenó, tal y como prescribían los legistas, la destrucción del *Libro de las Odas* y del *Libro de los Documentos*. Pero no le pareció aún suficiente y avivó la hoguera con el resto de textos confucianos y de las “Cien escuelas”, excepción hecha de los legistas, portadores de la verdad única. No contento con eso, al año siguiente el muy concienciado

<sup>28</sup> Lao Tse, 2013, p. 285.

<sup>29</sup> El *Zhuangzi* glosa el poema (Chuang-tzu, 2005, p. 95 = “Qū qiè”, 3). En contraste, “actualmente (...) [e]l pueblo ha perdido su simplicidad y ha prestado atención a los charlatanes.”

<sup>30</sup> Lundahl (1992, pp. 257-8) lo considera espurio; por contra Lang Harris (2011, p. 82) prefiere no descartar la autoría del propio Han Feizi y trata de hacer conciliables las ideas de capítulo con otros aspectos de la obra del filósofo legista.

<sup>31</sup> Lundahl (1992, p. 140) comenta del mismo modo el pasaje: “Consequently there was no room for literature” [“En consecuencia, no había sitio para la literatura”]

<sup>32</sup> Han Fei Zi 2010<sup>2</sup>, pp. 152-3.

<sup>33</sup> Han Fei Zi 2010<sup>2</sup>, p. 43.

“monarca de ideas claras” dio orden de quemar vivos a cuatrocientos sesenta intelectuales, por si acaso alguno (como los personajes de *Fahrenheit 451*) se había aprendido los libros de memoria. De una manera totalmente inesperada y que seguramente hubiera aborrecido el propio Han Feizi (¡quien fue una de las primeras víctimas del rey de Qin!), se cumplió así la utopía: se había llegado al régimen sabio, se acabó la discusión.

Igual que el reino de Qin (pronúnciese “Chin”), que daría nombre al país que conocemos como China, liquidó a los otros “reinos combatientes” y unificó el país, también los legistas terminarían ganando la batalla contra todas las escuelas competidoras, al menos durante un cierto período de tiempo. No fue exactamente el “fin de la historia” (por hacerme aquí eco del conocido trabajo de Francis Fukuyama): en realidad puede verse como el comienzo del grandioso proyecto político unificado que llamamos China (un proyecto imperial que nos permite retrospectivamente ver las convulsas guerras de los Reinos Combatientes como guerras intestinas), pero trajo consigo el fin de la prodigiosa era de creatividad intelectual que llamamos clasicismo chino. El proceso arroja lecciones diversas en función del punto de vista desde el que queramos contemplarlo. Para el familiarizado con la historia de la literatura latina y la Roma antigua, hay un juego de espejos entre el *Han Feizi* y el *Dialogus de Oratoribus*, el *Diálogo sobre los oradores* atribuido al historiador Tácito, un libro que, sea o no suyo, pertenece al mundo del nuevo orden que instauró Augusto, a quien no sería absurdo considerar el primer emperador romano. Podría decirse que lo que anhela Han Feizi (un orden

férreo y el silencio de los argumentadores) es precisamente lo que lamenta el personaje de Materno en la obra romana: el nuevo orden imperial que ha traído consigo el fin de la brillante y activa oratoria republicana. Quizá si hubiera sobrevivido, el propio Han Feizi también hubiera tenido oportunidad de lamentarse del éxito de sus ideas. Si juzgamos el proceso desde el punto de vista del filósofo clásico Han Feizi, advertiremos que como consecuencia de su particular lectura de las “necesidades de la sociedad” (estabilidad y orden centralizado a toda costa) y de su particular manera de darles satisfacción (su estricta noción de “utilidad” y su hostilidad a la controversia o el debate crítico) se desencadenó un extraño efecto autodestructivo. A Han Feizi, sus ideas no sólo le costaron la vida. Como teórico del despotismo chino, tendría una responsabilidad aún mayor: podría decirse que contribuyó decisivamente a liquidar el período histórico e intelectual que hizo posible la existencia de gente como él. Con sus brillantes escritos, que entonan el canto de cisne del clasicismo, Han Feizi contribuyó a precipitar su final. La cultura clásica china impartió así hasta el último momento, como gran lección, la paradoja.

Por lo que respecta a nosotros, contemporáneos del ministro de Educación Shimomura y del primer ministro Abe, conviene tener en cuenta que, con oscuras intenciones y la exigencia de destruir cuanto se le oponga, siempre habrá quien se erija en intérprete irrefutable de las “necesidades de la sociedad” —aprovechando que nadie puede ir a hablar con ella (¿dónde está esa señora?, como diría Rafael Sánchez Ferlosio) y preguntarle si de verdad ésas que se dicen son sus necesidades.

## Referencias bibliográficas

- Conde, J. L., “La discreta y sorprendente vigencia del ideólogo del despotismo chino: Han Feizi”, *Isegoría*, n° 54 (Enero-junio 2016), Madrid, CSIC, pp. 51-74.
- Confucio, *Los cuatro libros* (Joaquín Pérez Arroyo, Trad.), Barcelona, Paidós, 2014.
- Chuang-tzu, *Obra completa* (Cristóbal Serra, Trad.), Palma de Mallorca, Edicions Cort, 2005.
- Han Fei Zi, *El arte de la política (Los hombres y la ley)* (Yao Ning y Gabriel García-Noblejas, Trad.), Madrid, Tecnos, 2010<sup>2</sup>.
- Jullien, F., *Tratado de la eficacia* (Anne-Hélène Suárez, Trad.), Madrid, Siruela, 1999.
- Lang Harris, E., “Is the Law in the Way? On the Source of Han Feizi’s Laws”, *Journal of Chinese Philosophy* 38:1 (Marzo 2011), pp. 73-87.
- Lao Tse, *Tao Te Ching. Urdimbre verdadera del camino y su virtud* (Fernán Alayza y María A. Benavides, Trad.), Madrid, Visor, 2013.
- Lao zi, *Libro del curso y de la virtud. Dao de jing* (Anne-Hélène Suárez, Trad. y Ed.), Madrid, Siruela, 1998.
- Lerma Peláez, J. G., *Semejanzas y diferencias: la analogía en el pensamiento chino pre-Han*. Tesis Doctoral, UNED, 2013.
- Lundahl, B., *Han Fei Zi. The Man and the Work*, Estocolmo, Institute of Oriental Languages, 1992.
- Xunzi, *The Complete Text* (Eric L. Hutton, Trad.), Princeton, Princeton University Press, 2014.
- VV. AA., *Philosophes confucianistes* (Charles Le Blanc y Rémi Mathieu, Trad.), Paris, Gallimard, 2009.
- VV. AA., *Sinensis imperii libri classici sex* (François Noël, Trad.), Praga, Kamenicky, 1711.