

Tiempo y transformación: Historia e instituciones en el pensamiento político de China clásica.

Time and Transformation: History and Institutions in Classical Chinese Political Thought.

Ignacio Villagran*

Fecha de Recepción: 30/09/2016

Fecha de Aceptación: 17/11/2016

Resumen: *Una de las ideas más difundidas acerca de la interpretación de la historia en China tradicional es que el paso del tiempo era concebido como cíclico, a diferencia de la visión de la tradición judeo-cristiana donde el tiempo se concibe de manera lineal. En este artículo, ofrecemos un análisis de las distintas narrativas acerca del origen de la humanidad y de la conformación de las primeras comunidades, poniendo de relieve las contradicciones y ambivalencias en las concepciones sobre el paso del tiempo y la transformación de las instituciones que regulan la vida en comunidad que presentan los textos clásicos (jīng) y las compilaciones referidas a los Maestros (zǐ). Para ello, proponemos una aproximación que resalta las reflexiones teóricas en la escritura de la historia social y política en China tradicional.*

Palabras clave: *Pensamiento clásico en China, instituciones políticas, historia, transformación social.*

Abstract: *One of the most common ideas about the interpretation of history in traditional China is that the passage of time is conceived primarily as cyclical, in sharp distinction to the Judeo-Christian tradition in which time is conceived in a linear schema. In this article, we analyze*

* Doctor en Lenguas y Culturas Asiáticas-Historia de China (Universidad de Michigan, 2015), M.A. en Estudios de Asia y África: China (El Colegio de México, 2006); y Licenciado en Ciencia Política (UBA, 2001). Coordinador del Grupo de Estudios del Este Asiático e Investigador Visitante del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (FSoc-UBA). Docente de la materia Historia de Asia en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) e integrante del equipo docente de la materia “China, Corea y Japón” en la UBA-FSoc. Correo electrónico: villagran.ignacio@gmail.com.

several of the narratives on the origins of mankind and the consolidation of the earliest human communities as they appear in the early Chinese Classics (jīng), as well as the works of the Masters (zǐ), highlighting the ambivalences and contradictions they present regarding the conceptions about the passage of time and the transformation of the institutions that regulate the life of the community. Our approach seeks to highlight the theoretical reflections in the writing of social and political history in traditional China.

Keywords: *Classical Chinese Thought, Political Institutions, History, Social Transformation.*

Introducción

En el campo de los estudios de China ha habido recientemente un notable aumento del interés por los modelos historiográficos tradicionales. Uno de los aspectos más comúnmente resaltados es que en China clásica (ca. siglos V a II a.n.e.^{*}) se desarrolló una concepción cíclica del tiempo histórico que habría de acompañar la escritura de la Historia, sobre todo a partir del modelo de las historias dinásticas.¹ De esta manera, se asume la existencia de una “visión china” acerca de la historia, que se contrapone a las nociones occidentales de tiempo histórico, basada en una concepción del tiempo lineal. En este artículo, nos interesa presentar una visión más compleja del panorama intelectual en China clásica y de sus modelos historiográficos, basándonos en las distintas concepciones del tiempo que se observan en los textos clásicos con respecto a las transformaciones sociales y políticas.

^{*}N.del E.: Para la datación, este artículo emplea las denominaciones a.n.e. (antes de nuestra era) y e.C. (era común).

¹Las historias dinásticas, o historias oficiales (*zhèngshǐ*), relatan los eventos desde la antigüedad hasta la última dinastía reinante. Constituyen una fuente invaluable para conocer no sólo los sucesos históricos en China, sino también para analizar las concepciones acerca de las transformaciones sociales. Si bien el modelo de las historias dinásticas se remonta a los *Registros del Historiador* (*Shǐjì*) compilado por Sīmǎ Qiān (163-85 a.n.e.), en el siglo I a.n.e., fue durante la dinastía Táng (617-906) que se establecieron las normas y los departamentos oficiales para la escritura de las historias dinásticas.

En los textos filosóficos del período de los Reinos Combatientes (456–221 a.n.e.) de China podemos identificar diferentes interpretaciones del paso del tiempo en relación con las instituciones sociales y políticas. Estos escritos presentan distintos momentos de la antigüedad como imágenes idealizadas del buen gobierno, a partir de las cuales buscan explicar los principios subyacentes de las transformaciones sociales posteriores. En este sentido, encontramos distintos modelos de interpretación de las transformaciones políticas en los textos clásicos, desde visiones que plantean sociedades primitivas donde la convivencia entre los miembros de la comunidad estaba fundada en la armonía y en las cuales el conflicto no existía, a modelos de desarrollo que tomaban como punto de partida una etapa de pre-comunitaria en la que los hombres vivían amenazados tanto por las bestias salvajes como por sus propios congéneres. Así, las narrativas contenidas en textos filosóficos aportan un primer estrato interpretativo acerca de los procesos sociales en China clásica, y nos permiten explorar las distintas concepciones del tiempo histórico.

Conviene aclarar que, en la tradición china, la escritura de la historia era en sí misma un ejercicio de pensamiento político, a la vez que los escritos políticos se fundaban en, o más bien se nutrían de, reflexiones acerca de eventos y personajes históricos. Es decir, la Historia y las historias, (con)fundidas con los mitos y las leyendas, las odas y los textos rituales, formaban parte del repertorio de saberes compartidos por los intelectuales del período clásico. No obstante, si bien estos relatos eran conocidos por todos, cada autor se tomaba la libertad de reinterpretarlos para servir a sus propios argumentos. Dicho de otro modo, ese horizonte temporal difuso posibilitaba la construcción discursiva de un pasado ideal o de un pasado peligroso, así como de narrativas que explicaban *cómo* las condiciones del pasado dieron pie a las transformaciones que llevaron —para bien o para mal— a las circunstancias del presente.

Vemos entonces que, lejos de presentar una única concepción de la temporalidad histórica como ciclos, los textos chinos del período clásico ofrecen diversas formas de interpretar la historia a partir del cambio en las instituciones sociales. Comenzaremos entonces por analizar la concepción del tiempo cíclico para

luego discutir otras nociones de en la historiografía de China imperial con respecto al tiempo histórico en su relación con el cambio social.

La historia como ciclos

Quizás la primera noción de tiempo cíclico en China se corresponda con la idea de regeneración del tiempo cósmico, ligada a las estaciones del año. En su célebre trabajo *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade menciona que, en China, al igual que en otras sociedades antiguas, la noción de tiempo cíclico estaba presupuesta en la repetición anual de las estaciones, que servía a su vez para organizar las actividades agrícolas.² Ciertamente, los tiempos de siembra y cosecha, principal actividad económica en muchas sociedades premodernas, respondían a los ciclos estacionarios. Pero en China tradicional se daba la siguiente particularidad: las estaciones también servían para regular las actividades sociales y los actos de gobierno, según un complejo esquema de correspondencias entre las transformaciones en el mundo natural y su acción correspondiente en el mundo social y político.

Como observa el sinólogo François Jullien: “[...] hasta las vestimentas, los ornamentos, los desplazamientos, los instrumentos mismos -desde las divinidades que se honran a los alimentos que se toman- todo difiere según las estaciones; y ello, bien entendido, vale ante todo para la persona del Hijo del Cielo [el soberano], asegurando la mediación entre el mundo natural y el humano.”³ Aquí, Jullien busca enfatizar uno de los principios centrales de la concepción cíclica del tiempo y su relación con las prácticas sociales y las instituciones políticas en China antigua, a saber, la necesidad de mantener un calendario de actividades que se ajuste al orden cósmico. Tanto los campesinos como los gobernantes tenían muy en claro que era indispensable actuar en consonancia con las estaciones. Es por ello que, por ejemplo, los rituales de cortejo mediante los cuales se formaban las jóvenes parejas se realizaban a principios de

²Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé. 2001. pp. 36-37.

³François Jullien, *Del “tiempo”. Elementos de una filosofía del vivir*. Madrid: Arena Libros. 2005. p. 37.

primavera, mientras que las ejecuciones de convictos se llevaban a cabo al comenzar el invierno. Pero, si bien es cierto que esta conciencia temprana del paso del tiempo como ciclos permitía regular la actividad social en un marco cronológico previsible, no encontramos todavía en esta concepción indicios de una conciencia de la historia, entendida como registro de la actividad humana a través del tiempo.

Esto no quiere decir que no se hayan elaborado fuentes que den cuenta de esas actividades; de hecho, los poemas más provocativos del *Libro de las Odas (Shījīng)*, los cuales probablemente constituyan el estrato documental más antiguo de la tradición escrita china, ofrecen una riquísima descripción de los rituales estacionarios, tanto en cortes como en el pueblo llano. No obstante, estos registros no hacen referencia a eventos o figuras que hubieran transformado las condiciones de vida. En este sentido, la sucesión de ciclos aparece como mera repetición de las pautas, no como acontecimiento ni como acción transformadora.

En este punto, conviene retomar el problema central que plantea Eliade, quien asume que la regeneración cíclica del tiempo presupone la “abolición de la historia”.⁴ Podemos acordar con Eliade en que existe una concepción de tiempo cíclico en los textos clásicos de la tradición china que precede a las formas historiográficas y que, por lo tanto, opera de manera ahistórica, es decir sin aportar ninguna explicación o análisis de las acciones de los hombres.⁵ Pero, más allá de esta noción acerca de los ciclos como reiteración, una nueva concepción va a incorporar una dimensión profundamente “histórica” en la explicación y justificación de los cambios dinásticos en China pre-imperial a partir del siglo VIII a.n.e. Esta es la idea de los ciclos dinásticos asociados al discurso del “Mandato del Cielo” (*tiānmìng*).

Básicamente, el “Mandato del Cielo” hacía referencia a la potestad que les era otorgada a los soberanos de la antigüedad para gobernar el territorio y su gente (*tiānxià*). Este mandato podía ser revocado si los gobernantes demostraban ser

⁴Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 67.

⁵Ver al respecto la definición sobre la tarea del *historiador* propuesta por Francesco Robortello en el siglo XVI: “[...] el historiador explica las acciones que los hombres mismos efectúan. No inventa, sino que explica”. Citado en Carlo Ginzburg en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014 [2006], p. 33.

incapaces, incautos o actuaban en perjuicio del pueblo. Según el mito fundante de la historiografía tradicional china, la dinastía Xià (ca. 2070-1600 a.n.e.) perdió el “Mandato del Cielo” cuando el rey Jié fue derrocado por uno de sus subordinados, Tāng (ca. 1675 – 1646 a.n.e.), fundador de la dinastía Shāng (ca. 1600–1056 a.n.e.). El *Libro de los Documentos* (*Shàngshū*), uno de los cinco clásicos de la tradición china, contiene la siguiente declaración en la cual Tāng justifica su rebelión basándose en los términos del “Mandato del Cielo”: “Venid, masas del pueblo, escuchad bien mis palabras. No soy Yo, apenas un niño pequeño, quien se atreve a iniciar una rebelión, sino que por las muchas faltas de [la dinastía] Xià, el Cielo me ha ordenado acabar con ella.”⁶

Siglos después, el último soberano de la dinastía Shāng⁷ fue derrocado por Wén (1152–1056 a.n.e.), quien fundaría la dinastía Zhōu (1046–256 a.n.e.). Esta segunda sucesión dinástica, que resulta de la depravación moral del rey Zhòu de Shāng, permitirá a los primeros historiadores de la China imperial extraer un principio explicativo fundamental en una nueva concepción de la temporalidad cíclica, que mantendrá la secuencia de ascenso, desarrollo y decadencia, pero que pasará a incorporar la agencia de los actores sociales en los procesos de transformación. A partir de entonces, la narrativa de degeneración quedará asociada con los ciclos dinásticos. Esto queda claramente expresado en el siguiente poema del *Libro de las Odas* (*Shījīng*):

Nunca traigas deshonra a tus antepasados,
 Más bien cultiva tu virtud interna,
 así para siempre estarás conectado con el mandato del Cielo
 y gozareis de grandes beneficios.
 Antes de que Yīn (Shāng) perdiera sus ejércitos
 Estaba bien conectada con la deidad en lo alto.
 En Yīn deberás ver, como en un espejo,

⁶*Libro de los Documentos* (*Shàngshū*), “Tāng shì” 4.1. disponible en <http://ctext.org/shang-shu/speech-of-tang>.

⁷Se trata del rey Zhòu (r. 1075–1046), a quien se le atribuyen toda clase de perversiones y maldades.

Que el alto mandato del Cielo es difícil de mantener.⁸

En el primer caso, el fundador de la dinastía Shāng justifica su alzamiento contra el soberano Xià basado en los crímenes que éste ha cometido y hace una referencia explícita al Mandato del Cielo. En el segundo caso, el mandato del Cielo se asocia con un aspecto sobrenatural del gobierno que no debe ser descuidado. Finalmente, se plantea la necesidad de que el soberano esté atento a las lecciones del pasado, es decir, de las dinastías precedentes, para evitar la decadencia. En este esquema, mientras que los períodos históricos coinciden con la duración de las dinastías gobernantes, la historia, el gobierno y la ética se funden en un solo principio. Este recurso va a ser central en la composición de las historias dinásticas, cuyo objetivo principal era el de legitimar a la dinastía reinante.

Al mismo tiempo, podemos observar algunos ejemplos de una concepción acumulativa de las transformaciones sociales en este esquema cíclico. Más específicamente, notamos que el paso de una dinastía a la siguiente no implica un restablecimiento de un orden inmutable, sino más bien la conservación de las instituciones adecuadas de la dinastía obliterada y la constitución de un orden superado. Esto se ve claramente en varias de las frases atribuidas a Confucio en las *Analectas*, quien plantea la apropiación selectiva de los modelos del pasado. Un claro ejemplo se da cuando uno de sus discípulos pregunta cómo se establece un estado, ante lo cual el Maestro responde: “conviene seguir las estaciones como lo hacían en Xià, trasladarse en los carruajes de Yīn, y portar el gorro ceremonial de los Zhōu.”⁹ Aquí, Confucio defiende la superioridad de las instituciones políticas y culturales de dinastía Zhōu, pero lo hace, curiosamente, notando que fue gracias a los aportes de las dos dinastías anteriores que Zhōu pudo ser lo que era. El Maestro dijo: “Zhōu pudo examinar las dos dinastías precedentes, ¡cuán magnífica resultó su cultura! Es por eso

⁸*Libro de las Odas (Shījīng)*, “Mao n. 235”, disponible en <http://ctext.org/book-of-poetry/decade-of-wen-wang>.

⁹*Analectas. [Lùnyǔ yìzhù]*, “Wèi Líng Gōng” 15.11. Edición anotada por Yáng Bójùn. Beijing: Zhōnghuá shūjí. 2009, p.162.

que yo sigo a Zhōu.”¹⁰ Más aun, ante la pregunta de su discípulo Zi Zhāng, Confucio afirma que cada dinastía se basó en los modos del pasado, conservando y eliminando distintos elementos.

La dinastía Yīn mantuvo las ceremonias de Xià, lo que quitó o agregó a éstas puede conocerse, la dinastía Zhōu mantuvo las ceremonias de Yīn, lo que quitó o agregó a éstas puede conocerse, quizás haya quienes sigan a la dinastía Zhōu, aunque pasen cien generaciones ellos también podrán conocer [las continuidades y modificaciones en el ceremonial].¹¹

Algunos siglos más tarde, los ideólogos de la corte del primer emperador de la dinastía Qín (221-209 a.n.e.), basándose en los principios de la corriente de pensamiento legalista, plantearían la legitimidad dinástica en términos de una ruptura radical con los modelos y las instituciones de las dinastías precedentes. En este esquema, incluso los aportes de los soberanos míticos palidecían frente al nuevo comienzo que suponía el establecimiento del imperio y la consecuente centralización administrativa. Como sugiere el texto tallado en la ladera de la montaña Lángyá: “En el vigésimo octavo año de su reinado, el Primer Emperador creo un nuevo comienzo (*zuò shǐ*) poniendo en orden las leyes y los estándares, y las regulaciones de todas las cosas.”¹² Mediante la celebración de la ruptura radical, la dinastía Qín logró articular una nueva concepción de las transformaciones históricas, que sirvió de sustento filosófico a la visión política del imperio temprano.

¹⁰*Analectas*, “Bā yì” 3.14, p.28

¹¹*Analectas*, “Wéi zhèng” 2.23, p.21. Aquí, Confucio enfrenta uno de los problemas centrales de la historiografía, la posibilidad de conocer la antigüedad distante a partir de sus permanencias, y concluye que es posible conocer (*kě zhī*) las condiciones de vida del pasado distante mediante un análisis de las transformaciones de las instituciones existentes.

¹²La inscripción de Lángyá es una de varias inscripciones en las montañas sagradas de China antigua. Estas tenían por objeto difundir las premisas legitimantes del nuevo orden imperial. Ver al respecto el excelente estudio de Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society, 2000.

Tras el derrocamiento de la primera dinastía imperial, se fundó la dinastía Hàn (202 a.n.e.-220 e.C.). Los primeros emperadores Hàn lograron consolidar el orden interno y expandir las fronteras de manera notable en menos de un siglo, en gran medida porque adoptaron las instituciones de Qín. Sin embargo, lejos de aceptar la herencia legada por la dinastía precedente, los historiadores del Hàn temprano van a buscar marcar las diferencias con las prácticas de gobierno de Qín y con la visión de la historia en la que estas se sustentaban. La dinastía Hàn se presenta entonces como la restauradora de la tradición pre-imperial de gobierno benevolente. En la práctica historiográfica, la intención vuelve a ser la explicación en tono moralizante de los procesos que llevaron a la caída de la dinastía anterior.

En los *Registros del Historiador (Shǐjì)*, obra que serviría de modelo a las historias dinásticas posteriores en China imperial, encontramos el siguiente ejemplo de esta concepción:

La dinastía Xià cimentó su gobierno en la lealtad (*zhōng*), cuando la lealtad decayó, las personas de menor valía (*xiǎorén*) se volvieron difíciles de gobernar. Por eso los hombres de Yīn la conquistaron y basaron su gobierno en el respeto (*jìng*) [como virtud principal]. Sin embargo, el respeto degeneró y las personas de menor valía se hicieron supersticiosas. Por eso los hombres de Zhōu la conquistaron y basaron su gobierno en la cultura (*wén*). Sin embargo, la cultura degeneró y las personas de menor valía hicieron de esta una mera apariencia. Ahora bien, para remediar la falta de sinceridad no hay nada mejor que la lealtad. De esta manera, el *Dào* de los tres reinos [dinastías] se asemeja a un ciclo, cuando llega a su final vuelve a comenzar. Podemos afirmar que en tiempos de Zhōu y Qín, la cultura fue degenerando, sin embargo, la dinastía Qín en vez de buscar reformar lo que estaba mal, buscó hacerle frente mediante castigos y leyes crueles. ¿No fue esto acaso un error? Por eso cuando la dinastía Hàn asumió el poder, buscó reformar las fallas de las anteriores dinastías, y mandó a que todos sus

servidores se esmeraran sin descanso para cumplir con el gobierno ordenado por el Cielo.¹³

Tanto en los textos del pensamiento político clásico como en este primer gran compendio histórico de la China imperial, encontramos que la sucesión de dinastías se propone no sólo como un aspecto del conflicto político, sino también como una inevitabilidad en el plano cósmico, basada en los ciclos de los cinco elementos de la naturaleza (tierra, madera, metal, fuego y agua) con los cuales se identificaban las dinastías.¹⁴ Posteriormente, en los escritos del período imperial temprano, se desarrollará un intenso debate sobre la correlación entre las dinastías pasadas y su elemento correspondiente.

Por último, cabe destacar que si bien las dinastías pre-imperiales —Xià, Shāng y Zhōu— cumplieron su ciclo de auge, degeneración y caída, su legado colectivo va a ser rescatado en la historiografía y en el pensamiento político posterior. Dicho de otro modo, a pesar de la degeneración que sentenciaba el fin de estas dinastías, cabe notar que, en la historiografía y en el discurso político de China imperial, la referencia a “las tres dinastías” (*sāndài*) mantuvo una connotación positiva, implicando mayormente la continuidad de los principios de buen gobierno más allá de los cambios dinásticos.

La historia como decadencia

Si los ciclos dinásticos permitían la regeneración de la comunidad política a partir del restablecimiento de un soberano virtuoso, la narrativa de decadencia progresiva marca un primer alejamiento de la concepción cíclica del tiempo. Quizás esta visión de la

¹³ Basado en la traducción de John Page (trad.). *Los Adversarios: Dos biografías de las Memorias Históricas de Sima Qian*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África del Norte. 1979.

¹⁴ De acuerdo a las teorías acerca de la sucesión de los elementos, la madera conquista la tierra, el metal a la madera, el fuego vence al metal, el agua apaga al fuego, y finalmente la tierra contiene al agua. Ver al respecto, Angus Charles Graham, *El Dao en Disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1989]. pp. 452-459.

historia sea el corolario de una perspectiva que ubica las formas ideales de gobierno y convivencia social en la antigüedad remota a la que ya no se puede regresar. En este apartado, veremos cómo, tanto en la tradición de los clasicistas “confucianos” como en los escritos del daoismo temprano, encontramos modelos de desarrollo social basados en la idea de que en las comunidades del pasado primaba la armonía entre los hombres y entre estos y la naturaleza o el orden cósmico.

En los pensadores confucianos de los Reinos Combatientes vamos a encontrar nuevas aproximaciones al paso del tiempo y la transformación social. A pesar de sus diferencias, en muchos casos subsiste la premisa de que el orden ideal que existió en el pasado fue degenerándose progresivamente. En este sentido, lo que se ha dado en llamar la historiografía confuciana ha contribuido en gran parte en crear este pasado mítico. Alcanzan algunos ejemplos para dar cuenta de esta aproximación. De acuerdo al capítulo “Lǐ yùn” del *Libro de los Ritos (Lǐjì)*:

Quando el gran *Dào* prevalecía todos en el mundo (*tiānxià*) se comportaban con espíritu imparcial, los hombres virtuosos y capaces eran elegidos [para ocupar cargos en la administración], con palabras honestas se establecían relaciones cordiales. En consecuencia, las personas no trataban con afecto sólo a los miembros de su propia familia, ni trataban como hijos solamente a sus propios hijos, se aseguraba que los ancianos tuviesen suficiente [para vivir] hasta el fin de sus días, se aseguraba que los hombres fuertes fuesen empleados y que los niños tuviesen la posibilidad de llegar a adultos, los viudos, las viudas, los huérfanos, los que no tienen descendientes, y los discapacitados, todos tenían lo suficiente para alimentarse. Los hombres cumplían con su parte [del trabajo] y las mujeres tenían sus tareas domésticas en qué ocuparse. Los bienes materiales eran cuidados porque se odiaba desperdiciarlos dejándolos en el piso, no porque se buscará almacenarlos para beneficio propio, la fuerza de trabajo se usaba al máximo porque se odiaba el esfuerzo insuficiente,

no por lograr un beneficio propio. De esta manera, los planes [pérfidos] se anulaban antes de concretarse. No había ladrones, ni sediciosos por lo que las puertas externas podían permanecer abiertas [sin preocupación], a esto llamamos el periodo de la Gran Unidad [*Dàtóng*].¹⁵

El concepto de *Dào* —que podríamos traducir aquí como “vía” o “camino” — aparece aquí como un principio organizador de la actividad social que permite la convivencia armoniosa de todos los miembros de la comunidad.¹⁶ El *Dào* de la comunidad se asocia al sentido de lo público (*gōng*) que prevalece por encima de cualquier interés particular. Esta imagen idílica de un pasado armonioso va a servir de referencia a distintas visiones del orden social dentro de la tradición confuciana. Esta utopía se desintegra cuando se pierden los valores que aseguran la armonía entre el gobierno y el pueblo.

La degeneración de las costumbres llevaría al disenso y al conflicto, al punto que, según Mencio, “cuando las generaciones comenzaron a decaer y el *Dào* se hizo más oscuro, surgieron las enseñanzas heterodoxas y las prácticas violentas. Hubo incluso casos de ministros que asesinaron a sus soberanos y de hijos que asesinaron a sus propios padres.”¹⁷ Aquí Mencio argumenta que existe una relación directa entre la difusión de ideas heterodoxas y el mal gobierno. De esta forma, aprovecha la oportunidad para atacar a las escuelas de pensamiento rivales de su época, argumentando la superioridad de su propia tradición filosófica, ya que esta se basaba en los principios fundacionales de la vida en sociedad según el modelo del pasado.

Pero no solo en los escritos confucianos encontramos esta idealización del pasado, también van a aparecer versiones románticas de comunidades primigenias en las cuales primaban espontáneamente el orden y la armonía en los escritos de la

¹⁵*Libro de los Ritos (Lǐjì)*, “Lǐ yùn” 9.1. Disponible en <http://ctext.org/liji/li-yun>.

¹⁶*Dào* puede traducirse como “camino”, “vía” en un sentido literal, también metafóricamente, como en el castellano “ir por el buen camino”. También puede hacer referencia a la rectitud moral de una persona, o a una habilidad particular adquirida.

¹⁷*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

tradición legalista de fines del periodo de Reinos Combatientes. Por ejemplo, en el *Hán Fēizǐ* encontramos nuevamente la referencia a un pasado idílico en el cual los hombres podían vivir libres de peligro.

Antaño los hombres no araban, pues los frutos de hierba y los árboles les proporcionaban suficiente alimento; las mujeres no tejían, pues con las pieles de animales tenían suficiente para vestirse. Las provisiones bastaban sin que se trabajara por ellas, la población era pequeña y sobraban los recursos. Por lo tanto, la gente no competía, mantenían el orden por su propia voluntad, sin recibir suntuosas recompensas o duros castigos. Hoy en día [...] la población es cuantiosa y los recursos escasos, el trabajo es arduo y las provisiones exiguas. Por lo tanto, la gente compite, y aun repartiendo el doble de recompensas y multiplicando los castigos no se logra escapar al desorden...De esto deducimos que, si en tiempos antiguos la gente era generosa con los recursos, no era por benevolencia, era porque los recursos abundaban; de igual manera que si hoy la gente compite y roba, no es por deshonestidad, sino por escasez de recursos.¹⁸

En sus distintas versiones, la narrativa de la historia de la humanidad como un proceso de decadencia progresiva de la vida en sociedad es profundamente histórica. Es decir, toma como punto de origen un momento histórico en el que la comunidad política se autorregula y logra el mayor bienestar para cada uno de sus integrantes y, a partir de ese momento, imagina una serie de etapas que marcan la degeneración progresiva de los vínculos que unen a la comunidad. Aunque distintas fuentes plantean escenarios y causas disimiles, subyace a ellas una visión compartida de que la historia es fundamentalmente la transición paulatina de un orden aceptable y aceptado a una situación de creciente anomia.

¹⁸*Hán Fēizǐ* “Wǔ dù” 49.1. Disponible en <http://ctext.org/hanfeizi/wu-du>. Ver también Albert Galvany, “La genealogía del poder coercitivo en la China antigua: historia, instituciones políticas y legitimación”, en *Estudios de Asia y África* 124, vol. 39 no.2, 2004.

La historia como progreso

En la sección precedente, vimos cómo algunos textos presentaban una concepción de la historia que identificaba el paso del tiempo con el deterioro progresivo de las instituciones políticas y sociales, que garantizaban la convivencia. No obstante, también es posible concebir un punto de origen caótico y violento a partir del cual fue necesario establecer las instituciones políticas que garantizaran la supervivencia de la comunidad. Como indica otro párrafo del capítulo “Lǐ yùn”, los soberanos del pasado (*xīzhě xiānwáng*) no tenían residencia fija, ni conocían los beneficios del fuego, ni dominaban las técnicas de la sericultura.¹⁹ La comunidad política primitiva presenta un estadio casi animal, que puede ser superado gracias a la aparición de los sabios (*shèng*), ya que son sus conocimientos los que permitirán a los hombres gozar de los primeros beneficios de la civilización. Cabe señalar que la principal preocupación de los autores de este fragmento del *Libro de los Ritos* parecería ser la de dar cuenta de la aparición de los ritos y su importancia. No obstante, es una de las fuentes más tempranas en las que encontramos una referencia clara a un momento fundacional, anterior a la aparición de los sabios de la antigüedad, en el que la comunidad vive en un estado casi animal. No obstante, en este estado primigenio las relaciones humanas no están caracterizadas por la violencia.

En Mencio encontramos la siguiente descripción de los peligros que siguen a la decadencia del poder político. El buen gobierno es central para asegurar la vida social, por eso, cuando los soberanos dejan de cumplir su función, la sociedad comienza a desintegrarse. “Tras la muerte de Yáo y Shùn” –explica Mencio– “el *Dào* de los [soberanos] sabios entro en decadencia, los tiranos (*bàojūn*) se sucedieron unos a otros.”²⁰ Mencio entiende que la degeneración del soberano hace paulatinamente imposible la vida en sociedad. En primer lugar, por la potestad que tiene el soberano de expropiar tierras cultivables con el objetivo de ampliar parques y jardines como espacio de entretenimiento. Esto afectaba directamente la posibilidad

¹⁹*Libro de los Ritos (Lǐjì)*, “Lǐ yùn” 9.6. Disponible en <http://ctext.org/liji/li-yun>.

²⁰*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

de garantizar la supervivencia de la comunidad, ya que “la gente común no podía producir su propia comida y abrigo”.²¹ A partir del abandono forzado de las tierras de cultivo, el territorio se transformaba en pantanos y bosques, y las fieras salvajes volvían a amenazar la vida de los hombres. Esta situación trajo aparejada la confusión y el desorden, que terminaría por afectar la vida misma de todo el pueblo.

Nos interesa analizar aquí la expresión “decadencia del Dào de los [soberanos] sabios” (*shèngrén zhī Dào shuāi*)²² que el *Mèngzǐ* utiliza para describir un proceso de creciente anomia. Al final de esta sección, Mencio utiliza la figura del rey Zhòu (r. 1075–1046), el último soberano de la dinastía Shāng, como arquetipo de la degradación moral del soberano. Durante los casi treinta años de gobierno del rey Zhòu de Shāng, los asuntos del estado cayeron en gran desorden (*tiānxià yòu dàluàn*).²³ Esta situación se revierte solo cuando aparece un soberano virtuoso capaz de restablecer el orden. En el esquema de Mencio, la necesidad de restablecer el buen gobierno justifica que los nobles de Zhōu se alzaran en armas contra el tirano. El éxito de la rebelión implicaba no sólo un cambio de signo político, sino más bien el restablecimiento del orden social y la recuperación del territorio en beneficio del pueblo.

En los escritos de Xúnzǐ (298-238 a.n.e.), uno de los filósofos más destacados del periodo de los Reinos Combatientes, encontramos por primera vez la asociación clara entre los deseos individuales y el conflicto en las primeras comunidades humanas. Según el análisis de Xúnzǐ, las primeras comunidades tuvieron la necesidad de fundar un orden político basado en el ritual (ĭ) para asegurar la distribución aceptable de bienes entre sus miembros.²⁴

²¹*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng shàng”. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>. La idea de que los tiranos expropiaban las tierras de sembrado para transformarlas en parques reales es un *tropos* recurrente en la literatura política clásica de China. Busca expresar la idea de exceso en el lujo y despreocupación por el bienestar de la comunidad.

²²En el párrafo siguiente aparece una expresión análoga “la era está en decadencia y el Dào se hace más pequeño” para describir el período de decadencia. Ver *Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

²³*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng shàng”. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>.

²⁴Aquí el término “aceptable” es preferible al de “equitativa” o “justa” ya que la disparidad en el acceso a los bienes materiales estaba justificada, según *Mèngzǐ*, en virtud de la posición relativa de los miembros de la comunidad.

Los seres humanos nacen con deseos; cuando desean algo, pero no pueden obtenerlo, necesariamente buscarán la forma de satisfacer su deseo. Si su afán por satisfacer su deseo no es limitado, esto llevará necesariamente al conflicto entre ellos. Si se llega al conflicto entre ellos, habrá desorden, si hay desorden todos resultarían empobrecidos.²⁵

De alguna manera, el conflicto basado en la persecución de deseos individualistas innatos promueve la superación de la etapa de desorden primigenio a partir de la necesidad de asegurar un mínimo de orden para garantizar la supervivencia de los individuos y la posibilidad de constituirse en una comunidad. El *lǐ*, que se puede traducir como “ritos” o “conducta apropiada”, sirve para fomentar en los individuos el autocontrol. Este será el instrumento principal, instituido por los sabios, mediante el cual se garantiza la aceptación interna del orden social y de las jerarquías políticas según el *Xúnzǐ*.

Los reyes de antaño detestaban esta situación de desorden, por lo tanto, establecieron los ritos y la rectitud para ponerle freno, de esta manera los deseos de las personas podían nutrirse y encontrar una forma de satisfacerse. De esta manera, los deseos de las personas no terminaban por agotar los recursos materiales, y los recursos materiales disponibles no resultaban insuficientes para satisfacer los deseos de las personas. Gracias a la institución de los ritos, tanto los deseos como los objetos estaban contemplados y se equiparaban.²⁶

En el capítulo “Cíguò” del *Mòzǐ*, texto atribuido al filósofo Mò Dí (460–391 a.n.e.), el autor sostiene que “antes de que se conocieran los métodos para construir viviendas y palacios la gente se establecía en las lomadas y túmulos, o bien residían

²⁵*Xúnzǐ* "Lǐ lùn" 19.1. Disponible en <http://ctext.org/xunzi/li-lun>.

²⁶*Xúnzǐ* "Lǐ lùn" 19.1. Disponible en <http://ctext.org/xunzi/li-lun>.

en cuevas, o bajo tierra, lo cual era perjudicial para su salud. Fue por eso que los soberanos sabios (*shèngwáng*) crearon los palacios y las viviendas”.²⁷ Este texto ofrece una segunda narrativa sobre la situación del hombre primitivo y su evolución.

En el capítulo “Shàng tóng”, el *Mòzǐ* presenta una versión del feroz estado de naturaleza en el cual los hombres vivían antes de conformar una unidad sociopolítica organizada.

En el pasado, cuando se originó la humanidad, antes de que existieran los castigos y la administración, se decía: “En el mundo, cada quien tiene una moral distinta”. [...] con lo cual cada uno pensaba que todos los demás eran inmorales (menos él mismo). Así, incluso en una familia, padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, caían en el rencor y el odio, se enajenaban y se volvían incapaces de cooperar en armonía. Entre los cien clanes del reino, todos empleaban agua, fuego y venenos para dañarse unos a otros. Incluso aquellos que tenían fuerzas de sobra, no la usaban para ayudar a otros, incluso cuando sus excedentes estaban pudriéndose, no los repartían entre los que lo necesitaban, los conocimientos útiles eran guardados en secreto y no se enseñaban a otros, el desorden en el reino era tal que [las relaciones entre los hombres] asemejaban a las de las bestias y las aves.

El motivo por el cual existía el desorden era porque no existía un jefe de gobierno. Por lo tanto [¿los miembros de la comunidad?] escogieron al hombre más virtuoso de entre ellos y lo declararon Hijo del Cielo.²⁸

²⁷*Mòzǐ* “Cíguò” 1.6.1. <http://ctext.org/mozi/indulgence-in-excess>. Ver también Michael Puett, *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press. 2001.p. 5

²⁸*Mòzǐ* “Shàng tóng I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>. Ver la traducción de Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 76-77. Ver también Yuri Pines y Gideon Shelach “‘Using the Past to Serve the Present’ Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State”, en Shaul Shaked (ed.), *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities, 2005, pp. 127-163.

Vemos en esta narrativa que las disputas al interior de la comunidad surgen a partir de los desacuerdos entre personas, y que estos desacuerdos tienen su raíz en la percepción de la propia actitud moral frente a la inmoralidad de los otros. Aquí podemos notar un corrimiento con respecto al eje de análisis de Xúnzǐ. Ya no se trata de la incompatibilidad de los intereses egoístas, sino más bien de una interpretación en clave moral del origen de la discordia. Del mismo modo, mientras que Xúnzǐ plantea que la forma de superar el desorden es a través de la enseñanza de la conducta apropiada (lǐ), en el Mòzǐ vemos que las disputas se terminan cuando se establece un soberano.²⁹ Aquí vemos una diferencia fundamental entre el proyecto pedagógico-político de los pensadores asociados con la tradición confuciana y el pragmatismo político del moísmo temprano.

Por su parte, distintos textos de lo que se considera la tradición legalista también enfatizan el problema del conflicto en las primeras comunidades humanas, pero la raíz ya no es el deseo material que debe ser aplacado y regulado, sino más bien la natural inclinación a beneficiar a los miembros de la propia familia. Según el análisis que ofrece el sinólogo A.C. Graham, el *Libro del Señor Shāng* (*Shāng jūn shū*) enmarca los cambios históricos en tres períodos históricos bien definidos, basados en el tipo de vínculo que garantiza la integridad de la comunidad. En el primer período prima el vínculo de sangre, más tarde pasa a utilizarse el criterio de mérito o reconocimiento de la virtud y, finalmente, la comunidad logra organizarse según criterios administrativos, a partir de la idea del respeto y la subordinación a los oficiales.³⁰

Quando el Cielo y la Tierra se establecieron, nació la humanidad. En aquel tiempo, las personas conocían a sus madres, pero no a sus padres. Su Camino era apegarse a sus parientes y preocuparse por sí mismos. El apego de cada quien a sus parientes los dividía, el apego egoísta por sí mismos los hacía inseguros. La población se multiplicó, y puesto

²⁹Mòzǐ “Shàng tóng I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>.

³⁰Graham, *El Dao en Disputa*, pp. 382-384.

que sus metas los conducían a la división y la inestabilidad, el pueblo cayó en desorden. En aquellos tiempos los pueblos deseaban conquistar y arreglaban las disputas por la fuerza. El querer conquistar los llevaba al conflicto, el arreglar las disputas por la fuerza los conducía a acusarse mutuamente. Sin parámetro para evaluar la justicia de las acusaciones, nadie podía vivir satisfactoriamente su vida. Por lo tanto, los hombres de mérito establecieron lo correcto y libre de prejuicios, instituyeron lo desinteresado, y el pueblo gozó [comenzó a gozar] de la benevolencia. En aquel tiempo el apearse a los parientes fue reemplazado por el principio de “enaltecer el mérito”.

La preocupación por los demás es siempre la meta de los benévolos, pero los hombres de mérito el intentar superarse entre ellos. El pueblo creció sin nada que controlara su crecimiento, y cuando su camino hubo consistido por demasiado tiempo en intentar superarse unos a otros, de nuevo cayó en desorden. Por lo tanto, los sabios que aparecieron a continuación crearon divisiones entre tierras, entre propiedades, y entre hombre y mujer. Las partes no se lograban fijar sin mecanismos de control, así que se establecieron prohibiciones. No se lograba hacer cumplir las prohibiciones que se implementaban sin que alguien se encargara de ello, así que nombraron funcionarios. No se lograba que los funcionarios que se nombraban fueran eficaces si no había nadie que los unificara, así que nombraron al gobernante. Cuando esto último sucedió, el principio de enaltecer el mérito fue reemplazado por el de “honrar el rango”.

En los tiempos más remotos, entonces, las personas sentían apego por sus parientes y preocupaciones egoístas; en el periodo medio se apegaban al principio de enaltecer el mérito y gozaban la benevolencia;

en tiempos recientes han pasado a honrar el rango y a investir funcionarios.³¹

El *Libro del Señor Shāng* presenta en esta sección una clara división de la historia en tres etapas: una etapa temprana basada en el privilegio del vínculo por parentesco, una segunda etapa marcada por una forma de reconocimiento comunitario y, finalmente, un momento histórico contemporáneo en el que la comunidad se organiza a partir del reconocimiento y la obediencia basadas en el rango administrativo.³² El texto explica el proceso histórico mediante cual se establece un orden cada vez más impersonal a partir del crecimiento demográfico. Al mismo tiempo, aunque quizás de forma implícita, argumenta que el crecimiento de la población lleva necesariamente a la complejización de las estructuras sociales. De esta forma, se parte de un proceso de degeneración para fundamentar la necesidad del establecimiento de un nuevo orden fundado en la supremacía del soberano y la impersonalidad de la ley.

En el párrafo final del capítulo, los autores del *Libro del Señor Shāng* ofrecen una nota precautoria respecto de la responsabilidad del soberano. Nuevamente, presenta una situación fundacional de desorden que pudo ser superada parcialmente con el establecimiento de la institución del poder político encarnado en la figura del soberano.

En el pasado los hombres formaban bandas (*cōng*) y entre los grupos reinaba el desorden (*luàn*), por lo que buscaron establecer un superior entre ellos. Todos en el reino se sintieron satisfechos cuando se

³¹*Mòzǐ*, “Shang tong I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>. Ver también la traducción de Graham, *El Dao en disputa*, pp.381-382.

³²Si bien la correspondencia no es exacta, no deja de llamarnos la atención las semejanzas con el modelo evolutivo weberiano de los tipos de dominación; tradicional, carismática y racional-legal. Sin embargo, vemos que el énfasis en la familia es sólo una de las muchas formas posibles de manifestación de la dominación tradicional.

estableció el soberano, ya que consideraron que esto sería la garantía del buen gobierno (*zhì*).³³

El desarrollo de instituciones políticas y la definición de jerarquías permite la convivencia pacífica entre la población, aunada por un sentido de pertenencia y de destino común. Sin embargo, este optimismo contrasta con la situación del presente, en la cual, a pesar de contar con un soberano, la ausencia de leyes que garanticen el orden de la sociedad genera una suerte de regresión a esa etapa inicial de anarquía. Para asegurar el buen gobierno y la viabilidad de la comunidad, los autores proponen una receta política fundada en la aplicación de los castigos:

En la actualidad hay un soberano pero no hay una aplicación eficaz de la ley (*fǎ*), lo cual es tan pernicioso como lo es la ausencia misma de un soberano; hay leyes pero éstas no consiguen frenar el desorden, lo cual es lo mismo que no tener leyes en absoluto.³⁴

Este principio será retomado siglos más tarde en la narrativa que presenta Liǔ Zōngyuán (773-819), uno de los eruditos más importantes de la dinastía Táng (617-906). Vemos que la actividad de los sabios no sólo permite superar una condición de atraso cultural, sino más bien de preservar la propia existencia contra los peligros de la naturaleza y la amenaza que suponen otros seres humanos. En su célebre discusión sobre el origen de la institución de los nobles hereditarios (*fēngjiàn lùn*), Liǔ Zōngyuán presenta un momento primigenio en el cual la competencia por los recursos escasos llevaba necesariamente al conflicto entre los hombres.³⁵

³³*Shāng jūn shū* “Kāi sāi” 7.7. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>. Ver también Albert Galvany, *La genealogía del poder coercitivo*, p. 356.

³⁴*Shāng jūn shū* “Kāi sāi” 7.7. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

³⁵Ver Liǔ Zōngyuán (773–819). *Liǔ Zōngyuán jí*. Beijing: Zhōnghuá shūjú. 1979.

La historia como novedad

Una de las preocupaciones que aparece con mayor frecuencia en los escritos de los distintos pensadores del período de finales de Zhōu era la posibilidad de extraer lecciones de las experiencias del pasado para utilizarlas en su propio tiempo. Mientras que algunos sostenían el principio de continuidad entre las distintas etapas de la historia, otros planteaban que el momento histórico en el que estaban insertos suponía una configuración novedosa que requería por lo tanto salirse de la repetición de recetas que habían resultado exitosas en otras épocas. Cabe recordar que el período de los Reinos Combatientes se caracterizó principalmente por los ensayos de nuevas formas de control de la población y el territorio basadas en la burocratización de las estructuras administrativas al interior de los estados, por un lado, y por el incremento de la magnitud de los conflictos armados entre estados, por el otro. No es casualidad que, en este contexto, hayan hecho su aparición en los textos de la época nuevas formas de concebir el poder político; formas que, si bien continuaban haciendo referencia a los modelos de la antigüedad, lo hacían con una marcada vocación de negar la posibilidad de su aplicación en el presente.

Entre los debates más salientes de este período se encuentra la refutación de la valorización de la antigüedad y la tradición por sí mismas. Los textos moístas y legalistas tempranos plantean una serie de argumentos polemizando con la supuesta vocación confuciana de reverenciar el pasado. Según los textos moístas tempranos, los confucianos negaban la posibilidad de crear instituciones políticas acorde con los tiempos, dada su adhesión a los modelos de la antigüedad. El *Mòzǐ* aprovecha la frase de Confucio en la que se declara como alguien que “transmite y no inventa” (*shù'érbúzuò*) para presentar sus propios argumentos con respecto a la validez de la creación de instituciones que beneficien al pueblo en el presente.

Como señala Michael Puett, para interpretar la crítica del *Mòzǐ*, primero es necesario comprender qué idea de la cultura y de la creación de instituciones políticas aparecen en las *Analectas*.³⁶ En primer lugar, para Confucio y los primeros clasicistas

³⁶Ver Puett, *The Ambivalence of Creation*, pp. 47-51.

(*rú*), los sabios de la antigüedad no inventan instituciones a partir de necesidades sociales, sino que observan los patrones (*wén*) de la naturaleza y los transcriben al mundo de las actividades humanas. En este sentido, en las *Analectas*, Yáo, uno de los soberanos míticos de la antigüedad, aparece como digno de admiración porque su gobierno se modeló a partir de los patrones celestiales.³⁷ El problema es que la preocupación por las instituciones políticas que encontramos en las *Analectas* se expresa en un lenguaje muy diferente al que desean imponer los textos moístas.

Los autores de la tradición legalista más desarrollada van a ser los más elocuentes expositores de la idea de que las condiciones del presente requieren nuevos métodos de gobierno. Desde su perspectiva, el paso del tiempo es entendido en sí mismo como tendiente a la transformación social. Paradójicamente, los mismos escritos legalistas que enfatizaban la novedad de las condiciones políticas y sociales de la época se esmeraban en encontrar precedentes que justificaran la creación de nuevas instituciones políticas. Dicho de otro modo, las sociedades necesariamente producen cambios para subsistir y en la medida que se suceden las generaciones, habrá cambios adaptativos. Estos cambios son concebidos como un desarrollo evolutivo, como creciente complejidad de las estructuras de gobierno y de las instituciones sociales, como vimos en nuestro análisis del *Shāng jūn shū* en el apartado anterior.

La particularidad de la actitud legalista sobre la historia, tal como indica el sinólogo Albert Galvany, “no se debe tanto a que nieguen la existencia de un período o fase ideal en alguno de los momentos que conforman la evolución humana como al hecho de que no pretendan retomar esa etapa de supuesta felicidad integral como punto de partida para un nuevo proyecto filosófico y social.”³⁸ Esto se ve en claramente en el siguiente párrafo:

El sabio (*shèngrén*) no sigue los modelos del pasado (*fǎ gǔ*), ni se amolda únicamente a las costumbres del presente (*xiū jīn*). Si

³⁷*Analectas*, “*Tài bó*” 8.19. p. 82-83.

³⁸Ver Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp. 351.

pretendiese seguir los modelos del pasado, quedaría rezagado respecto del presente; si pretendiese basarse sólo en el presente, se vería restringido por las circunstancias inmediatas. La dinastía Zhōu no imitó el modelo de Shāng, Xià no siguió el modelo de Yú [Shùn], en cada uno de estos tres períodos las circunstancias fueron diferentes, y sin embargo todas fueron capaces de gobernar. Por lo tanto, para ascender al trono hay un Camino (*Dào*) pero para mantener el poder hay distintos principios.³⁹

Los escritos legalistas coinciden casi unánimemente en que las recetas del pasado son inútiles para remediar los males del presente. Sin embargo, en el párrafo citado puede observarse la tensión entre el Camino (*Dào*) del buen gobierno, inmutable a lo largo de las generaciones, y los principios administrativos mutables, que permiten la implementación según las contingencias de la historia. Debido a las transformaciones sociales, argumentan los autores del *Shāng jūn shū*, incluso las conductas ejemplares de los soberanos sabios del pasado resultan poco aplicables en la actualidad, ya que la gente no es tan sencilla y bienintencionada como lo habría sido en el pasado.⁴⁰

Todos ellos afirmaban que existen procesos de larga duración que subyacen al desarrollo de las instituciones sociales y que estas transformaciones se dan en el marco de una línea de desarrollo progresivo. Es por ello que pretender aplicar recetas del pasado sin considerar las circunstancias actuales solo podría conducir al desastre. Para los legalistas, según el análisis de Galvany, “la única regla válida para garantizar el orden social, para asegurar la eficacia y la pertinencia de las instituciones políticas, es la adaptación permanente a las condiciones y coyunturas específicas de cada momento”.⁴¹ Efectivamente, los textos legalistas del período de Reinos Combatientes recomendaban al soberano innovar en materia legislativa y administrativa basándose en las lecciones de la historia, principalmente en las figuras de los distintos soberanos

³⁹*Shāng jūn shū*, “Kāi sāi” 7.4. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

⁴⁰*Shāng jūn shū*, “Kāi sāi” 7.4. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

⁴¹Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp. 360.

que contribuyeron a la transformación de las instituciones sociales y políticas. El mismo tema aparece con notable claridad argumentativa en el *Hán Fēizǐ*, uno de los textos más importantes de la tradición legalista de finales del siglo III a.n.e.

En los tiempos de la antigüedad remota, la población era escasa [en comparación con] las muchas bestias. Los hombres no podían dominar las bestias feroces, las plagas de insectos, ni las serpientes. Surgió un sabio que les enseñó a construir nidos y con esto logró poner a salvo a los hombres. Los hombres se alegraron con esto e hicieron [al sabio] su gobernante, y le otorgaron el título honorífico de “Señor de los Nidos”. Los hombres en ese tiempo remoto se alimentaban de frutas, raíces y crustáceos; la podredumbre de las viandas crudas les dañaba las entrañas de modo que muchos sufrían a causa de enfermedades gastrointestinales. Surgió entonces un sabio que les enseñó a producir fuego con las maderas del bosque para cocer los alimentos. Los hombres se alegraron con esto e hicieron [al sabio] su gobernante, y le otorgaron el título honorífico de “Señor de los Bosques.”

En la antigüedad media, el reino sufrió una gran inundación, y fueron Gǔn y Yǔ quienes abrieron los canales para drenar las aguas.

En la antigüedad reciente, los tiranos Jié y Zhòu generaron el caos, fue por eso que Tāng y Wǔ se alzaron en armas para castigarlos.

Ahora bien, si durante la época de la dinastía Xià alguien hubiese propuesto armar nidos con cordeles o cocer la comida al fuego, seguramente se hubiese ganado la burla de Gǔn y Yǔ. Si alguien se hubiese puesto a cavar canales en los tiempos de Yīn [Shāng] o Zhōu, seguramente se hubiese ganado la burla de Tāng y Wǔ. Por lo tanto, aquellos que en nuestros días exaltan los métodos de gobierno [dào] de Yáo, Shùn, Tāng, Wǔ o Yǔ para que sean aplicados en el presente, se han de ganar la burla de los nuevos sabios. Es por eso que los sabios no se aferran inútilmente a la antigüedad, y no toman como modelo lo

inmutable, sino que más bien deliberan sobre los asuntos de su época y se preparan adecuadamente para enfrentarlos.⁴²

En este pasaje, el *Hán Fēizǐ* se permite jugar con las temporalidades y las figuras históricas asociadas a cada una para poner en ridículo los argumentos de aquellos contemporáneos que sugerían que existían modelos históricos a ser tenidos en cuenta al momento de gobernar. El texto menciona cuatro momentos históricos distintos y los relaciona con distintas etapas del desarrollo de las sociedades. En los dos primeros casos, la antigüedad remota (*shànggǔ zhī shì*) y la antigüedad media (*zhōnggǔ zhī shì*) presentan una imagen de la vida de las primeras comunidades basada en el peligro y la incertidumbre para la vida. La tercera etapa es la antigüedad reciente (*jìngǔ zhī shì*) marcada ya por la aparición de figuras políticas cuya existencia aparecía en los registros históricos. Este mismo argumento reaparecerá con notable fuerza en los escritos polémicos de pensadores políticos posteriores como Cūī Shí (m. 170)⁴³ y Lǐ Bóyào (564–647).⁴⁴

Conclusiones

En las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad, las concepciones de un orden político sustentable presentan algún tipo de referencia, explícita o implícita, a las formas sociales del pasado. Quizás los ejemplos mejor conocidos por los lectores occidentales sean las referencias al *estado de naturaleza* en el *Leviatán* de Hobbes y a la comunidad temprana idílica en la visión rousseauiana. En China clásica vemos cómo los filósofos políticos buscaron promover su visión de un orden ideal basándose en distintas concepciones acerca del origen de las primeras comunidades humanas y

⁴²*Hán Fēizǐ*, “Wǔ dù” 49.1. Disponible en <http://ctext.org/hanfeizi/wu-du>. Ver también Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp.372-373.

⁴³Ver Cūī Shí, “Zhènglùn”. La versión más completa de este texto de Cūī Shí se encuentra en Yán Kējūn (1762–1843). *Quán Shànggǔ sāndài Qín Hàn Sānguó Liùcháo wén*. Beijing: Zhōnghuá shūjú. 1991.

⁴⁴Liú Xù (887–946) et al., *Viejo libro de la historia de la dinastía Táng (Jiù Tángshū)*, edición de Yáng Jiāluò. Taipei: Dǐngwén shūjú. 1981. 72.2571–2577.

de su desarrollo histórico. En las discusiones acerca de por qué se produjeron estos cambios encontramos tanto explicaciones basadas en principios cosmológicos que intentan dar cuenta de la inevitabilidad histórica, así como interpretaciones del cambio social basadas en procesos de crecimiento demográfico que operan en el largo plazo, o bien el reemplazo abrupto de las instituciones políticas como ruptura histórica. Este juego de temporalidades disonantes va a fomentar un fecundo debate sobre las dinámicas de transformación social, así como sobre las posibilidades del poder político para garantizar la cohesión y la armonía de la comunidad en tiempos de crisis, que va a influir en los escritos políticos a lo largo de los dos mil años del período imperial en China.