

¿UN SELLO OMNIPOTENTE?
PLANTEAMIENTOS SOBRE EL GOBIERNO
DEL MONARCA EN LA CHINA PREIMPERIAL

YURI PINES
*Hebrew University of Jerusalem*¹

El establecimiento del imperio chino en el año 221 a.C.² marca un comienzo trascendental en la historia política de la humanidad. Aunque no fue ni la primera empresa imperial en la historia de la humanidad, ni la más amplia, se convirtió, de lejos, en la de mayor éxito de todas. La época imperial en la historia China llegó a durar hasta 2132 años, con una sucesión de emperadores casi ininterrumpida, hasta que el último monarca niño, Puyi 溥儀, abdicó el 12 de febrero de 1912 en favor de la recién proclamada República de China. Sólo el antiguo Egipto pudo rivalizar con esta longevidad, aunque sobre una base territorial incomparablemente más pequeña.

La especificidad del imperio chino radica no en su indestructibilidad, puesto que fue testigo de varios colapsos espectaculares,

1. Este estudio resume y desarrolla algunas de las ideas que trato con mayor detalle en Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Period* (University of Hawai Press, Honolulu, 2008, próximamente). Esta investigación ha sido subvencionada por la Israel Science Foundation (número de beca 1217/07) y por la Michael William Lipson Chair in Chinese Studies.

2. En adelante, todas las fechas son a.C., a no ser que se indique lo contrario.

sino en su casi milagrosa resurrección tras años de desorden. Esta resurrección no era meramente simbólica —como había sido, por ejemplo, el caso de los diferentes autoproclamados herederos del imperio romano—, sino sustancial, en lo que a estructura política se refiere. A pesar de los cambios durante siglos de muchas esferas de la vida, las premisas básicas del gobierno imperial, que se modelaron en la época de las primeras dinastías imperiales, se mantuvieron básicamente intactas. En particular, la noción del monarca universal y omnipotente nominalmente se convirtió en la piedra angular del orden imperial. A lo largo de milenios, diferentes grupos políticos, religiosos y étnicos desafiaron repetidamente la legitimidad de la dinastía, pero ni uno solo puso en cuestión el concepto básico del sistema político imperial.

En un estudio reciente excelente sobre el imperio chino, Mark E. Lewis afirma que la figura del monarca omnipotente fue una «innovación» imperial³. A continuación, intentaré demostrar que los fundamentos ideológicos de este verdadero «concepto hegemónico» del gobierno monárquico se pueden rastrear ya en el periodo preimperial. Para hacerlo, me centraré en la vida intelectual del periodo de los Reinos Combatientes (*Zhanguo*, 453-221), el periodo formativo de la tradición política de China, que a menudo ha sido calificado como el de las «Cien escuelas» de pensamiento. Los investigadores que analizan este florecimiento intelectual, suelen centrarse en los debates ideológicos entre los mayores pensadores y sus escuelas putativas. Sin embargo mi objetivo es diferente. Tras la inmensa variedad de ideas del periodo de los Reinos Combatientes, intentaré trazar percepciones, suposiciones e ideales comunes a pensadores rivales. Una vez puesto en evidencia este marco común podremos, creo, ser capaces de señalar los parámetros básicos de la política cultural tradicional de China. A continuación, me dispongo a presentar lo que considero los puntos de vista sobre el gobierno durante este periodo e intentaré mostrar cómo pensadores rivales combinaban una inquebrantable creencia en la necesidad de un gobierno monárquico con su deseo de preservar la importancia política de los miembros de su estrato, los aspirantes a asistentes del gobernante.

3. Ver Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires Qin and Han* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge and London, 2007), pág. 2.

LOS FUNDAMENTOS: LAS FIGURAS DECORATIVAS RITUALES

En el proceso de investigación de las fuentes antiguas de la autoridad del gobernante en China, uno se siente impelido inmediatamente a tratar el poder ritual y de culto del soberano. Como en muchas otras culturas premodernas, los antiguos gobernantes chinos gozaron de un estatus sagrado debido a su acceso preferente a lo divino, y a la capacidad para mediar entre los Poderes sobrehumanos y la comunidad de los vivos. En el caso de la dinastía Shang (商, 1600-1046), por ejemplo, hay un acuerdo generalizado en considerar que el papel del rey como adivino y su capacidad para conseguir el apoyo de los antepasados reales deificados y, a través de ellos, de otras deidades, incluyendo el supremo Tearca, Di 帝, jugó un papel fundamental para reforzar su legitimidad. Cuando los Zhou (周, 1046-256) derribaron a los Shang, no alteraron las premisas básicas de la autoridad sagrada del rey, tan sólo las modificaron. En la teología de Zhou, las razones del apoyo de la deidad suprema, el Cielo (*tian* 天), a los antepasados de la dinastía derivaba exclusivamente de la moralidad y de la conducta virtuosa de éstos, y no de algún tipo de vínculo de parentesco con el Tearca divino; y en el futuro tal apoyo podría ser transferible, en principio, a contendientes más virtuosos. Sin embargo, hasta que tal aspirante apareciera, la tarea de los reyes de Zhou, que orgullosamente se calificaban a sí mismos de «Hijos del Cielo», era mantener relaciones excepcionales con la deidad suprema. Una fuente paralela de legitimidad religiosa que los Zhou heredaron de los Shang fue el poder exclusivo del rey para ponerse en contacto con los espíritus deificados de los fundadores de la dinastía, lo que aseguraba, de ese modo, la prosperidad continuada de sus descendientes. De forma similar, el jefe de todo linaje poseía el acceso exclusivo a los espíritus ancestrales de su clan, lo que creó una sociedad que actuaba como pirámide de linajes escalonados, mantenida gracias a complicados rituales religiosos.

Estos fundamentos conceptuales tempranos del poder del soberano como *pontifex maximus* es importante en dos sentidos. Primero, los gobernantes chinos mantuvieron esta fuente de autoridad espiritual a lo largo de los milenios que duró el imperio, y aunque sería una enorme simplificación sostener que China era una «teocracia», no se pueden ignorar del todo estas justificaciones «de otro mundo» para el gobierno del soberano. Segundo, el poder pontifical supremo,

indivisible y vitalicio del monarca (y de sus subalternos en los niveles más bajos de la pirámide sociopolítica) sirvió como base conceptual del poder monárquico en asuntos extrareligiosos. Incluso se podría especular con que la concentración de la autoridad ritual en manos de una sola persona pudo haber impedido la emergencia de formas de gobierno alternativas, no monárquicas (por ejemplo, la oligarquía o una basada en la rotación), incluso en épocas en la que la autoridad política estaba *de facto* muy dispersa.

Esta época de dispersión de la autoridad política vino poco después del periodo de Zhou Occidental en el 771. La dinastía, gravemente maltratada, había perdido su poder frente a sus vasallos nominales, los señores regionales (*zhuhou* 諸侯); a su vez, éstos también eran ensombrecidos por sus inferiores, los jefes de los principales linajes aristocráticos en cada uno de los estados que componían el mundo de los Zhou. El periodo de las Primaveras y los Otoños (*Chunqiu*, 771-453) fue así una época de continua erosión del poder político. Quienes detentaban la autoridad religiosa suprema fueron perdiendo su valor político. Uno de los señores regionales incluso llegó a proponerle a un ministro poderoso: «Si me permites regresar [a mi estado], toda la administración estará en las manos de [tu] linaje [Ning], yo me limitaré [sólo al control] de los sacrificios»⁴. Esta es una de las raras ocasiones del reconocimiento *de facto* de la separación entre el poder político y el ritual. Y es indicativo de la gravedad de la crisis del sistema de la época.

El torbellino y la desintegración política que se estaban produciendo durante el periodo de las Primaveras y los Otoños culminó con la desaparición de varios estados poderosos, especialmente el principal superpoder, Jin 晉, cuya casa gobernante fue aplastada por potentes linajes ministeriales. Este acontecimiento, y crisis paralelas en otros sistemas de gobierno importantes, provocó que los pensadores políticos del siguiente periodo de los Reinos Combatientes buscaran intensivamente vías para restaurar la paz y el orden, tanto dentro de cada uno de los estados como en las relaciones entre ellos. Y aunque esta búsqueda de siglos por la paz y la estabilidad produjo una gran variedad de fórmulas muy diferentes y, a veces, mutuamen-

4. *Chunqiu Zuo zhuan zhu* 春秋左傳注, anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1981), Xiang 26, pág. 1112.

te excluyentes, aparecieron ciertos planteamientos comunes entre pensadores contemporáneos. De entre ellos, destacaré tres ideas comunes. Primero, los pensadores rivales concluyeron de forma unánime que sólo la unificación política de «Todo-bajo-el-cielo» (*tianxia* 天下) aseguraría el final de los devastadores conflictos militares y traería una paz duradera⁵. Segundo, enfatizaban la idea de que la unificación sólo podía tener lugar bajo el mandato de un gobernante único que, idealmente, debía ser un Verdadero Monarca (*wang zhe* 王者)⁶ moral e intelectualmente impecable. Tercero, compartían la idea de que en cada estado individual se debía examinar su proceso de desintegración y restaurar la autoridad central lo que, de nuevo, requería la concentración del poder en las manos de un único gobernante. Estas tres premisas se convirtieron en el marco de referencia para los debates sobre el poder del gobernante que se prolongaron durante la mayor parte de la era de los Reinos Combatientes.

LAS VÍAS DEL MONARQUISMO

Los pensadores de los Reinos Combatientes propusieron formas diferentes de reforzar la posición del gobernante, y a continuación señalaré los parámetros básicos de sus argumentos. El intento más temprano de fortalecer el poder del gobernante está relacionado con Confucio (孔子, 551-479) y sus seguidores, cuya opción fue volver a enfatizar la superioridad ritual del gobernante. Antes, durante Zhou Occidental, y hasta principios del periodo de las Primaveras y los Otoños, había habido, efectivamente, una confluencia significativa

5. Sobre la formación de esta idea, ver Yuri Pines, «‘The One that Pervades All’ in Ancient Chinese Political Thought: Origins of ‘the Great Unity’ Paradigm», *T’oung Pao* 86, 4-5 (2000), págs. 280-324.

6. La noción de Verdadero Monarca, la persona que debía llevar a la unificación de Todo-bajo-el-cielo, apareció a mediados del periodo de los Reinos Combatientes y se extendió rápidamente por todos los textos políticos. La aparición de este término puede indicar el deseo de los pensadores para distinguir el Verdadero Monarca de los autoproclamados *wang* («reyes») de este periodo. Aunque los diferentes pensadores disentían sobre la personalidad deseable del monarca y su forma de gobierno, casi todos ellos se adhirieron a la idea de que una persona de tipo Salvador traería unidad y paz.

entre jerarquía ritual y social, hasta el punto de que el elaborado sistema ritual le asignaba a cada cual unos derechos y unas obligaciones claramente definidos según su rango y orden de nacimiento. Confucio y sus seguidores aspiraron a volver a adaptar este orden jerárquico tradicional a las nuevas realidades sociales, buscando en el pasado las huellas de la estabilidad social en el presente. En su opinión, para mantener el orden social era necesario el adecuado funcionamiento de la pirámide ritual, y su funcionamiento sería imposible sin restaurar la superioridad de la cúspide ritual, el gobernante supremo. Confucio proclamó:

Quando la Vía prevalece bajo el Cielo, ritos, música y expediciones punitivas emanan del Hijo del Cielo; cuando no hay Vía bajo el Cielo, los ritos, la música y las expediciones punitivas emanan de los señores regionales. Si emanan de éstos, pocos [estados] no se perderán en diez generaciones; si emanan de los nobles (*dafu* 大夫), pocos no se perderán en cinco generaciones; cuando los siervos son quienes poseen [el poder para dictar] órdenes, pocos serán los que no se pierdan en tres generaciones.⁷

Esta sucinta afirmación además de reflejar la crítica de Confucio sobre el estado real de los asuntos de estado en su tierra natal, Lu 魯, proporciona el anteproyecto de un funcionamiento adecuado del orden político en general. Los derechos ritual y político son inseparables; la jerarquía política debía ser idéntica a la ritual, y el poder último debía residir en una sola persona, el Hijo del Cielo. Esta idea refleja tanto la naciente búsqueda de la reunificación del territorio bajo el Cielo, como el deseo de preservar un lugar único de autoridad, contrariamente a las tendencias políticas prevalentes en la época de Confucio. Los seguidores de Confucio elaboraron aún más estas ideas. Textos tan centrados en el ritual como el *Gongyang zhuan* 公羊傳, el capítulo «Qu li» 曲禮 («Ritos menores») del *Liji* 禮記 y el manuscrito recientemente desenterrado «Tianzi jian zhou» 天子建州 de la colección del Museo de Shanghai, muestran todos su apoyo a un sistema sociopolítico jerárquico centrado en el soberano. Cada uno de ellos enfatiza la supremacía ritual y política del Hijo del Cielo sobre los señores re-

7. *Lunyu yizhu* 論語譯注, anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), «Jishi» 季氏 16.2, pág. 174.

gionales, y la de los nobles y los grandes en sus estados. Producidos durante la edad de fragmentación política, estos textos contribuyeron al fortalecimiento de las tendencias en pro de la unificación y también a la promoción del poder monárquico⁸.

Otra corriente importante a favor de la monarquía también está asociada con los seguidores de Confucio; especialmente, la idea de que el gobernante debe servir como referente moral. La noción de la superioridad moral del gobernante profundamente arraigada en la tradición temprana de la dinastía Zhou, había ido perdiendo su atractivo en el proceso de declive del poder del soberano en el periodo de las Primaveras y los Otoños. Los pensadores de los Reinos Combatientes revigorizaron esta idea. Por ejemplo, Mencio (孟子, 379-304), el principal seguidor de Confucio, proclamó:

Dijo Mencio: «No basta criticar a otros, no basta culpar al gobierno. Sólo un Gran Hombre puede corregir los errores del corazón del gobernante. Cuando el gobernante es benevolente, todo el mundo es benevolente; cuando el gobernante es recto, todo el mundo lo es; cuando el gobernante es correcto, todo el mundo es correcto. Basta corregir al gobernante y el estado se estabilizará.»⁹

Mencio fue un crítico implacable de los gobernantes de su tiempo, a quienes en ocasiones llegó, incluso, a acusar de «criminales», «devoradores de carne humana» y de «proclives a matar seres humanos»¹⁰. Y sin embargo no rechazó el *principio* del gobierno monárquico: una situa-

8. Sobre la ideología del *Gongyang zhuan*, ver, e.g., Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China* (SUNY Press, Albany, 1999), págs. 139-144; sobre la naturaleza de este texto, ver Joachim Gentz, *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanoniesierung der Frühlings und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Opera Sinologica 12), 2001. Sobre las ideas de los capítulos del *Liji*, ver *Liji jijie* 禮記集解, compilado por Sun Xidan 孫希旦 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1995), «Qu li xia» V-VI.2, págs. 105-157; «Tan Gong shang» 檀弓上 IX.3, págs. 235-237. Sobre el texto «Tianzi jian zhou», anotado por Cao Jinyan 曹錦炎, ver *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu* 上海博物館藏戰國楚竹書 Vol. 6 (Guji chubanshe, Shanghai, 2007), págs. 307-338.

9. *Mengzi yizhu* 孟子譯注 anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), «Li Lou shang» 離婁上 7.20, pág. 180.

10. Ver, respectivamente, *Mengzi*, «Gaozi xia» 告子下 12.7, pág. 287; «Li Lou shang» 離婁上, 7.14, pág. 175; «Liang Hui Wang shang» 梁惠王上 1.6, págs. 12-13.

ción apropiada era aquélla en la que un gobernante moral ocupaba el trono y ejercía su benéfica influencia sobre los gobernados; sólo bajo tal sistema se podría alcanzar la mejora moral de la sociedad. Otros pensadores adoptaron esta idea y la interpretaron de una forma más radical. Mozi (墨子, 460-390), predecesor de Mencio y oponente de los discípulos de Confucio, utilizó la noción del gobernante en tanto que referente moral como fundamento de su modelo político radicalmente nuevo. Para concebir su novedad, Mozi elaboró el relato de un pasado imaginario, en el que los seres humanos se habían eliminado entre ellos con «agua, fuego y drogas venenosas», llegando a una situación similar a la de «aves y bestias». Dado que esta confusión derivaba, en primer lugar, de la discordia ideológica, sería razonable esperar que la selección del hombre «más digno y más capaz» del mundo como Hijo del Cielo, eliminaría la discordia. Así, el Hijo del Cielo comenzaría su gobierno con la siguiente proclamación:

El Hijo del Cielo proclama ante los cien clanes de Todo-Bajo-el-Cielo: «Siempre que oigáis de bien o de mal, debéis informar a vuestros superiores. Debéis aprobar unánimemente aquello que aprueben vuestros superiores, y desaprobar unánimemente lo que ellos desaprobén. Cuando se equivoquen los superiores, debéis advertirles, y cuando los inferiores sean buenos, debéis recomendarlos. Aquél que cumple con los superiores y no se alía con los inferiores será recompensado por los superiores y elogiado por los inferiores [...] Aquel que se alíe con los inferiores y sea incapaz de cumplir con superiores, será castigado por éstos y destruido por los cien clanes».¹¹

Mozi planteaba un curioso punto de vista sobre un estado quasi-totalitario en el que la absoluta identificación con los superiores (y, en último extremo, con el Hijo del Cielo), servía como la vía única hacia la armonía y el orden sociales. Aunque este punto de vista terminó por ser rechazado, es muy significativo, porque refleja la incondicional creencia de Mozi en el gobernante como vehículo moral para corregir a los seres humanos. Esta interpretación de la tarea del gobernante refuerza aún más la centralidad del gobernante en el orden sociopolítico.

11. *Mozi jiaozhu* 墨子校注, compilado y anotado by Wu Yujiang 吴毓江 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1994), «Shang tong shang» 尚同上 III.11, pág. 110.

Aparte de las estipulaciones rituales y morales sobre el poder del soberano, otro pensador propuso argumentos diferentes en favor del establecimiento de una monarquía unificada con un líder todopoderoso a su cabeza. Los pensadores influidos o asociados con el *Laozi* (老子, compuesto en el siglo IV a.C.) añadieron estipulaciones metafísicas a la norma monárquica. La filosofía del *Laozi* se basa en la suposición del *Dao* (道, la Vía) virgen y espontáneo, cuyos principios de funcionamiento son aplicables en todos los niveles de existencia desde el cosmos, hacia abajo, a la sociedad y los individuos. Una persona que comprende los principios de la Vía y los aplica en su vida diaria es un Sabio (*sheng ren* 聖人). Idealmente, el Sabio debería ser el monarca (aunque en el *Laozi* no es necesariamente así). El *Laozi* proclama:

En la antigüedad, hubo quienes alcanzaron el Uno: el Cielo alcanzó el Uno para hacerse puro; la Tierra alcanzó el Uno para aquietarse; las deidades alcanzaron el Uno para hacerse numinosas; los valles alcanzaron el Uno para llenarse, [miríadas de criaturas alcanzaron el Uno para vivir], señores y reyes alcanzaron el uno para convertirse en los correctores de Todo-bajo-el-Cielo¹².

Este párrafo atribuye a una antigüedad no especificada un benéfico estado de cosas, pero resulta evidente que se refiere a una situación normativa más que a una excepcional. El Cielo *debe ser* puro; la Tierra *debe ser* tranquila, y las deidades *deben ser* numinosas. De la misma manera, los gobernantes deben ser los correctores de Todo-bajo-el-Cielo, hasta el punto de que cuando alcanzan el Uno, i.e., la Vía, se convierten en parte inseparable del orden cósmico, haciéndolos capaces no sólo de que la «miríada de cosas se sometan por su propia voluntad», sino de que incluso el Cielo y la Tierra «envíen dulce rocío»¹³. La crucial posición del monarca en el orden cósmico queda subrayada en la que puede ser la afirmación política más importante de *Laozi*:

Así la Vía es grande; el Cielo es grande; la Tierra es grande; el Monarca también es grande. Dentro del territorio hay cuatro cosas que son grandes, y el Monarca es una de ellas¹⁴.

12. *Boshu Laozi jiaozhu* 帛書老子校注, compilado y anotado por Gao Ming 高明 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1996) 39, págs. 8-9.

13. *Laozi* 32, pág. 398.

14. *Laozi* 25, pág. 351.

La engrandecida posición del Monarca en el orden del mundo de *Laozi* es similar al legado de los periodos Shang y Zhou temprano; pero a diferencia de los antiguos sistemas religiosos, en el *Laozi* el gobernante no es sagrado por un decreto del Cielo, ni por ser representante de la deidad suprema en la tierra. Más bien es en sí mismo una fuerza cósmica, un homólogo de la Vía, del Cielo y de la Tierra, una parte esencial del universo. La monarquía se convierte, de esta manera, en algo dispuesto metafísicamente y logra aún mayor legitimidad¹⁵.

Otros pensadores de los Reinos Combatientes estuvieron menos interesados en fundamentos rituales, morales o metafísicos de la monarquía, que en su efecto práctico positivo. Algunos de ellos, como Shang Yang (商鞅, muerto en 338) creó lo que parece un modelo de formación de estado en evolución, y explica que el establecimiento del estado centrado en el soberano era la única forma de que los seres humanos se librasen de las incesantes luchas de la sociedad primitiva¹⁶. El contemporáneo de Shang Yang, Shen Dao (慎到, finales s. IV), desarrolló teóricamente este punto:

En la antigüedad, se estableció el Hijo del Cielo y se le tuvo en gran estima no para beneficiar a una única persona. Se dice: Cuando Todo-bajo-el-Cielo carece de esa única [persona] estimada, no hay forma de cumplir con los principios [del gobierno ordenado, *li* 理]; cumplir con dichos principios se hace por el bien de Todo-bajo-el-Cielo. Por ello, se establece el Hijo del Cielo por el bien de Todo-bajo-el-Cielo; no es que Todo-bajo-el-Cielo se establezca por el bien del Hijo del Cielo [...] Incluso si la ley es mala, es mejor que la ausencia de leyes; de ese modo se unen los corazones del pueblo¹⁷.

15. El giro de *Laozi* hacia un gobernante como contraparte terrenal de la Vía dio nacimiento a una gran variedad de textos que promulgaron las dimensiones cósmicas del Monarca. Para más detalles, ver Pines, *Envisioning Eternal Empire*, cap. 2.

16. Sobre el modelo evolutivo de desarrollo social de Shang Yang que comienza con una sociedad promiscua y termina con el establecimiento de un estado unificado y bien organizado, ver *Shang jun shu zhuizhi* 商君書錐指, anotado por Jiang Lihong 蔣禮鴻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1996), «Kai sai». II.7, págs. 51-52.

17. P. M. Thompson, *The Shen-tzu Fragments* (Oxford University Press, Oxford, 1979), «Wei de» 威德, págs. 240-242.

Shen Dao plantea su *credo* político con una claridad poco frecuente. Un gobernante es crucial para el apropiado funcionamiento del sistema sociopolítico; él es el fundamento verdadero del orden apropiado; no es un beneficiario, sino un servidor de los seres humanos. Su personalidad es de mínima, si no de ninguna, importancia; como afirma claramente Shen Dao, las malas leyes son mejor que una situación sin leyes, y podemos deducir que un mal gobernante es mejor que la anarquía. Los anónimos seguidores de Shen Dao que escribieron el capítulo «Shi jun» (恃君, «Confiar en el Gobernante») del *Lüshi chunqiu* (呂氏春秋, compuesto en 240) proporcionan más justificaciones históricas a esta posición:

En la alta antigüedad no había gobernante. El pueblo vivía hacinado, durmiendo como un rebaño; conocían a sus madres pero no a sus padres, no había distinciones entre parientes, entre hermanos mayor o menor, entre esposo y esposa, varón y hembra; no existía la vía de los superiores y los inferiores, de viejos y jóvenes; no existían ritos de llegada, partida, o saludos mutuos; carecían de los beneficios del vestido, los tocados, el calzado, las casas y los palacios; no existían las comodidades de los utensilios, instrumentos, barcos, carros, muros externos o internos, ni fortificaciones defensivas. Este es el problema de la falta de un gobernante¹⁸.

Este pasaje, compuesto en vísperas de la unificación imperial, resumía los puntos de vista de muchos de los antiguos pensadores, como Mozi y Shang Yang, que consideraban la sociedad primitiva como la perdición. Una humanidad sin gobernante resultaba, pues, tenebrosa: la carencia de un gobernante significaba carencia de la tecnología apropiada y de instituciones sociales, degradaba a los seres humanos a la condición de animales incapaces de hacer frente a la naturaleza. La necesidad de un monarca era, por ello, la lección más importante que se podía deducir de la historia:

Desde las generaciones de antaño, se han extinguido muchos estados en Todo-bajo-el-Cielo, pero la Vía del gobernante no ha declinado: y es así porque beneficia a Todo-bajo-el-Cielo. Por ello, todos los que rechazan un gobernante son abrogados; los que implantan la Vía del

18. *Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, compilado y anotado por Chen Qiyu 陳奇猷 (Xuelin, Shanghai, 1990), «Shi jun» 20.1, pág. 1321.

gobernante se establecen. ¿Cuál es la Vía del gobernante? Beneficiar [a los demás] y no beneficiarse [a sí mismo]¹⁹.

La última frase de este párrafo introduce la noción de moralidad como algo inmanente a la Vía del Gobernante; con ello, los autores intentan moderar su severo autoritarismo. Esta adición es importante (y distingue sustancialmente a los autores del «Shi jun» de Shen Dao); pero el *quid* del argumento reside en otra parte. La preservación de la sociedad centrada en un gobernante a través de las vicisitudes de la historia sirve como prueba adicional sobre el benéfico impacto de la Vía del gobernante en el colectivo humano. Él es, por el mero poder de su posición, un salvador de la humanidad. El orden social sin uno es, sencillamente, imposible. En vísperas de la unificación imperial, los autores anónimos del *Lüshi chungiu* le proporcionaron al futuro Emperador la mejor justificación posible para el gobierno monárquico.

El último de los argumentos promonárquicos que vamos a revisar aquí se refiere a la importancia del gobernante en la administración efectiva. El *Lüshi chungiu* presenta sucintamente este argumento:

El Verdadero Monarca mantiene la unidad y se convierte en el corrector de la mirada de cosas. El ejército necesita un general: así está unido. El estado necesita al gobernante: así está unido. Todo-bajo-el-Cielo necesita al Hijo del Cielo: de ese modo se unifica. El Hijo del Cielo mantiene la unidad, así [el territorio] está unificado. Unidad significa un gobierno ordenado, la duplicidad significa el caos²⁰.

Esta afirmación comienza con lo que parece una referencia al párrafo de *Laozi* citado antes, pero interpreta sus palabras de una forma puramente administrativa. La unidad del *Dao* debe emparejarse lógicamente con la unidad administrativa de la toma de decisiones puesto que cualquier dispersión de autoridad significa inevitablemente luchas y confusión. Del mismo modo que el ejército no puede actuar sin una cadena de mando claramente definida con un comandante supremo en su cumbre, el estado también requiere un liderazgo unificado similar como única forma posible de sobrevivir en la violenta competencia con sus vecinos. Es más, dado que la uni-

19. *Lüshi chungiu*, «Shi jun» 20.1, págs. 1321–1322.

20. *Lüshi chungiu* «Zhi yi» 執一 17.8, pág. 1132.

ficación política es la única solución razonable a la guerra que estaba teniendo lugar, dicha unificación lógicamente debería culminar en la unificación del poder en manos de una sola persona. Cualquier alternativa a este monarquismo estricto tendría efectos devastadores sobre todo el territorio.

La importancia de la centralización del poder ejecutivo supremo en manos del gobernante se convirtió en uno de los legados más importantes de los Reinos Combatientes. Pensadores como Shang Yang y genios administrativos, como Shen Buhai (申不害, m. 337) hicieron hincapié una y otra vez en que el gobernante nunca debería dispersar su autoridad²¹. Del mismo modo, tampoco debería haber limitaciones institucionales (diferentes de las morales) sobre el poder del gobernante. Es de destacar que ni siquiera pensadores menos centrados en el gobernante, como Mencio, desafiaron este planteamiento, y mantuvieron que el gobernante poseía la prerrogativa suprema para promover, deponer o ejecutar a sus súbditos²². Y aunque Mencio y la mayoría de los demás pensadores urgieron a los gobernantes a consultar a sus subordinados y a hacer caso de sus protestas, nunca propusieron ninguna reforma institucional para forzar estas consultas. Y así, a lo largo de toda la historia china, jamás se impuso limitación institucional alguna al poder del monarca.

Este apoyo unánime a la autoridad ilimitada del gobernante durante el periodo de los Reinos Combatientes resulta, en cierta medida, sorprendente. Después de todo, los pensadores de esa época eran personas inteligentes y con confianza en sí mismos, que ni dejaban de criticar a los gobernantes ineptos, ni ignoraban el probable daño de una conducta caprichosa del gobernante en el funcionamiento del aparato del estado. Muchos de ellos se consideraban a sí mismos lo suficientemente capaces como para controlar los asuntos del estado y no dudaban en justificar —e incluso elogiar y estimular— la oposición al soberano reinante. Vivían en un mundo bastante libre, entonces, de ortodoxias promovidas por el estado, y solían proponer soluciones novedosas a los problemas sociopolíticos. ¿Por qué, pues, ninguno propuso una

21. Ver *Shang jun shu*, «Xiu quan» 修權 III.14: 82; Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* (University of Chicago Press, Chicago and London, 1974), 19:380.

22. Ver *Mengzi*, «Liang Hui Wang xia» 梁惠王下 2.7, pág. 41.

especie de «monarquía constitucional» con un «consejo de dignos» que aprobara o desaprobara de forma rutinaria las propuestas políticas del gobernante? ¿Por qué ninguno se atrevió a institucionalizar su sentido de superioridad moral sobre los gobernantes traduciéndolo en normas administrativas apropiadas, imponiendo límites institucionales sobre el monarca? ¿Fue el resultado de la cobardía o insensatez de los pensadores, o sencillamente las voces disidentes fueron silenciadas por los partidarios del poder indivisible del gobernante?

Creo que la respuesta a estas preguntas reside en otra parte. Los pensadores de los Reinos Combatientes no fueron ni cobardes ni incapaces de innovaciones radicales. Más bien adoptaron la idea del soberano omnipotente, a pesar de sus evidentes inconvenientes, como el mal menor posible. Siguiendo el símil del *Lüshi chunqiu*, podríamos decir que, como en el ejército, un comandante inepto es mejor que una quiebra total de la cadena de mando, así, a los ojos de los pensadores de los Reinos Combatientes, un gobernante inepto era mejor que la ausencia de un *locus* único de autoridad. Sin un árbitro supremo y universalmente reconocido, el estado corría el riesgo de caer en luchas de poder interminables y devastadoras, como había probado la historia china repetidamente. El resultado final era que apoyar el principio monárquico del gobernante aparecía ante los intelectuales preimperiales como una opción razonable, y preferían la estabilidad y el orden sociales sobre el beneficio individual como consejeros suyos. Esta opción, que fue tomada voluntariamente en una época de libertad intelectual considerable, explica, quizá, el poder enormemente convincente del modelo monárquico en la historia posterior.

EL PROBLEMA: UN MONARCA MEDIOCRE

Como hemos visto antes, todos los pensadores políticos importantes de los Reinos Combatientes (con la posible excepción de Zhuangzi [莊子, m 286])²³ estuvieron de acuerdo en que una

23. Para un buen resumen sobre los puntos de vista antimonárquicos de Zhuangzi, ver Yu Youqian 虞友謙, «Fandui junzhu zhuanzhi de sixiang xianqu – Zhuangzi wu jun lun sixiang chu tan» 反對君主專制的思想先驅—《莊子》無君論思想初探, *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報 (社會科學版) (1982), págs. 82-88.

monarquía absoluta era la única solución para la crisis política de su tiempo. Esto no significa, sin embargo, que ignorasen la posibilidad de un monarca malo o inepto que provocara un daño considerable al estado y a sus súbditos; ni quisieron ceder su prestigio y poder intelectuales para convertirse en meros instrumentos obedientes de cualquier gobernante. Una de las cuestiones más sensibles del pensamiento político de los Reinos Combatientes fue el combinar la necesidad de una monarquía unificada con los límites al perjuicio potencial que podía provocar la ineptitud del gobernante; y cómo preservar al mismo tiempo el interés de los intelectuales para seguir siendo actores políticos activos.

Idealmente, muchos pensadores confiaban en que el futuro gobernante pudiera no ser un ocupante del trono mediocre, sino que se pareciera algo a un Verdadero Monarca (*wang zhe* 王者); muchos de los debates promonárquicos partían de esta asunción, implícita o explícitamente. Pero ¿cómo asegurar que el gobernante lo fuera? Esta cuestión permaneció sin respuesta durante mucho tiempo. Después de todo, bajo el principio dinástico inviolable del gobierno era imposible evitar que un gobernante inepto, vicioso o, sencillamente, infantil o senil, ascendiera al trono. Incluso los gobernantes ejemplares del pasado habían tenido hijos malvados —como reconocían fácilmente los pensadores del periodo de los Reinos Combatientes—²⁴. Era ingenuo esperar que, de pronto, la media de los herederos fueran el Verdadero Gobernante, moral e intelectualmente impecable.

Algunos pensadores confiaron en que las cualidades de los gobernantes pudieran mejorar ya fuera a través de la educación, ya a través de la persuasión moral. Estas esperanzas, ejemplificadas por la aseveración de Mencio citada arriba «Basta con corregir al gobernante para que el estado se estabilice», eran, sin embargo, poco realistas. La mayor parte de los pensadores conocían bien los límites de la educación: algunas personas eran, sencillamente, inmutablemente malas

24. Según una leyenda conocida durante el periodo de los Reinos Combatientes, dos gobernantes modelo del pasado, Yao 堯 y Shun 舜, tuvieron hijos especialmente ineptos, lo que provocó que sus «dinastías» cesaran. Para más detalles, ver Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China* (Chinese Materials Center, San Francisco, 1981).

y no podían mejorar. Incluso Mencio expresó en algunas ocasiones su desesperación sobre este tema²⁵.

En el siglo IV apareció una idea alternativa y mucho más radical. Algunos pensadores comenzaron a sostener la posibilidad de modificar las normas de sucesión y en abolir, de hecho, el principio dinástico del gobierno. Algunos manuscritos desenterrados recientemente, como el *Tang Yu zhi Dao* 唐虞之道, descubierto en el yacimiento arqueológico de Guodian 郭店, y dos textos publicados por el Museo de Shanghai (*Zi Gao* 子羔 y *Rong Cheng Shi* 容成氏) apoyan la noción de la abdicación del rey en favor de un ministro digno como la mejor forma de asegurar una línea continuada de buenos monarcas²⁶. El primero de estos textos llega incluso a sugerir que los monarcas deberían ser nombrados a la edad de cincuenta años, ¡y retirarse a la de 70!²⁷ Esta interesante desvinculación de la norma de sucesión establecida, sin embargo no tuvo éxito en la práctica. En el año 314, el rey Kuai de Yan (燕王噲, r. 320-314) intentó emular al sabio monarca legendario Yao 堯 cediendo el trono a su ministro Zi Zhi 子之. El resultado de esta decisión fue desastroso. El estado de Yan se descompuso en un conflicto entre Zi Zhi y el «legítimo» heredero, Ping 平, y fue ocupado brevemente por los ejércitos de los vecinos Qi 齊 y Zhongshan 中山. A partir de entonces, la idea de la abdicación del gobernante en favor de un buen ministro perdió su atractivo y dejó de ser una opción viable para los hacendados de la política.

25. Ver, e.g., *Guoyu jijie* 國語集解, compilado por Xu Yuangao 徐元誥 (Zhonghua Shuju, Beijing, 2002), «Chu yu shang» 楚語上 17.1, págs. 483-487; cf. *Xunzi jijie* 荀子集解, compilado por Wang Xianqian 王先謙 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), «Zheng lun» XII.18, págs. 336-338; *Mengzi*, «Liang Hui Wang shang» 梁惠王上 1.6, págs. 12-13.

26. Sobre estos textos, ver Pines, «Disputers of Abdication: *Zhanguo* Egalitarianism and the Sovereign's Power», *T'oung Pao* 91.4-5 (2005), págs. 243-300; idem, «Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts», *Oriens Extremus* 45 (2005-2006), págs. 159-178.

27. «En la antigüedad, a los sabios se les imponía el bonete viril a la edad de veinte; a los treinta se casaban; a los cincuenta, gobernaban ordenadamente Todo-bajo-el-Cielo; y a los setenta, dejaban el gobierno. Puesto que sus cuatro extremidades estaban exhaustas, la agudeza de sus oídos y la claridad de su vista se habían debilitado, abdicaban del mundo, se lo entregaban a alguien digno, y se retiraban para cuidarse.» *Tang Yu zhi Dao* en *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, publicado por Jingmenshi Bowuguan 荆門市博物館 (Wenwu, Beijing, 1998), págs. 157-158, varillas 25-27.

Otra alternativa que fue tomando forma gradualmente era mucho más sutil. A pesar de asignarle ostensiblemente al monarca un poder ilimitado, los pensadores comenzaron a aconsejarle que le convenía contenerse en la implicación activa en la toma de decisiones políticas. Para analizar esta estrategia sutil, me centraré en dos grandes pensadores del periodo tardío de los Reinos Combatientes: Xunzi (荀子 310-230) y Han Feizi (韓非子, m. 233). Los escritos de ambos se pueden considerar la culminación del pensamiento político preimperial; cada uno de ellos contribuyó decisivamente a la conformación de la cultura política imperial. Además, ambos pensadores comparten muchas premisas comunes, e incluso tuvieron contactos personales (se dice que Han Feizi estudió con Xunzi), no obstante difieren radicalmente en muchas cuestiones cruciales, especialmente en el papel de la moral personal frente a los planteamientos institucionales para mantener el orden político adecuado. Sus similitudes y diferencias convierten a ambos pensadores en la pareja ideal para un análisis comparativo, puesto que juntos representan una parte significativa del espectro intelectual de finales de los Reinos Combatientes.

XUNZI

Entre los autoproclamados seguidores de Confucio, Xunzi es visto, justificadamente, como el pensador más «centrado en el gobernante». Sus escritos podrían servir como una *summa* excelente de los puntos de vista promonárquicos de sus predecesores, tratados arriba. Sus planteamientos sobre el gobierno están inextricablemente unidos a una visión social más amplia. Xunzi cree que si los seres humanos no son convenientemente controlados, destruirán la sociedad por su natural inclinación a competir por unos recursos escasos. Para evitar una inestabilidad inevitable, los antiguos sabios crearon la figura del gobernante y el estado²⁸. Xunzi explica:

En su vida, el pueblo no puede sino crear grupos; cuando se crean grupos y no se establecen divisiones/distinciones (*fen* 分), hay enfrentamientos; enfrentamientos, y después caos; caos, y después separación; separación, y después debilidad; cuando [el pueblo] es débil, no

28. Xunzi, «Xing e» 性惡 XVII.23, pág. 440.

puede superar las cosas; y de ahí, que no pueda conseguir palacios o casas en los que vivir. Esto nos dice que no se pueden abandonar ni un instante ni el ritual ni el decoro [...]. Aquél que es capaz de emplear a sus súbditos se llama gobernante. El gobernante (君, *kun) es aquél que es bueno [haciendo que el pueblo] se reúna en gran número como grupo (群, *ghun). Cuando la forma en que se crea el grupo es correcta, entonces la miríada de cosas alcanza lo que es apropiado [para ellas], los seis tipos de animales alcanzan la longevidad y todas las criaturas vivas alcanzan [la esperanza de vida] predestinada²⁹.

Este párrafo presenta de forma sucinta el principal concepto en Xunzi sobre la importancia crucial del gobernante. Es la presencia del gobernante la que hace que funcione la pirámide social; de ese modo, asegura el funcionamiento apropiado de todo el orden social y permite que los grupos humanos sean viables. Y es significativo que esta función la realiza el gobernante *ex officio*, no está vinculada a sus cualidades morales. La contribución del gobernante al orden social es doble. Primero, él puede «emplear a sus súbditos», lo que significa, entre otras cosas, que los limita y evita que su avaricia destruya el tejido social. Segundo, él está en la cima de la pirámide sociopolítica y manifiesta con su sola existencia la importancia de las gradaciones sociales. Este papel, a su vez, explica la profunda preocupación de Xunzi por preservar las prerrogativas rituales del soberano y mantener sus privilegios suntuarios distintivos. La vestimenta, alimentación, residencia e, incluso, las apelaciones específicas del gobernante; todo pone de manifiesto su incomparable exaltación³⁰. Quizá la manifestación más radical de esta exaltación es la justificación de Xunzi para pedir que el duelo del gobernante dure tres años completos, un periodo apropiado para un padre:

¿Por qué el duelo del gobernante debe durar tres años? Digo: el gobernante es el señor de un gobierno ordenado; el origen de los modelos de una cultura refinada, la cumbre de sentimientos y apariencia [decorosos]; así cuando el pueblo, entre unos y otros, lo convierten

29. Xunzi, «Wang zhi» 王制 V.9, pág. 165.

30. Ver los ejemplos detallados en Pines (You Rui 尤銳), «Wu suo bu neng er wu suo wei: Xunzi duiyu wangquanzhuyi de tiaozheng» 無所不能而無所為：荀子對於王權主義的調整 (artículo no publicado).

en el más eminente, ¿qué tiene esto de inaceptable? Los *Poemas* (詩經) dicen: «Feliz es el príncipe, [él es] padre y madre del pueblo». Ese príncipe merece, sin duda, la definición de «padre y madre». El padre puede dar vida [a los hijos], pero no alimentarlos; la madre puede alimentarlos, pero no puede educarlos; el gobernante no sólo puede alimentarlos, sino también educarlos: a fin de cuentas ¿tres años [de duelo] no son acaso poco?»³¹

Este párrafo eleva al gobernante a una posición de igualdad, e incluso llega a asumir, sutilmente, su superioridad en comparación con los padres, una novedad significativa frente a la «principal tradición confuciana» más orientada hacia la familia³². La exaltación ritual del gobernante es el precio debido a su contribución social y a su capacidad para asegurar los medios de vida y la educación del pueblo. En Xunzi el segundo de los temas principales referidos al soberano es su contribución política. El gobernante es el garante del orden político apropiado en su estado, y este orden sólo se puede alcanzar en la medida en que se mantiene el principio monárquico:

Un gobernante es la eminencia del estado; un padre es la eminencia de la casa: cuando sólo hay una persona eminente, existe un gobierno ordenado; cuando hay dos, se produce la calamidad. Desde la antigüedad hasta hoy, nunca se ha visto que cuando se enfrentan dos personas eminentes por el poder puedan sobrevivir mucho tiempo³³.

Cualquier gobernante puede lograr la tarea de asegurar un gobierno ordenado, así como la de mantener la jerarquía social; pero el objetivo más importante, la unificación de Todo-bajo-el-Cielo, sólo

31. Xunzi, «Li lun» 禮論 XIII.19, pág. 374.

32. Tanto *Lunyu* como *Mengzi* estipulan la prioridad de los lazos familiares sobre las obligaciones políticas (ver *Lunyu*, «Zi Lu» 子路 13.18: 139; *Mengzi*, «Jin xin shang» 盡心上 13.35, pág. 317). Puntos de vista similares aparecen de forma aún más radical en algunos de los documentos de Guodian, como *Liu de* 六德, que afirma la prioridad de las obligaciones de duelo (y, *mutatis mutandis*, sociales) al padre sobre las del gobernante. (Ver *Guodian*, «Liu de», pág. 188, varillas 26-29). Sobre los puntos de vista clasicistas más próximos a los de Xunzi, ver *Liji*, «Zengzi wen» 曾子問 XIX.7, págs. 532-533; ver también Miranda Brown en *The Politics of Mourning in Early China* (SUNY Press, Albany, 2007), págs. 30-32.

33. Xunzi, «Zhi shi» 致士 IX.14, pág. 263.

la puede lograr el Verdadero Monarca: un gobernante sabio cuyas cualidades trata *Xunzi* con el mayor detalle³⁴. Así, una parte importante del planteamiento de *Xunzi* sobre el poder monárquico no se dirige a los gobernantes actuales, sino al futuro Sabio, aquél que será el unificador de Todo-bajo-el-Cielo. Este sabio monarca se merece una autoridad mucho mayor que la del gobernante medio: no sólo debe poseer el liderazgo político, sino también el liderazgo moral e intelectual absoluto:

El Hijo del Cielo es el más respetable en términos de poder y posición, no tiene rivales bajo el Cielo [...]. Su moral es pura, su conocimiento y bondad son extremadamente resplandecientes. Se sitúa cara al sur y le obedece Todo-bajo-el-Cielo. Entre toda la gente, no hay quien no una sus manos con corrección y lo siga, y de ese modo se transforme sumiso. No hay sabios solitarios bajo el Cielo, no se ignora la bondad de nadie; quien se une a él es bueno; quien de él difiere, malo³⁵.

El Verdadero Monarca es un ejemplo moral y un maestro para sus súbditos, es el modelo de corrección moral: por ello, «el que se une a él es bueno, quien de él difiere es malo». Esta radical afirmación recuerda inmediatamente los puntos de vista de Mozi explicados arriba. Efectivamente, significa la cesación de la autonomía intelectual de la elite educada, y convierte a los intelectuales en el eco obediente del Verdadero Monarca. Que *Xunzi*, quien continuamente abogó por la autonomía moral de los intelectuales, estuviera a punto de ceder por el bien del sabio gobernante revela la profundidad de su compromiso con el ideal del Verdadero Monarca omnipotente.

A pesar de los ocasionales panegíricos a los sabios gobernantes más sobresalientes, *Xunzi* siguió siendo muy crítico con los señores contemporáneos. Les advirtió que su opresión, crueldad y tendencia a guerrear a expensas de las vidas del pueblo podría provocar, al final, su derrocamiento.

Por lo tanto, cuando algunos ministros asesinan a sus gobernantes, cuando los inferiores matan a sus superiores, cuando [el pueblo] es débil defendiendo las murallas, olvida sus obligaciones y no está

34. Ver, e.g., *Xunzi*, «Wang zhi» V.9, pág. 171.

35. *Xunzi*, «Zheng lun» 正論 XII.18, pág. 331.

dispuesto a morir al servicio [del gobernante], es tan sólo por una razón; el propio gobernante se lo ha buscado³⁶.

No se puede ignorar la dureza de este párrafo. Se aproxima peligrosamente a la justificación de las actividades rebeldes; pero Xunzi nunca cruza esa línea. Cuando habla de las rebeliones del pasado, como de la de los fundadores de la dinastía Zhou contra los Shang, reconoce a regañadientes que la rebelión estaba justificada; pero también deja claro que esta justificación sólo puede ser válida en una situación verdaderamente excepcional, cuando un tirano extraordinariamente despiadado se enfrenta con un contendiente de moral y sagacidad impecables³⁷. En general, Xunzi desapruueba tanto la justa rebelión como la abdicación en favor de un sabio ministro. Como político realista, Xunzi es consciente de la pesimista posibilidad de que el trono pueda ser ocupado por un monarca inepto.

Pero ¿cómo puede conciliar el pensador su insistencia en el poder absoluto del gobernante con sus bajas expectativas con respecto a la mayoría de los soberanos? Xunzi propone varias soluciones, cada una de las cuales depende de las cualidades del gobernante. Un monarca medio sencillamente debería reconocer que él nunca va a ser capaz de realizar las tareas de gobierno por sí mismo. Por ello Xunzi le recomienda que confíe los asuntos políticos a asistentes dignos. La tarea fundamental del gobernante es buscar esos asistentes: «El soberano iluminado busca con urgencia a la gente apropiada; mientras que el oscurecido, lo que hace es buscar con urgencia su poder [de autoridad]»³⁸. Cuando encuentra dichos asistentes, el gobernante ya no tiene nada de qué preocuparse:

El soberano iluminado se aplica a principios rectores, mientras que el ensombrecido se aplica a los detalles [...]. El gobernante escoge un Primer Ministro (*xiang* 相), ordena una ley, aclara un principio para protegerlo todo, iluminarlo todo y observar que [los asuntos] se cumplan. El Primer Ministro escoge y ordena los jefes de los cien funcionarios, atiende a los principios rectores de los cien asuntos y, de ese modo, embellece las divisiones entre los cien funcionarios de

36. Xunzi, «Fu guo», VI.10, págs. 182-183.

37. Para más detalles, ver Xunzi, «Zheng lun» XII.18, págs. 323-325.

38. Xunzi, «Jun Dao» VIII.12, pág. 230.

la corte, mide sus logros, discute sus recompensas y presenta sus éxitos a final de año ante el gobernante. Cuando actúan correctamente, son aprobados; de otra manera, son cesados. Y así, el gobernante se esfuerza por encontrar [los asistentes apropiados] y descansa cuando los emplea³⁹.

Este párrafo resume la recomendación básica de Xunzi al gobernante: ceder su poder a los asistentes y, después, retirarse a una bendita inactividad. La solución se muestra como una salida brillante al cenagal de atribuirle el poder absoluto a un soberano inepto. A diferencia del gobernante supremo, el Primer Ministro —como otros cortesanos— supuestamente debía ser seleccionado por sus cualidades personales; y era de suponer que la corte estuviera compuesta de personas verdaderamente dignas. Debían ser ellos quienes llevaran a cabo las actividades cotidianas en nombre del gobernante. Éste debía continuar gozando de la autoridad suprema, y su tarea sería seleccionar dignos asistentes; pero, en general, su vida debería transcurrir bajo la égida de la «no acción» (*wu wei* 無為). Las explicaciones repetidas de Xunzi sobre la importancia de los buenos asistentes (función que, evidentemente, Xunzi preveía para sí mismo) y sus descripciones sobre las ventajas de la vida «no activa» muestran lo importante de esta solución a sus ojos.

Pero seleccionar asistentes apropiados exige del soberano un grado mínimo de capacidad personal. Y ¿qué pasa si el trono está ocupado por un niño o por un monarca senil? En el primer caso, Xunzi sugiere que el poder se relegue completamente en el regente que, en el momento oportuno, debería retirarse y devolver las riendas del poder al soberano apropiado (como había hecho, a principios de la dinastía Zhou, el Duque Zhou, ejemplo de ministro para Xunzi)⁴⁰. Si el gobernante es senil, se le deberían proporcionar las mayores comodidades y se debería mantener su prestigio ritual, al tiempo que,

39. *Xunzi*, «Wang ba» VII.11, págs. 223-224.

40. El Duque de Zhou actuó como regente de su sobrino, el rey Cheng de Zhou en los primeros años de la dinastía Zhou. Se cree que bajo su regencia se instauraron la mayor parte de las instituciones de Zhou y su ideología tomó forma. Xunzi elogia al Duque Zhou por su doble capacidad para realizar las obligaciones del Hijo del Cielo y también por devolverle el poder al rey Cheng cuando éste alcanzó la madurez. Ver *Xunzi*, «Ru Xiao» 儒校 IV.8, págs. 114-117.

de nuevo, sus subordinados serían los responsables de realizar las diferentes tareas políticas en su nombre⁴¹. De hecho, la inactividad y la no interferencia son las recomendaciones reiteradas de Xunzi hacia los gobernantes.

Xunzi se imaginó tres tipos de gobernante supremo: un monarca Sabio, cuyas actividades eran legítimas y bienvenidas; uno medio, cuya tarea debería estar confinada a la selección de asistentes apropiados; y un gobernante infantil o senil, cuya presencia en la cima debía ser tan sólo simbólica. Como hemos visto, en la mayor parte de los casos el poder real debía residir en el nivel ministerial, al que pertenecía Xunzi. El gobernante debería gozar del mejor tratamiento posible, y estar rodeado de los servidores de la mayor dignidad, además de tener una vida lo más placentera posible pero, normalmente *se supone que no debería actuar*. Una afirmación, «El Hijo del Cielo es aquél cuyo poder es el más pesado, y cuyo cuerpo es el más relajado»⁴², podría reflejar perfectamente el punto de vista de Xunzi sobre el modo apropiado de la conducta del monarca. A fin de cuentas, la propuesta de Xunzi llevaría a un monarca puramente simbólico, una persona cuyo impacto en la vida política de cada día fuera mínima y cuya posición sería la de una no-entidad ritual, un sello omnipotente.

HAN FEIZI

La combinación de teórica adoración hacia el monarca y su anulación práctica que aparece en Xunzi encuentra su eco en los escritos de muchos otros pensadores del periodo tardío de los Reinos Combatientes, y Han Feizi puede ser un buen ejemplo de ello. Han Feizi es, ciertamente, el más extremo de los pensadores orientados hacia el gobernante. Heredó y desarrolló aún más la doctrina de Xunzi que defendía que mantener la posición del gobernante era de crucial importancia para preservar el orden social moral, pero la completó con implicaciones prácticas impensables en su antiguo maestro. Este es

41. Ver detalles en *Xunzi*, «Zheng lun» XII.18, págs. 333-336.

42. «Zheng lun» XII.18, pág. 334.

el aspecto en el que Han Feizi realiza su contribución más destacada para el pensamiento político preimperial.

Ningún otro pensador se ha identificado a sí mismo tan de lleno con la salvaguarda de los intereses del gobernante como Han Feizi⁴³. Ni ningún otro pensador se atrevió a expresar las durísimas afirmaciones de Han Feizi en contra del entorno del gobernante, identificando a todos aquellos que se encuentran próximos al monarca como sus potenciales enemigos mortales. Entre esos enemigos, los más duros y amenazadores eran, precisamente, los ministros —esos que admiraba Xunzi—, a quienes Han Feizi compara con un grupo de tigres hambrientos, prestos a devorar al soberano a no ser que éste sea lo suficientemente hábil para intimidarlos y someterlos⁴⁴. Han Feizi explica:

El Tearca Amarillo (Huang Di 黃帝) dijo: «En un día se libran cientos de batallas entre el superior y sus inferiores». Los inferiores disimulan sus [intereses] privados, intentando poner a prueba a su superior; el superior utiliza normas y medidas para controlar a sus inferiores. Y así, las normas y medidas que se establecen, son tesoros del soberano; cuando se forman bandas y conciliábulos, son tesoros del ministro. Si el ministro no asesina a su gobernante, es porque no se han formado ni bandas ni conciliábulos. Por ello, cuando el superior pierde medias pulgadas y pulgadas, los inferiores encuentran yardas y dobles yardas. El gobernante que posee la capital no amplía ciudades secundarias; el ministro que posee la Vía, no estima a sus parientes; el gobernante que posee la Vía, no estima a sus ministros⁴⁵.

Esta es una afirmación sorprendente: el ministro es, por naturaleza, falso y asesino, y si no consigue matar al soberano es sólo un

43. Cuando se analiza el pensamiento de Han Feizi se debería advertir que no todos los capítulos del *Han Feizi* se dirigen al gobernante, y algunos de los capítulos que tratan sobre sus colegas *shi* (e.g., the «Shui nan» 誰難 y) no necesariamente plantean puntos de vista similares a los que caracterizan la mayoría del texto, centrados en el gobernante. Para un mayor desarrollo de este punto, ver, e.g., Paul R. Goldin, «Han Fei's Doctrine of Self-Interest», en Goldin, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2005, págs. 58-65.

44. *Han Feizi jijie* 韓非子集解, compilado por Wang Xianshen 王先慎 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1998), «Yang quan» 揚權 II.8, págs. 49-50.

45. *Han Feizi*, «Yang quan» 揚權, II.8, pág. 51.

signo de preparación insuficiente, pero no de falta de voluntad. La obsesión de Han Feizi con la cuestión del regicidio y la usurpación es bastante extraña dado que en su época raramente se produjeron acontecimientos de este tipo; lo que intentaba, probablemente, era ganarse la confianza del soberano asustándolo. Sus advertencias no se limitan sólo a los ministros: el gobernante debe temer a cualquier persona que esté a su alrededor. Su esposa, su concubina amada, su hijo mayor y heredero, todos ellos esperan su muerte prematura para asegurar su posición. La amenaza viene también de los hermanos y primos del gobernante, de sus tíos y amantes, de enanos y bufones que lo entretienen, de los bailarines de palacio; y, por supuesto, de los intelectuales charlatanes que conspiran con potencias extranjeras para poner en peligro su estado. El gobernante no debería fiarse de nadie; debe recelar de todas las personas; una mínima negligencia puede costarle al gobernante su vida y su poder⁴⁶.

Pero, ¿cómo protegerse? Han Feizi recomienda al gobernante preservar el secreto y los mecanismos legales y administrativos perfectos:

Y así se dice: el gobernante no revela sus deseos, pues si lo hiciera el ministro los cincelaría y embellecería⁴⁷; no pone de manifiesto sus puntos de vista, porque si lo hiciera, el ministro los usaría para plantear sus [opiniones] contrarias [...] La vía del gobernante iluminado es dejar que los eruditos expongan completamente sus reflexiones, entonces, el gobernante se basa en ellas para decidir sobre los temas sin agotar su propio conocimiento; deja que los dignos utilicen su talento, entonces el gobernante confía en éste, les asigna tareas y no agota sus propias habilidades. Cuando se produce un éxito, el gobernante se hace con [fama] de digno; cuando se fracasa, el ministro carga con la responsabilidad: así el gobernante no agota su [buen] nombre. Por ello, aun indigno, es el Señor de los dignos; aun ignorante, es el corrector de los eruditos. El ministro trabaja, mientras que el gobernante se hace con los éxitos: esto es lo que se llama el fundamento de un soberano digno⁴⁸.

46. Ver, e.g. Han Feizi, «Ba jian» 八姦 II.8, págs. 53-55; «Nan si» 難四 XVI.49, págs. 382-383; «San shou» 三守 V.16, págs. 113-114; «Bei nei» 備內 V.17, págs. 115-117.

47. I.e. el ministro adornaría los deseos del gobernante para seducirlo y que éste confiara en él.

48. *Han Feizi*, «Zhu Dao» 主道 I.5, pág. 27.

El gobernante se beneficiará doblemente de preservar el secreto, anulando sus deseos y permitiendo que los ministros actúen en su nombre. Primero, evitará trampas de los ministros intrigantes; segundo, podrá manipularlos y conseguir gloria y fama. La promesa de fama inmerecida la utiliza Han Feizi para atraer al gobernante para que adopte sus puntos de vista. Cuando insinúa la posibilidad de que el soberano, aun indigno e ignorante, se convierta en el maestro y corrector de sus sujetos dignos, Han Feizi, en el fondo, revela sus bajas expectativas sobre la moralidad y sabiduría del monarca. Fundamentales en su cargo como ápice del orden sociopolítico, los gobernantes son también seres humanos y, bastante a menudo, seres humanos ineptos. El objetivo del sistema administrativo perfecto imaginado por Han Feizi era permitir que esos soberanos mediocres realizaran su trabajo sin ponerse a sí mismos en peligro, y (como sugiere implícitamente pero jamás enuncia explícitamente) sin sobrecargar a sus súbditos.

Pero ¿qué queda del poder del gobernante desde la perspectiva de Han Feizi? De nuevo, no demasiado. Cuanto más leemos las recomendaciones de Han Feizi con respecto al secreto del gobernante, su imparcialidad, carencia de emociones y alejamiento de los asuntos cotidianos, más sentimos que el soberano se convierte, en cierto grado, en una nulidad, una no-persona. Constantemente se le urge a que piense en lo público (公 *gong*), a que renuncie a su derecho a expresar una opinión privada, y se supone que no debe dejar que sus sentimientos personales (私 *si*) influyan en su forma de hacer política. Todo esto equivale a la completa despersonalización del gobernante y a su conversión en un instrumento de poder —un instrumento de su poder personal, para estar seguro— pero aún así sin ninguna posibilidad de ejercer su verdadera voluntad o intervenir personalmente en la política. Como su maestro Xunzi, Han Feizi promulga una visión del gobernante cuya presencia simbólica es importante pero cuyo impacto personal debería reducirse al mínimo. Aunque Xunzi recomienda relegar el poder a los ministros, mientras que a Han Feizi le disgusta esta idea, al final los dos pensadores consideran que los monarcas no deben actuar independientemente ni interferir en los asuntos cotidianos. ¡El precio de su omnipotencia es limitar el ejercicio de su poder ilimitado!

El último punto en común de dos planteamientos ostensiblemente antitéticos no es de importancia menor. Cuando leemos los textos de finales del periodo de los Reinos Combatientes, una y otra vez

encontramos el mismo apoyo a la imparcialidad del gobernante, a su falta de emociones y al límite a su actuación como quintaesencia de la sabiduría política. Casi todos los textos principales de finales del periodo de los Reinos Combatientes —desde el *Guanzi* 管子 al *Lüshi chungiu* y al «Huang-Lao» 黃老 de los manuscritos en seda de Mawangdui 馬王堆— o los escritos de Shen (Buhai), abogan por la imparcialidad y la falta de intervención del gobernante en los asuntos del estado⁴⁹. Diferentes textos ofrecen racionalizaciones diversas para anular la personalidad del gobernante: ya sea por la necesidad de acomodarse a la Vía cósmica, o por las ventajas de obedecer la Ley humana impersonal; ya sea por imperativos morales o por la necesidad de preservar el poder contra ministros intrigantes. Algunos le recomiendan al gobernante que confíe en sus ministros, mientras que otros advierten contra sus conjuras; algunos abogan por el secreto y otros exigen del gobernante que actúe como ejemplo moral: pero ninguno de los pensadores aun antagónicos parecen apoyar un gobernante activo que lleve a cabo las tareas administrativas cotidianas o que intervenga personalmente en los asuntos de sus ministros.

¿Cuáles son las razones para tal consenso entre pensadores rivales? Dos posibles explicaciones vienen a la cabeza. En primer lugar, es bastante probable que muchos, si no la mayoría de los pensadores, creyeran genuinamente que un gobernante que está muy implicado en la rutina de los asuntos del gobierno pudiera agotarse; la división ra-

49. Ver *Guanzi jiaozhu* 管子校注, compilado por Li Xiangfeng 黎翔鳳 (Zhonghua Shuju, Beijing, 2004), «Ren fa» 任法 XV.45, págs. 900-912; «Jun chen shang» 君臣上 X.30, págs. 545-567 (Allyn W. Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* [Princeton Library of Asian Translations, Princeton, 1985-98], Vol. II, págs. 144-151 y I, págs. 412-423); *Lüshi chun-qiu*, «Shen fen» 審分 17.1, págs. 1029-1030; «Jun shou» 君守 17.2, págs. 1049-1051; «Ren shu» 任數 17.3, págs. 1064-1067; «Wu gong» 勿躬 17.4, págs. 1077-1079; «Zhi du» 知度 17.5, págs. 1091-1093; *Mawangdui Han mu boshu* «Huang Di shu» *jianzheng* 馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證, compilado, transcrito y anotado por Wei Qipeng 魏啓鵬 (*Ershi shiji chutu jianbo wenxian jiaoshi ji yanjiu congshu* 二十世紀出土簡帛文獻校釋及研究叢書) (Zhonghua Shuju, Beijing, 2004), «Dao fa» 道法; «Guo ci» 國此; «Jun zheng» 君正; «Da fen» 大分; «Si du» 四度 1, págs. 1-55; cf. Robin D.S. Yates, trans., *The Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao and Yin-Yang in Han China* (New York: Ballantine Books, 1997), págs. 51-80. Sobre Shen Buhai, ver Creel, Shen Pu-hai, págs. 346-352 («Da ti» 大體).

cional del trabajo entre el líder y los liderados podía ser tan aceptable como deseable. Pero por otra parte, una explicación diferente, más siniestra, viene a la mente: los pensadores sencillamente esperaban preservar el poder real en manos de su propio estrato, en las manos de los ministros, mientras que relegaban al gobernante a la posición teórica de omnipotente, pero como figura decorativa prácticamente insignificante. Encadenándolo a exigencias legales, rituales o morales, los pensadores lo que hacían, de hecho, era neutralizar al monarca. Éste mantenía su posición simbólica, pero no se esperaba de él que ejerciera directamente su voluntad. De ese modo, los pensadores confiaban en asegurarse de que ni siquiera un gobernante inepto pudiera provocar un daño inaceptable en su estado. En una cultura diferente, estas ideas equivaldrían a considerar al gobernante como un Dios Todopoderoso, y a los ministros sus sacerdotes y profetas, los mediadores entre su voluntad inescrutable y la vida de cada día.

RESUMEN: LOS APUROS DEL EMPERADOR

A partir de la unificación de Qin en el 221 a.C. los emperadores del territorio unificado debieron recorrer su camino por las rutas heredadas de los Reinos Combatientes. El legado de la edad anterior era complejo. Por un lado, los pensadores preimperiales les proporcionaron a los futuros emperadores una variedad de justificaciones extraordinariamente ricas y sofisticadas para un gobierno absoluto; y, de hecho, el principio monárquico no sería nunca cuestionado hasta el colapso de la cultura política tradicional china a principios del siglo XX. Por otro, el disgusto sutil, pero bien palpable, con respecto a la actividad del emperador creó una atmósfera problemática en la corte. Y desde el gobierno autoritario y decidido del Primer Emperador de Qin (秦始皇帝, r. 221-210), los cortesanos sintieron una aversión insoportable hacia los emperadores hiperactivos; pero esta aversión nunca se institucionalizó y siguió siendo una especie de recomendación. Jamás estuvo claro hasta qué punto se suponía que el emperador debía intervenir activamente en la toma de decisiones.

La dinámica de las relaciones entre el gobernante y sus asistentes nunca fue sencilla. Mientras muchos gobernantes consentían en un liderazgo fundamentalmente simbólico y altamente ritualizado, y cedían las riendas del poder a sus cortesanos a cambio de una vida despreocupada y un respeto sin parangón, otros no quisieron jugar el

papel de ser un sello ritual. Estos últimos, especial aunque no exclusivamente, fundadores de las dinastías y sus herederos inmediatos, no renunciaron al deseo de influir en los asuntos de Todo-bajo-el-Cielo. Los intentos de estos soberanos de traducir sus supuestas sagacidad e infalibilidad en poder real los llevó a conflictos con cortesanos pertinaces que, sin duda, preferían un monarca inactivo. Los dramas resultantes no se resolvían con facilidad. La sutil diferenciación entre el *yang* político (las supuestas sagacidad y omnipotencia del soberano) y el *yin* (la conciencia compartida de que el emperador era un ser humano menos que perfecto) no estaba necesariamente clara para todos. Los cortesanos podían enfrentarse a un emperador entrometido con amonestaciones morales y con referencias a los precedentes del pasado, pero como la inactividad del monarca no se institucionalizó nunca, lo más habitual era obstruir con incumplimientos sutiles o activos. Los resultados podían ser trágicos, podían variar desde un oscuro estancamiento como el descrito en el inmortal *1587: A Year of no Significance* de Ray Huang, hasta las vicisitudes de la Revolución Cultural, que lanzó Mao Zedong (毛澤東, 1893-1976) en parte para evitar el papel de «ancestro viviente» que le habían impuesto los líderes del partido⁵⁰. Mirándolo retrospectivamente, se puede presumir que el sistema político chino fue bastante alérgico a los sabios

50. Ray Huang emplea el término «ancestro viviente» en *1587: A Year of no Significance* (Yale University Press, New Haven, 1981) para describir el papel asignado al emperador Wanli (萬曆, 1582-1620) por sus cortesanos. Se ajusta bien a la acusación de Mao Zedong contra sus colegas por tratarlo como un «ancestro muerto» (i.e. respetuosos pero sin que lo obedecieran – discurso pronunciado el 24 de octubre de 1966, citado en Schram, *Chairman Mao Talks to the People; Talks and Letters: 1956-1971*. Traducido por John Chinnery y Tiejun [Pantheon Books, New York, 1975], pág. 267). Hay muchas otras ocasiones en las que la aversión intrínseca de la corte a que el emperador expresara sus sentimientos personales podía llevar a resultados sombríos, que podía llegar a incluir la interrupción, por parte de los cortesanos, de las relaciones del emperador con su padre vivo (si éste último lo estaba durante el reinado de su hijo) o sus obligaciones de duelo hacia los antepasados fallecidos. Ver el excelente comentario en Patricia B. Ebrey, «Imperial Filial Piety as a Political Problem», en: *Filial Piety in Chinese Thought and History*, edited by Alan K.L. Chan and Sor-hoon Tan (Routledge Curzon, London and New York, 2004), págs. 122-140, sobre el primer caso; Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Allen & Unwin, Sydney, Wellington, London and Boston, 1990), sobre el segundo.

sobre el trono, lo que contrasta acusadamente con la mayoría de las declaraciones de los pensadores de los Reinos Combatientes.

¿Significa esto que los esfuerzos de los pensadores preimperiales por establecer un sistema político efectivo centrado en el gobernante fracasaron? No necesariamente. En la medida en que valoremos los logros y fallos del sistema imperial chino, no frente al ideal del Verdadero Monarca, sino en comparación con otros sistemas políticos premodernos y modernos, los resultados son bastante impresionantes. En circunstancias normales, el sistema imperial permitía una aportación significativa de los ministros en la toma de decisiones, y se conseguía preservar la función del emperador como árbitro supremo en caso de controversia. Aunque fue difícil acomodar a los monarcas excepcionalmente dotados o excepcionalmente perversos, el sistema imperial asumía bien a los gobernantes normales o mediocres que, después de todo, fueron la norma y no la excepción bajo el principio dominante de la sucesión lineal. Y la enorme capacidad de este sistema para sobrevivir durante más de dos milenios, adaptándose a emperadores campesinos, emperadores generales y emperadores nómadas, entre otros, certifica su extraordinario éxito.