

# Han Fei y el legalismo: ayer y hoy en el mismo espejo

*Fernando Barbosa\**

*Master, I was the freshest of all your readers.*

*(Walcott, 1990: 388)*

## Resumen

A finales de 2014, el gobierno chino puso el tema de la ley dentro de sus prioridades. Bajo la etiqueta de “Estado de derecho”, se ha abierto un debate público sobre las reformas legales que ya habían sido propuestas hace años por Deng Xiaoping. No obstante, el tema no es nuevo y ha sido una de las preocupaciones de los debates filosóficos y políticos desde tiempos muy antiguos. Este artículo presenta una aproximación al tema teniendo como referente a la Escuela de los Legistas y particularmente la obra de Han Fei.

*Palabras clave:* legalismo, Estado de derecho, ley, Han Fei, China.

## Abstract

At the end of 2014, the Chinese Government put the issue of the Law as a priority one. Under the banner of “Rule of Law”, the decision comes as a mature outcome of one of Deng Xiaoping’s ideas stated long before. However, the issue is not so new and has been a milestone of political and philosophical debates since early times. This article presents an enquire to the issue taking as reference the work of the School of Laws and very in particular the works of Han Fei.

*Keywords:* Legalism, Rule of Law, Law, Han Fei, China.

---

\* Polítologo. Investigador y consultor independiente. Desde 1973 se ha dedicado a los temas asiáticos. Correo electrónico: fernandobarbosa.reorient@gmail.com.

Michael Slote, del departamento de filosofía de la Universidad de Miami, presenta a sus colegas, en el primer número de 2015 de la revista *Dao*, un manifiesto con el que el autor busca impulsar la necesidad de un cambio. Gráficamente incita a “presionar el botón de *resetear* de la filosofía” (Slote, 2015). Su propuesta está dirigida a empezar de nuevo pero a partir de Oriente —India, Japón, y especialmente China—, con el fin de refrescar el racionalismo griego tan arraigado, en un intento similar a la lectura de Homero que evoca Walcott en el verso de su poema *Omeros* que hemos escogido como epígrafe.

No es novedad la mirada de Occidente sobre el pensamiento asiático y la influencia que de allá han recibido connotados filósofos europeos. Bastaría con citar a Leibnitz, a Montiesquieu o a Voltaire. Y más recientemente a Heidegger como bien lo presentan Parkes (1990) y Saviani (2004). Por supuesto el intercambio ha sido también de doble vía. Lo interesante, lo que causa perplejidad en este camino de ida y vuelta, es la dificultad que surge de la disparidad de conceptos y de fundamentos. Primero, no existen equivalencias exactas en la mayoría de los casos. Y segundo, la óptica de las verdades absolutas, tan presentes en Occidente, no facilitan el acercamiento y la comprensión. La pregunta que entonces sobresale es la de por dónde empezar. El sinólogo François Jullian (1998, 1999, 2000, 2001, 2004, 2005a, 2005b, 2008, 2010a, 2010b), profesor de la Universidad de París VII, ha venido abriendo un camino que a partir de Grecia busca encontrar el entendimiento de lo chino. Como lo reconoce el autor, se trata de una estrategia marcada por el sesgo y la astucia. Sin otra finalidad que la de sobreponernos al “atavismo que nos condena a volver a pasar incansablemente por los mismos circuitos teóricos” (Jullian, 2005: 16). Pero frente a estos, el reto de Slote va más allá y, sin duda, resuena mejor como necesidad de avanzar hacia lo universal si es que existe tal posibilidad.

El resurgir de China ha creado grandes preocupaciones en el mundo occidental. Son sin duda sensibles los impactos que tienen su desarrollo económico, su mayor presencia en la política internacional, su fortalecimiento militar, sus avances en el comercio y sus adelantos tecnológicos. Y al lado de ellos aparece una gran inquietud provocada por la lejanía del sistema chino de la concepción y la práctica de la ley. Por ello se le reclaman esfuerzos al gobierno de Beijing para acercarse a los modelos occidentales. Desde esta orilla se le pide a China una adecuación a lo que desde aquí se establece como lo fundamental por no decir lo correcto. Ahora, si se observa el curso de la historia y la manera en que las culturas dominantes han impuesto lo propio a los demás, no deja de ser paradójico que se descarte, de entrada, cualquier posibilidad de que la civilización occidental sea la que se allane a las nuevas realidades y aprenda de ellas.

Los últimos años han sido particularmente activos para los intelectuales y políticos chinos en lo que se refiere al legalismo. Tema que ha alcanzado un lugar de preminencia en la agenda del gobierno especialmente después de lo decidido en la Cuarta Sesión Plenaria del XVIII Congreso del Partido Comunista Chino que tuvo lugar en octubre de 2014.

Pero China no ha sido ajena al debate sobre la ley. Lleva en ello muchos siglos en un tema que, como sucede con tantos en todas partes, entra y sale del escenario político e intelectual. Algo similar ha ocurrido con el favorecimiento o el ataque al que ha sido sometido el confucianismo. Es bien sabido que Deng Xiaoping promovió el rescate de Confucio a partir de las reformas que impulsó desde 1978. Pero el debate sobre la ley, que también comenzó por esas fechas, solamente hasta ahora salta a un nivel de atención importante si bien no ha estado marginado de los debates internos y del análisis tanto doméstico como internacional.

En efecto, Deng, en su notable discurso del 13 de diciembre de 1978 dijo lo siguiente:

“A fin de garantizar la democracia popular, es menester reforzar el sistema legal. Hay que dar forma de instituciones y leyes a la democracia, de modo que estas instituciones y leyes permanezcan inamovibles por encima de los cambios de dirigentes y de sus pareceres y prioridades. Lo que pasa ahora es que nuestras leyes distan mucho de ser perfectas y gran parte de ellas aún están por elaborar. Se suele considerar como ‘leyes’ lo que dicen los dirigentes y como ‘ilegal’ todo lo que está en desacuerdo con lo que ellos dicen, de modo que cada vez que tal o cual dirigente muda de parecer, cambian en consecuencia las ‘leyes’. Por lo tanto debemos concentrar nuestras energías en elaborar un Código Penal, un Código Civil, un Código de Procedimiento Penal y otras leyes que sean indispensables, tales como las relativas a las fábricas, las comunas populares, los bosques, las praderas, la protección ambiental, el trabajo y las inversiones de ciudadanos extranjeros, discutirlos y aprobarlos según los procedimientos democráticos establecidos y reforzar los organismos de fiscalía y de justicia, de manera que haya leyes a qué atenerse, se obre conforme a ellas, se las aplique a rajatabla y se impongan sanciones a todo el que las infrinja. Asimismo, hay que adoptar leyes para regular las relaciones entre el Estado y la empresa, entre las empresas, entre la empresa y el individuo, etc., ya que muchas de sus contradicciones tienen que solucionarse por vías jurídicas. Actualmente, es muy cuantioso el trabajo que debe realizarse en lo que se refiere a la legislación y es muy poca la gente que se dedica a ello, razón por la cual los textos de las leyes pueden ser un poco rudimentarios al principio para luego irse perfeccionando. Algunos reglamentos pueden ser elaborados a nivel local y a título de ensayo, para que luego se resuman las experiencias y se pase a elaborar una ley de vigencia nacional. En cuanto a la revisión de las leyes ya existentes, basta que se haya llegado a un parecer maduro sobre un solo artículo para modificarlo o complementarlo, y no hay que esperar un ‘juego completo de equipos’. En una palabra, es mejor algo que nada, y proceder pronto que tarde. Además, debemos reforzar enérgicamente nuestros estudios del derecho internacional” (Deng, 1995: 172).

Este texto es una referencia puntual al proceso que se ha venido surtiendo dentro del gobierno, entre de los académicos e intelectuales chinos en las últimas décadas. Es cierto que el asunto no ha trascendido tanto como los nuevos estudios alrededor de Confucio

que se han hecho públicos en mayor medida. Al respecto bastaría con señalar el artículo “On the Consanguinist Features of Confucius and Mencius’ Confucianism” del profesor Liu Qingping (2000), del Research Center for Value and Culture de la Beijing Normal University. Este texto desató una enorme discusión encabezada por Guo Qi-yong, de la Wuhan University, Wuhan, de Hubei, que se extendió a los partidarios de uno y otro bando. Una buena cantidad de los documentos escritos de lado y lado (entre más de 2.000 del total publicado entre 2000 y 2005 según algunos estimativos), fueron recopilados y publicados por Guo (2005) bajo el título de *A Collection of Contentions about Confucian Ethics: Focusing on the Mutual Concealment among Family Members*.

En lo que toca a las discusiones en torno a la ley y bajo los rótulos de legalismo y constitucionalismo, si bien avanzaron desde el 78, solamente hasta ahora, a partir de la ya mencionada Cuarta Sesión Plenaria del XVIII Comité Central del Partido Comunista de China que tuvo lugar entre el 20 y el 23 de octubre de 2014, se ha convertido en una prioridad nacional. El tema central de esta reunión fue “el Estado de derecho”. Pero no de un Estado de derecho como lo entendemos desde Occidente. En efecto, en el comunicado final aprobado el 23 de octubre se lee lo siguiente:

“La Sesión Plenaria planteó que el objetivo del impulso integral de la administración del país según la ley es construir el sistema de imperio de la ley del socialismo con peculiaridades chinas y el Estado de derecho socialista. Es decir, que, bajo la dirección del Partido Comunista de China, perseverando en el sistema del socialismo con peculiaridades chinas, conformaremos un sistema completo de reglamentación jurídica, un sistema estricto para supervisarlo y un poderoso sistema para garantizarlo: configuraremos un sistema perfeccionado de decretos internos del Partido; persistiremos en impulsar una actuación conforme a la ley de manera simultánea en la administración del país, en la gobernación y en el ejercicio de las atribuciones; nos mantendremos firmes en la construcción, como un todo único, de un Estado, un gobierno y una sociedad regidos por la ley; materializaremos el establecimiento científico de las leyes, su ejecución rigurosa, su aplicación imparcial y su cumplimiento por parte de todo el pueblo; y fomentaremos la modernización del sistema de gobierno del Estado y de su capacidad de gobernar. El cumplimiento de este objetivo general nos exige persistir en la dirección del Partido Comunista de China, en la condición del pueblo como sujeto, en la igualdad de todos ante la ley, en la combinación de la administración del país según la ley con la ejercida conforme a la moral y en la consideración de la realidad de China como punto de partida” (comunicado, 2014: 3).

Como se expresa con claridad, nos encontramos ante la construcción de un sistema legal ceñido a las características del socialismo con particularidades chinas. Particularidades tanto nuevas como tradicionales. Nuevas como la delegación de los poderes legislativos en el Partido y tradicionales como la moral que tiene una profunda raigambre confuciana. Lejos estamos de los debates sobre la occidentalización que se dieron des-

pués de las Guerras del Opio cuando el país, agobiado por la derrota frente a los ingleses tuvo que enfrentar su tradición y su identidad con las novedades de su oponente. Y lejos también de un episodio todavía más profundo como lo fue la humillante derrota frente a Japón en 1895. La crisis marcada por un gran pesimismo hacia el futuro y un enorme escepticismo sobre las glorias del pasado, llevaron a la discusión pública los temas constitucionales que, en apariencia, podrían ofrecer salidas a tal trance. La esperanza o las posibilidades de recuperación dirigían la mirada hacia las potencias coloniales que ejercían su dominio en el mundo de entonces y, por supuesto a su vecino vencedor, Japón, que intentaba también absorber lo que dictaban los países adelantados del momento. Pero los intentos chinos de copiar de afuera, posiblemente de manera indiscriminada, no condujeron a buen término el proceso, tal como lo ilustra el profesor Ma Xiaohong de la Escuela de Leyes de la Universidad Remin de China (Ma, 2007: 44-70).

Al igual que el interés por Confucio que se generó a partir de las reformas de 1978, el legalismo parece refrescarse bajo los rótulos de constitucionalismo y del propio legalismo. De la misma manera como resulta muy buena referencia acudir al pensamiento de Confucio sobre el orden y las jerarquías, entre otras cosas, con el fin de comprender lo que significó Mao Zedong, puede ocurrir lo mismo si se vuelve la mirada a Han Fei para tratar de descifrar lo que se esconde bajo la piel de lo que puede entenderse por ley y por justicia en la cultura china. Algo similar a lo que podemos descubrir con relación al sentido de justicia y ley en Colombia cuando nos remontamos al legado cultural del “se obedece pero no se cumple” de la época colonial cuya utilidad para descifrar el presente es inocultable.

Lo que la historia de los pueblos enseña es que en el diario vivir se entretrejen tanto las costumbres tradicionales como las propuestas novedosas que alimentan el progreso. Por ello solo podemos afirmar que en una y otra época de la China de ayer y de hoy, han prevalecido unos conceptos sobre otros pero no resulta apropiado hablar de la desaparición de alguno. La ley judía del Talión sobrevivió entre nosotros intercalada con el mensaje cristiano del amor al prójimo y de contestar el ataque dando la otra mejilla. Lo mismo sucede cuando se repasa la vigencia de los grandes pensadores universales, a pesar de sus antagonismos. E igual acontece en otros campos como el musical, cuando hemos tenido que esperar años de años para que genios como Bach hubiesen sido rescatados. Además, dentro de la misma perspectiva, no puede dejarse por fuera el reconocimiento de que los legados de todos han sido modificados y adaptados al pulso de los nuevos tiempos.

Como se sabe, el confucianismo fue desde sus inicios la escuela más visible y más influyente en el comportamiento del Estado y de la sociedad. Pero no fue la única. El legalismo también estuvo a su lado, digamos que discretamente, y para terminar ganándole el espacio, luego de varios siglos, así fuera solo durante un corto período. Debe anotarse que, de todos modos, el desarrollo de todas las escuelas, desde sus inicios hasta hoy, ha ido haciéndose mediante adaptaciones, absorciones y acomodos

de lo propuesto por sus múltiples rivales: el confucianismo, el moísmo, el taoísmo, las escuelas del ying yang y de los nombres, el legalismo, el budismo, hasta llegar al socialismo, al comunismo, al maoísmo. A estos recorridos puede el lector aproximarse a través de los textos de Fung Yu-Lan (1987) y de Bauer (2009).

Con tales salvedades, que nos protegen de afirmaciones categóricas, y con el renacer del tema de la ley en la China de hoy, resulta inescapable mirar hacia los orígenes de los legalistas y de su mayor representante, Han Fei.

Es bien conocido el rechazo de Confucio a la ley. En las Analectas II, 3, afirma:

“Maestro dijo: ‘Guía el pueblo con leyes, manténlo en orden con castigos: el pueblo [hará lo posible por] eludirlos, pero carecerá de [sentido del] honor. Guíalo por la virtud, manténlo en orden por los ritos: tendrá [sentido del] honor y se aventurará’” (Confucio, 1997:38).

Por ritos o *li* se entendían los rituales, ceremonias, reglas de conducta y costumbres que venían de atrás, heredadas. Y por virtud, lo justo. Al respecto, las Analectas IV, 10 y 11 enseñan:

“IV-10. El Maestro dijo: ‘Respecto al mundo, el hidalgo carece de [prejuicios] a favor o en contra [de las cosas], se ciñe a lo justo’”.

“IV-11. El Maestro dijo: ‘El hidalgo piensa en la virtud; el villano, en la hacienda. El hidalgo piensa en las reglas, el villano, en los privilegios’” (Confucio, 1997: 48).

Ahora bien, el camino propuesto por Confucio para aspirar a la vía —es decir, la perfección—, es la educación de la que son responsables el padre, como cabeza de la familia, y el emperador, como cabeza de la macrofamilia que es el Estado. La importancia es enorme, tal como se puede derivar del siguiente texto de las Analectas y del Libro de Mencio.

El versículo XVII-8 de las Analectas dice:

“El Maestro dijo: ‘You, ¿has oído hablar de los seis principios y sus seis defectos?’.

[Zilu] contestó: ‘No’.

‘Siéntate, te los diré: El defecto de quien cultiva la humanidad y no el estudio es la estupidez. El defecto de quien cultiva la sabiduría y no el estudio es la dispersión. El defecto de quien cultiva la fidelidad a la palabra dada y no el estudio es la bellaquería. El defecto de quien cultiva la franqueza y no el estudio es la insolencia. El defecto de quien cultiva el arrojo y no el estudio es el desafuero. El defecto de quien cultiva la firmeza y no el estudio es el fanatismo’” (Confucio, 1997 : 121).

El Libro de Mencio (III-4-8) precisa más el tema:

“... Pero los hombres también tienen moral: si se alimentan bien, se visten confortablemente y están alojados con comodidad; pero si no se les adoctrina, pronto serán como aves y bestias. Al sabio le preocupaba esto y por ello encargó a Qí de la educación para que enseñara a los hombres sus deberes mutuos; entre padres e hijos hay amor; entre soberano y ministro rectitud; entre marido y mujer atención a ocupaciones diferentes; entre mayor y menor hay orden y entre los amigos confianza. Yáo, el muy ilustre le dijo a Qí: presiónalos, guíalos, corrígelos, enderézalos, ayúdalos, échalos a volar, encárgalos de conseguirse a sí mismos. Continúa esta labor estimulándolos y beneficiándolos” (Confucio, Mencio, 1981: 202).

Las enseñanzas confucianas conducen al bien, especialmente bajo la regla de oro que consiste en no hacerle a los demás lo que no quieras que te hagan a ti (Confucio, 1981: 111). Sin embargo, no encontramos allí soluciones para corregir las conductas desviadas de las normas sociales. Se reconoce la bondad del ser humano y su capacidad para superarse. Pero no se oculta el hecho de que no siempre se logran los propósitos. En otras palabras podríamos decir que nos encontramos frente a una gran contradicción: la teoría y la práctica; los fines y los hechos. Y la conclusión que salta a la vista es la de que el sistema confuciano lo que nos propone es una utopía. El mundo verdadero no coincide con sus presupuestos. Y el dilema que debieron enfrentar los gobernantes fue sin duda el de hacer compatibles los ideales con unos métodos realistas que permitieran gobernar.

En este punto resulta muy importante observar de qué manera, durante el período de los Estados Combatientes (453-221 a. C.), coexistieron varias enseñanzas: el confucianismo, el taoísmo, el moísmo y el legalismo. De las cuatro es esta última la menos conocida y la que ocupa nuestra atención en esta ocasión. Si bien su predominio solo tiene lugar durante el brevísimo período de la dinastía Qin (221-208 a. C.) que adoptó para el Estado las enseñanzas de Han Fei, el mayor representante de la escuela, no conviene dejar por fuera a sus predecesores.

Tal como lo relata Fung Yu-Lan (Fung, 1987: 274), a Han Fei lo antecedieron tres grupos. El primero, encabezado por Shenzi<sup>1</sup> (c. 350 - c. 275 a. C.) quien proclamaba que el poder o autoridad era lo fundamental en la política y en el gobierno. El segundo, Shen Buhai (también Shen Pu-hai), fallecido en 337 a. C., quien propugnaba por un método o arte para la conducción de los pueblos. Y el tercero, Shang Yang (390-338 a. C.), más conocido como Lord Shang, título que lleva su libro, quien proponía la ley o *fa* como la guía de gobierno. Posterior a los tres tenemos a Han Fei que nació alrededor del 280 a. C. y quien murió envenenándose, al igual que Sócrates, al ser conminado a ello por el primer emperador de la china Qin Shi-huandi bajo cuyo mando se unificó el país. Fue este filósofo el que llevó al legalismo a su más alta posición hasta convertirlo en la doctrina del Estado que como ya se señaló tuvo una existencia efímera.

1 También escrito como Shen Dao, Shen Tao y Shen Tzu.

Al igual que en el caso de Laozi y Zhuangzi en los que el título de la obra y el nombre del autor se funden, lo mismo sucede en el caso de Hanfeizi. Goldin (2013) subraya en la introducción del libro del cual es editor, la necesidad de hacer una distinción entre el hombre, Han Fei, y Han Feizi<sup>2</sup> que es el título de la obra que se le atribuye y que según los estudiosos fue escrita en buena parte por él. El Han Feizi es una oposición al ideal confuciano del gobierno a través de la virtud. Contrario a lo que enseñaba Confucio sobre lo pernicioso de las leyes, Han Fei las promueve al igual que los castigos y las penas para sus infractores como herramienta indispensable de gobierno. Al lado de esta enseñanza que proviene de Shang Yang, encontramos de igual manera el reconocimiento del método y del poder o autoridad que propugnaron Shen Buhai y Shenzi, respectivamente. En tal sentido, el título escogido por la editorial Tecnos para la antología del Han Feizi publicada por ellos en español, que incluye diecisiete capítulos del total de cincuenta y cinco, resulta muy acertado: “El arte de la política (Los hombres y la ley)” (Han Fei, 1998).

Si bien el Código Penal de la dinastía Tang del 653 d. C. es el primer texto legal escrito del que se tuvo noticia cierta hasta 1975, no parecen existir dudas sobre lo que la tradición ha reconocido siempre a través de otras fuentes como lo son los relatos, la poesía, los textos filosóficos y las historias. Y esto permite entender que la existencia de leyes puede venir de tiempos tan lejanos como el siglo VIII a. C. La dificultad que queda por resolver, por supuesto, es la de situar cronológicamente los datos. Aquí vale la pena señalar el tardío desarrollo de la arqueología en China pero también resaltar los hallazgos de las últimas cuatro décadas que han permitido tener acceso a materiales muy importantes y han dado nuevas luces sobre el pasado de los chinos. Baste con mencionar las tumbas de Mawangdui excavadas entre 1972 y 1974. Y, especialmente las excavaciones de 1975 en Yunmeng, Hebei, en donde se encontraron varios textos legales de los siglos IV y III a. C. junto con el código criminal del 200 a. C. (Hulsewé, 1975).

Ahora bien, como se insinuó desde el comienzo, el primer escollo que hay que superar está relacionado con qué se entiende por ley, o *fa*. Chad Hansen, lector en la Universidad de Hong Kong, nos advierte:

“El sentido usual del caracter [*fa*] es el de estándar o modelo para los confucianos, moístas y daoístas, pero para aquellos llamados legalistas (y quizás para Xunzi) significa leyes. Los paradigmas del uso legal son Han Feizi y Shang Yang. Tradicionalmente, las historias chinas los denominan *fá-jia* (escuela de *fa* o escuela de las leyes) que nosotros traducimos como ‘Legalistas’” (Hansen, 1994: 435).

No obstante, el término “legalistas” resulta problemático. El especialista en historia intelectual china e historia del lenguaje chino, el profesor Paul R. Goldin de la Universidad de Pennsylvania nos pone de presente que el vocablo fue inventado por Sima Tan (muerto

2 Otras transcripciones que se encuentran y que no distinguen autor y obra: Han Fei Tsu, Han Fei Tzu, Han Fei Tsè.

en 110 a. C.) y padre del famoso historiador Sima Qian. En otras palabras se trata de una adopción tardía muy posterior a los tiempos de Han Fei y sus antepasados. Pero problematiza más el asunto al ponernos frente al significado de *fa* que expone así:

“Qué es *fa*? La traducción de ‘legalismo’ refleja la suposición de que *fa* significa ‘ley’. Pero esto es un grave error. Aunque *fa* puede con seguridad incluir ‘ley’, cubre un rango semántico mucho más amplio y es precisamente dentro de este amplio rango donde debe localizarse la palabra. Los dos sentidos básicos de *fa* son ‘método’ y ‘estándar’. Si bien ‘ley’ es uno de los más prominentes sentidos de *fa* en el chino moderno, es solamente un significado derivado; en el chino clásico y preclásico, la forma común de referirse a ley era *xing* (ahora relegado usualmente a su sentido de ‘castigo’). Más aún, en la China imperial, *fa* tendía a significar algo más que ‘ley’, como ‘programa de gobierno’ o ‘institución’ ...” (Goldin, 2011: 91).

Lo anterior, que expone la ambigüedad del término y del concepto, nos invita a ser cautelosos por un lado y por otro a hacer referencia a la construcción primitiva de la norma. Sobre esto último, el término *xing*, castigo, nos lleva a preguntar por el origen de la ley en la antigua China. Y allí resulta de gran interés encontrar que su origen no está relacionado con las divinidades o con temas religiosos sino que tiene sus raíces en la observación del cosmos al que pertenecemos todos. Ese cosmos tiene una característica que es la de mantener el equilibrio: vida/muerte, frío/calor, poco/mucho, alto/bajo, primavera/otoño, escasez/abundancia, premio/castigo. La pregunta que se plantea el observador occidental es la de cómo se convierte en praxis ese equilibrio y de qué manera se legitima. Sin ir muy atrás y acudiendo a Confucio, vista la enorme influencia que ha tenido desde sus tiempos hasta hoy, encontramos un punto de partida señalado por Peng He (Peng, 2014: 49-54).

Las Analectas II-4, ponen en boca de Confucio lo siguiente:

“El Maestro dijo: ‘A los quince años, tuve voluntad de aprender. A los treinta, me consolidé. A los cuarenta, me abandonaron las incertidumbres. A los cincuenta, adquirí conciencia del mandato del cielo [Tian Ming]. A los sesenta, llegué a tener buen oído. A mis setenta, puedo ya seguir los deseos de mi corazón sin infringir las normas’” (Confucio, 1997: 38).

Dos elementos de gran interés nos ofrece el texto. El primero reconoce la experiencia de los años como el método para alcanzar el bien que no es otra cosa que superar los sesgos personales —deseos, sentimientos, pensamientos y, por supuesto, acciones— condición indispensable para no infringir las normas. El segundo, crucial para entender la ley, es el reconocimiento del Tian Ming (tian=cielo, ming=destino o decreto), del mandato del cielo que no tiene connotación religiosa sino que es el producto de la observación de la naturaleza; que le tomó cincuenta años a Confucio. El orden y las normas que lo regulan tienen, entonces, ese origen que no es explícito, que no es, en nuestros términos, equivalente a la ley o a la norma positiva:

“Analectas XVII-19. El Maestro dijo: ‘Desearía no tener habla’.

Zigong replicó: ‘Si el Maestro no habla, ¿qué transmitiríamos nosotros sus discípulos?’.

El Maestro contestó: ‘¿Habla el cielo [tian]? Las cuatro estaciones transcurren, los seres humanos nacen y, (sin embargo,) ¿habla el cielo?’” (Confucio, 1997: 122).

Si tenemos lo anterior en mente y nos aventuramos a analizar las reformas que hoy están sobre la mesa, junto con los textos de Deng y los resultados de la Plenaria de octubre de 2014, no podemos escapar a las mismas ambigüedades: ¿qué significa Estado de derecho socialista con características chinas? ¿Cómo se limitan los campos de la ley y la moral? Si la ley es imperfecta e inacabada, ¿cómo se aplica?

Para los legalistas, ese vacío legal, el encumbramiento de la moral como regla, el exceso de benevolencia y la reverencia a los sabios y eruditos fueron causas del desorden que llevó al desastre a la China del período pre-Qing. Los interrogantes planteados en el Han Feizi son contundentes:

“Que los monarcas favorezcan valores morales individualistas, como está ocurriendo actualmente, solo conduce al menoscabo de su propia autoridad, y que crean en la piedad y en la benevolencia, como quieren los confucianos, solo lleva a la destrucción del sistema legal de su propia nación. (Han Fei, 1998: 134-135).

Y es que los confucianos desfavorecen la ley con sus teorías, los guerreros independientes infringen las normas con sus obras... y los monarcas aún los tratan con distinción: he ahí el porqué de los desórdenes actuales. En cuanto a aquellos, aun siendo criminales porque desfavorecen la ley, son preferidos por los monarcas por su preparación clásica; en cuanto a estos, aun debiendo ser condenados por infringir las normas, también son elegidos por los monarcas por la independencia de las espadas, de manera que lo preferido por los monarcas resulta ser aquello a lo que la ley se opone y los elegidos por los monarcas resultan ser a quienes los magistrados deberían condenar... No se debe querer, pues, a quienes aplican la ley con benevolencia y justicia confucianas, pues es perjudicial para la agricultura y el ejército, ni tampoco se debe favorecer a los confucianos, versados en los clásicos, pues desfavorecen la ley” (Han Fei, 1998: 147).

En suma, Han Fei propone un sistema de gobierno en el que se conjugan la ley (fa), el poder (shi) y el método de gobierno (shu), con lo cual elabora la síntesis de las doctrinas de sus predecesores. En cuanto al poder, que es la autoridad, no puede ser compartido ni delegado así la consecuencia pueda llegar a ser la consagración de la tiranía. Como puede verse, la ley no es independiente pues su aplicación depende de la autoridad. Una idea muy lejana de la separación de poderes como se entiende en Occidente.

Un repaso al texto del Han Feizi nos permite exponer sus fundamentos. Lo primero que se nos presenta es la oposición al optimismo confuciano que señala al hombre como

un ser bueno dentro de su concepción humanista. El pensador legalista afirma lo contrario:

“... ningún hombre sabio gobernaría esperando a que los hombres hicieran el bien *motu proprio* sino obligándoles a no hacer el mal, pues en todo un Estado no llegarían a diez los que harían el bien *motu proprio* pero todo un pueblo actuaría igual si se le obligase a no hacer el mal. De esto, es decir, de que los gobernantes deberían utilizar métodos efectivos sobre la mayoría y no métodos efectivos sobre la minoría, se sigue que deberían gobernar con la ley y no con la moral, pues gobernar esperando que los hombres hiciesen el bien *motu proprio* sería como esperar a que la naturaleza diera una rama perfectamente recta, de manera que en cien años tendríamos una flecha, o como esperar a que la naturaleza diera una tabla perfectamente circular, de manera que ni en mil años tendríamos una rueda” (Han Fei, 1998: 169-170).

Ahora bien, debemos dilucidar lo que se entiende por ley, con las salvedades que hemos expuesto en torno a su definición. Plantea el Han Feizi:

“Del mismo modo que ni los buenos carpinteros se fían en acertar a ojo si una línea es recta sino que usan una regla, los buenos funcionarios se guiarán antes por la ley de los monarcas modelo que por su propia habilidad. Del mismo modo que con la ayuda de la regla se puede enderezar lo torcido y con la ayuda del nivel se puede nivelar lo rugoso y con la ayuda de la balanza se pueden equilibrar los pesos y con la ayuda de las medidas nadie discutirá sobre cantidades, con ayuda de la ley los Estados estarán bien gobernados. Porque la ley, del mismo modo que la regla no se adapta a ningún torcimiento, no atiende a si el cargo de los hombres juzgados es alto. La ley es algo a cuyas resoluciones nadie se opondrá, pues ni los inteligentes las discutirán ni los valerosos las lucharán, de cuyos castigos ningún alto cargo podrá escapar y cuyos premios a todo plebeyo llegará” (Han Fei, 1998: 22).

Esta primera caracterización de la ley nos lleva a entenderla como modelo o estándar, lo cual coincide con algunas de las probables definiciones que rodean el término y que ya se mencionaron. De otra parte, y esto es muy interesante, el incumplimiento o cumplimiento de la ley tiene resultados concretos: o bien la pena o el castigo, o la recompensa o el premio. Este tema, traído a nuestro medio, puede dar origen a un debate de no poca monta. Se trata de encontrar caminos a lo que algunos llaman el “derecho en crisis” que tiene lugar cuando la ley, especialmente la criminal, solo actúa cuando es violada. Las penas por los delitos se supone que sirven como disuasión de la mala conducta. Pero no hay premios para el cumplido y solamente se le recompensa no imponiéndole pena o castigo. En tal sentido, el derecho nuestro se limita a prescribir y a disuadir pero no a educar activamente. Lo que si propone Han Fei: “Conviene, pues, que los monarcas instauren un sistema legal para que el pueblo piense y actúe homogéneamente” (Han Fei, 1998: 136).

Como se ve no se trata de una educación democrática pero sí de educar en su sentido originario: moldear, entrenar, doctrinar.

Han Fei se queja de la complejidad y dificultad para acercarse a los referentes confucianos. Elaborados por eruditos para eruditos, restringen las posibilidades para que el pueblo pueda tenerlos como guía. Por eso le exige dos condiciones a la ley: que sea clara y que sea pública.

“(1) Lo que el mundo llama ‘valioso’ es la conducta virtuosa y honesta; lo que el mundo llama ‘sabio’ es el lenguaje sutil y misterioso. El lenguaje sutil y misterioso es algo que hasta los más sabios encuentran difícil de entender. Así, si cuando se hacen leyes para las masas se utiliza un lenguaje que aun para los más sabios es difícil de entender, entonces nadie comprenderá ni acatará las leyes. De la misma manera, si uno no tiene suficientes desperdicios y hollejos para satisfacer su estómago, de seguro no se esforzará en conseguir granos y carnes finas; si uno está vestido con andrajos de tela rústica, uno no buscará costuras finas y bordados. Lo mismo se aplica a lo que concierna al manejo del mundo: si no se han cuidado los asuntos críticos, no se deberá trabajar en los que no son críticos. Ahora, lo que el gobierno busca ordenar son los asuntos de la gente común. Así, si no se atiende a lo que cada hombre y cada mujer conocen con claridad y, en cambio, se deleita en las teorías de los sabios, se estará frente a algo antitético del buen orden. Por lo tanto, el lenguaje sutil y misterioso no funciona con el pueblo (Ivanhoe, 2011: 329).

(2) El gobierno por medio de la ley existe cuando los edictos y decretos del gobernante son promulgados entre los distintos departamentos y oficinas, cuando la certidumbre de los castigos y penas es entendido por los corazones del pueblo, cuando se dan los premios a aquellos que respetan la ley y cuando los castigos son impuestos a aquellos que violan los decretos del gobernante” (Ivanhoe, 2001: 320).

Más aún, contrario al llamado de los confucianos y de los moístas a acudir al referente de los sabios de antaño, Han Fei propone que la ley esté acorde a los tiempos sin que ello signifique dejar que sus cambios y adaptaciones sean solo el producto de las circunstancias o de los caprichos: “Y es que el tiempo pasa y las cosas cambian: el tiempo pasa y las cosas cambian, luego los métodos se han de adaptar”. (Han Fei Zi, 1998: 141). Por este medio se busca responder a las necesidades cuando se presentan hechos inesperados como las inundaciones o las sequías. Porque la evolución, que se acepta de manera gradual, no puede conducir a la inestabilidad:

“Para que los mandatos de los monarcas sean cumplidos y acatadas sus prohibiciones, han de tener poder y autoridad: poder absoluto para emitir y no emitir penas de muerte y autoridad para someter al pueblo. ¿Y qué han de hacer para no desacreditar tal poder y para no perder tal autoridad? Primero: nunca han de instaurar ni abolir leyes, según las que se decida si premiar o castigar, arbitrariamente, sino que han de seguir un solo criterio fijo y claro; segundo: nunca han de permitir

que sus ministros castiguen ni premien a nadie, o su autoridad quedaría dispersada”  
(Han Fei, 1998: 117).

En resumen, el Han Feizi propone el establecimiento de una ley que debe ser pública, clara y estable pero adaptada a las necesidades de los tiempos. Una ley que está ligada al ejercicio del poder indelegable del mandatario –que puede calificarse a nuestros ojos como autoritario–, y que se articula al manejo del Estado mediante la aplicación de castigos y recompensas.

Con este ejercicio de aproximación al sistema legal chino, se han pretendido varias cosas. Lo primero, poner de presente los escollos derivados de las distintas interpretaciones de la ley a lo largo de la historia china que, de una u otra forma, hacen parte de lo que se sigue construyendo hoy en día. Lo segundo, incitar a la reflexión sobre qué podríamos adaptar los occidentales del modelo chino. Tercero, preguntarnos sobre la validez de nuestra exigencia para que China se adhiera a nuestro sistema. Y cuarto, plantear la alternativa, posiblemente provechosa, de proceder en estas búsquedas tal como nos lo ilumina el gran poeta de Santa Lucía: con frescura.

## Referencias bibliográficas

- Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china*. Barcelona: Herder Editorial.
- Comunicado de la IV sesión plenaria del XVIII Comité Central de Partido Comunista de China (2014). Buró de Compilación y Traducción Adjunto al Comité Central del PCCh: Beijing. (<http://book.theorychina.org/upload/3af9d87b-d9e4-4e88-83ed-7195fe79e3ab/> recuperado 04/18/2015).
- Confucio (1997). *Lun Yu; reflexiones y enseñanzas*. Barcelona: Kairós.
- Confucio, Mencio. (1981). *Los cuatro libros*. Madrid: Alfaguara.
- Deng, X. (1995). *Textos escogidos de Deng Xiaoping, tomo II (1975-1982)*. Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Fung, Y. L. (1987). *Breve historia de la filosofía china*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goldin, P. R. (2011). Persistent Misconceptions about Chinese “Legalism”. *Journal of Chinese Philosophy* 38:1, pp. 88-104.
- . *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. New York: Springer.
- Guo, Qiyong (2005). *A Collection of Contentions about Confucian Ethics: Focusing on the Mutual Concealment among Family Members*. Wuhan: Hubei Jiaoyu Chubanshe.
- Han Fei (1998). *Han Fei Zi: El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Madrid: Tecnos.

- Hansen, C. (1994). Fa (Standards: Laws) and Meaning Changes in Chinese Philosophy. *Philosophy East and West*, vol. 44, N° 3, pp. 435-488.
- Hulsewé, A. F. P. (1978). The Ch'in Documents Discovered in Hupei in 1975. *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 64, Livr. 4/5, pp. 175-217+338.
- Ivanhoe P. J., B. W. Van Norden, eds. (2001). *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York: Seven Bridges.
- Jullien, F. (1998). *Elogio de lo insípido*. Madrid: Siruela.
- . (2000). *La propensión de las cosas; para una historia de la eficacia en China*. Barcelona: Anthropos.
- . (2005a). *La China da que pensar*. Barcelona: Anthropos.
- . (1999). *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela.
- . (2001). *Un sabio no tiene ideas*. Madrid: Siruela.
- . (2004). *De la esencia o del desnudo*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- . (2005b). *Del "tiempo"; elementos de una filosofía del vivir*. Madrid: Arena Libros.
- . (2008). *La gran imagen no tiene forma*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- . (2010a). *El rodeo y el acceso; estrategias del sentido en China y Grecia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . (2010b). *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*. Madrid: Siruela.
- Ma, X. (2007). A reflexion on the history of Chinese constitutionalism in last century. *Frontiers of Law in China*, 2(1), p. 44-70.
- Parkes, G., ed. (1990). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Peng, H. (2014). *Chinese Lawmaking: From Non-communicative to Communicative*. Heidelberg: Springer-Verlag.
- Saviani, C. (2004). *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder.
- Slote, M. (2015). The Philosophical Reset Button: A Manifesto, *Dao* 14: 1-11.
- Sun Z. (2015). *Language, Discourse, and Praxis in Ancient China*. Heidelberg: Springer-Verlag.
- Walcott, D. (1990). *Omeros*. Barcelona: Anagrama.