

Problemas textuales y contextuales de “Los Ocho Principios del Legismo” (八經) de Han Fei Zi (韓非子)

Tutorizado por la profesora Pilar González España

1. Introducción

El presente proyecto surge de la necesidad de elucidar el tratamiento en lenguas occidentales de una de las obras más influyentes e importantes del pensamiento chino, el Legismo 法家. El problema viene de cómo esta filosofía política suele ser descuidada en el ámbito de la sinología oriental y occidental.

Francisco Javier
González Manzano

Graduado en Estudios de Asia Oriental,
Universidad Autónoma de Madrid.

Interesado en la historia y filosofía
de Asia Oriental y el análisis de la
influencia de la filosofía clásica en la
socio-política actual.

El primer intento de traducir el Han Fei Zi a un idioma europeo se dio en Rusia en 1912 por *Ivanov* mediante una traducción parcial, la cual el sinólogo Paul Pelliot señaló duramente en el *Journal Asiatique* (Septembre-Octobre 1913) por la poca calidad de la traducción aunque loando su valentía al dar éste primer paso. En 1917, Hu Shi compiló sus citas y comentarios al Han Fei Zi y las tradujo al inglés. Se trataba, como argumenta W.K.Liao¹, de una traducción excelente y fiel al original, pero fue tachada por su uso de un lenguaje moderno a expensas del estilo del original. En alemán se tradujo en 1927 por Alfred Forke en su *Geschichte der Alten Chinesischen Philosophie*; esta parece ser una excelente reinterpretación, pero tomando una versión original diferente a la estandarizada internacionalmente. En ese mismo año, Henri Maspero tradujo algunos pasajes del Han Fei Zi dentro de su obra *La Chine Antique*. K. C. Wu en su *Ancient Chinese Political Theories* en 1928 también tradujo un capítulo de la obra, de una forma más sugerente que fiel. Mientras que Dr. J. J. L. Duyvendak, incluyó en la introducción de su traducción al *Libro de los Shang* algunos pasajes de Han Fei. En 1930, se publicó la traducción al inglés de la obra de Liang Ch'i-ch'ao, (*Historia del Pensamiento Político de China durante el Periodo Tsin Temprano*, realizada por L.T.Chen), en el que abundan las inexactitudes en la traducción. A lo largo del libro se omitían puntos cruciales mientras las notas y las referencias son escasas.

Más adelante fueron surgiendo manuales y traducciones a diversas lenguas, sobre todo en inglés, de diferente calidad y extensión, pero solamente la traducción al inglés de W.K.Liao, oficializada por la UNESCO, presentó un papel destacado por su calidad y fidelidad al original, así como por sus comentarios, certeros y completos. En español, la traducción oficial fue realizada en 1998 por Yao Ning y Gabriel García-Noblejas para la editorial Técnos². No obstante, esta traducción sólo selecciona algunos de los capítulos más destacados y las notas resultan insuficientes.

¹ Han, 1959.

² Han, 2010.

Por ello, así como por el reducido número de trabajos, monografías y traducciones que se han realizado dentro del marco occidental, se propone con este proyecto una contribución a la reflexión sobre los problemas textuales y contextuales de la obra, incluyendo la traducción y explicación de términos clave, así como un análisis de las dificultades de traducción que se pueden encontrar en los textos de Han Fei (韓非), ilustrando esta problemática con el capítulo de Los Ocho Principios (八經). Para su realización, se tomó como base el texto original en chino clásico adaptado por Lai Yanyuan y Zhuan Wuguang³ de los Ocho Principios, escogido a modo de resumen del total de la teoría legista, y también por ser uno de los que más carga significativa e ideológica presenta dentro del cómputo de las obras de Han Fei. Como referencias, además, se contrastaron las traducciones más recientes y relevantes al inglés⁴ y al francés⁵, así como la edición comentada de *Taiwan Commercial Press* en chino⁶. Por último, se analizó el manual de análisis de textos en chino clásico editado por *Harvard University Press*⁷ y se utilizó como referencia el manual de símbolos chinos⁸. La elección del capítulo se debe a que el capítulo de Los Ocho Principios es uno de los más perjudicados por el paso del tiempo debido a la persecución de la ideología legista durante las épocas de mayor fulgor confuciano, y es por eso que el empleo de los comentarios se ha convertido en esencial para la interpretación correcta del mismo. No obstante, a pesar de que ya sea inteligible gracias a su traducción, muchos fragmentos siguen ocultando en ellos incógnitas aún por esclarecer.

Cabe destacar que, la obra de Han Fei, por su terminología, las estructuras clásicas, la existencia de muchos pasajes con términos implícitos que no aparecen reflejados y la pérdida o inclusión de fragmentos con el paso del tiempo, supone un reto hermenéutico para cualquier lector y traductor. Por esta razón, se propone como guía el presente proyecto, aclarando puntos de fácil confusión e indicando con qué problemas puede encontrarse el lector o traductor que tenga la intención de acercarse a esta obra.

Para la investigación, se ha realizado una traducción de cada uno de los Principios, a la que se acompaña un breve comentario explicativo de los aspectos teóricos más oscuros de entender y de los problemas textuales y conceptuales que puedan dificultar la traducción, análisis y entendimiento del mismo. Asimismo, se contrastará brevemente cada uno de los principios con las doctrinas de las tres escuelas de pensamiento más importantes en tiempos de Han Fei, con el fin de proporcionar un punto de vista más global y comparativo. Esta estructura de comentario, acompañando al texto original, con notas y referencias sobre los puntos más complejos para el buen entendimiento de la obra, es una metodología empleada tradicionalmente en el ámbito chino, ya que por la estructura misma del lenguaje y la falta de signos de puntuación del chino clásico, sin tales comentarios y el apoyo de un maestro, la comprensión del texto resultaba ardua incluso para los coetáneos a los textos. Y es precisamente esta estructura comentada la que será tomada como base para analizar los problemas que se hayan detectado en el texto que dificulten el acceso al mismo.

3 Han, 2006.

4 Han, 1963; Han, 1959.

5 Levi, 1999.

6 Chen, 1969.

7 Rouzer, 2007.

8 Eberhard, 1986.

El estudio será pues encabezado por un breve contexto histórico y filosófico de China, en general, pasando posteriormente al de Han Fei y de la escuela legista, en particular. A continuación se procederá a exponer una a una la traducción propuesta para cada uno de los ocho principios del Legismo detallados en el capítulo XLVIII del *Hanfeizi* (韓非子), tras cada una de las cuales se expondrán los problemas textuales y de transmisión que sean intrínsecos a cada principio, y las implicaciones e influencias que obtuvo y proporcionó la obra de y a cada una de las otras tres escuelas mayoritarias de la época: Mohísmo, Taoísmo y Confucianismo. Es en este punto donde se ruega se disculpe la extensión del trabajo, ya que la inevitable traducción de Los Ocho Principios ocupa buena parte del espacio, y se optó por anexarla a la totalidad del escrito, para un mejor acceso a la misma.

Para concluir, aclarar que la intención de éste proyecto no es más que la de intentar esclarecer los problemas textuales y contextuales del texto junto con sus términos clave, así como servir de apoyo a cualquier lector o traductor que de ahora en adelante pretenda acercarse a la filosofía legista. Es por eso que espero este trabajo sirva para acercar a Han Fei al lector en español y occidental, así como para impulsar nuevas traducciones y trabajos sobre el Legismo en el futuro, pues, como dijo Xing Lu, profesora de la universidad de DePaul:

Una traducción nunca puede ser verdaderamente fiel ni mucho menos perfecta, ya que el proceso de traducción implica que el traductor interprete el significado, influido por sus propios recursos lingüísticos y conocimientos culturales en relación al original. Lo que resulta más problemático, sin embargo, es asumir que las palabras clave pueden ser traducidas fidedignamente de una lengua a otra. Esa presunción limita la habilidad del lector de descubrir los significados múltiples y complejos, así como las prácticas retóricas, mientras se cae en la facilidad de imponer los significados culturales propios al otro sistema. (Lu, 1998, pág. 70)

2. Aproximación histórica

2.1. Una tradición cuestionada por la guerra

Tradicionalmente, la historia de China comienza con la mítica Dinastía Xia 夏 (Siglos XXI-XVI a.C.) que fue sustituida alrededor del 1600 a.C por la Dinastía Shang 商 hasta que esta misma fue reemplazada por la Dinastía Zhou 周 (1045 a.C.- 221 a.C)⁹. Durante este tiempo, la capital se desplazaba con el monarca, y los territorios periféricos eran encomendados al cuidado de familiares o personas de confianza del gobernante en una suerte de sistema feudal. No obstante, en la Dinastía Zhou, los lazos de consanguineidad que ataban a los señores feudales con el Rey de Zhou eran ya difusos, y en muchos casos, la relación con el monarca era inexistente. Así, en el año 770 a.C. los Zhou se vieron obligados a desplazar su capital al Este, para mantener un control más cercano de los señores feudales de la cuenca del Río Amarillo y alejarse de los pueblos de la estepa que desestabilizaban el Norte del territorio.

Pero alrededor de esa misma época se considera que la dinastía perdió cualquier tipo de poder efectivo sobre el territorio y el Rey de Zhou pasó a ser una figura meramente ceremonial, que se encargaba de los ritos, mientras los principados alrededor de las Planicies Centrales iban acumulando poder gracias al apoyo nominal al rey de Zhou y surgían los grandes estados limítrofes cada vez menos conformes con dicha monarquía. Este proceso culminó con la formación de casi 150

⁹ Lu, 1998, págs. 44-67.

estados, donde cada uno trataba de imponer sus intereses sobre el monarca de *Zhou*, dando lugar a múltiples tensiones. Debido a estas tensiones, se proclama una asamblea en *Juan* 鄆 donde se forma una liga de estados que incluye a todos los principados, ducados y reinos que habían surgido de la desunión de *Zhou*. En ella, se institucionaliza la figura del *mengzhu* 盟主 o presidente de la asamblea de señores, que es elegido por los demás estados en función de su poderío y su capacidad de aplicación de las decisiones tomadas en dicha asamblea, de un modo análogo al que siglos más tarde se adoptaría con los príncipes electores en el Sacro Imperio Romano Germánico¹⁰.

De esta forma da comienzo la Época de Primaveras y Otoños 春秋時代, denominada así por los anales de nombre análogo escritos por Confucio 孔子, en los que narra la historia de este periodo centrándose en el Reino de *Lu* 魯, del que era oriundo. Pero según los príncipes, condes y monarcas de los diferentes reinos iban conquistando aquellos más débiles o más pequeños, los múltiples reinos de las Primaveras y Otoños se vieron reducidos a siete reinos mayores que terminaron batallando entre sí en el periodo conocido como los Reinos Combatientes 戰國時代 (475a.C.-221a.C.). En ese periodo, cada monarca se veía en la necesidad de encontrar medidas para que su estado fuese el más próspero, el mejor defendido, el más respetado por sus aliados y el más temido por sus enemigos. Esto, unido al declive de las funciones rituales, en un claro paso del ritualismo al pragmatismo, hizo que los letrados 士 pasasen de desempeñar un papel auxiliar al ritual a especializarse en las artes bélicas, gubernamentales y retóricas. Estos maestros podían adscribirse a un estado concreto, pero la mayoría solía viajar de forma itinerante entre los diferentes estados, ofreciendo sus servicios al monarca que quisiera aceptarlos y, en muchos casos, inclinando la balanza a favor de unos estados en detrimento de otros. De hecho, fue precisamente gracias a esa desunión política y pérdida del sistema de valores que venía de los *Zhou*, que surgieron multiplicidad de escuelas de pensamiento, sistemas de gobierno e ideologías de todo tipo, que trataban de proponer un modelo nuevo que reemplazase, complementase o recuperase la idiosincrasia de un mundo en crisis. Tal fue la plenitud de corrientes que a este periodo también se le conoce como el Periodo de las Cien Escuelas de Pensamiento 諸子百家時代¹¹. Entre las miles de escuelas que surgieron, destacan el Militarismo de *Sunzi* 孫子 y su Arte de la Guerra, el Mohismo 墨家 de *Mozi* 墨子, el Taoísmo con *Zhuangzi* 莊子, el Confucianismo 儒家 y el Legismo 法家 de Han Fei del cual pasamos a hablar.

2.2. Han Fei Zi (280a.C.-234a.C.): Maestro del legismo

Al igual que muchos otros personajes célebres de la historia de China, la vida del Maestro Han Fei está oculta tras un halo de misterio. Si bien parte de su biografía nos llega a través de textos como el *Shi Ji* 史記 o Memorias Históricas, de Sima Qian 司馬遷, el más famoso historiador de la Dinastía *Han* 漢, al estar redactada más de un siglo tras la muerte del propio Han Fei y dadas las dudas sobre la objetividad de los escritos de *Sima Qian*, como explica Michael Nylan¹² en su ensayo; es ardua la tarea de estipular una biografía canónica de un personaje, que, además, a través de los siglos ha tratado de ser borrado de la historia por su animadversión al Confucianismo. No obstante, en esta introducción se tratará de resumir una posible biografía del Maestro Han Fei¹³.

10 Ciruela Alférez, y otros, 2009, págs. 160-162.

11 Lu, 1998, págs. 63-64.

12 Nylan, 1998-1999.

13 Han, 2010, págs. XII-XIV.

Han Fei, como indica su apellido, es oriundo del Reino de Han, de hecho, se considera que es descendiente de los duques de dicho reino. Se trataba de un reino pequeño, en frontera con los gigantes *Chu* 楚 y *Qin* 秦, y fue uno de los primeros en ser anexionados completamente por éste último. El Maestro legista era tartamudo, por lo que dedicó su vida a sus escritos, al no poder participar de las actividades de persuasión mediante el discurso, hecho que pudo influir a que en su obra se critique constantemente a los letrados aduladores, especializados en tergiversar con su retórica. Fue alumno de *Xunzu* 荀子, un maestro confuciano más centrado en la pragmática que en la doctrina confuciana más ortodoxa, razón por la que Han Fei y su discípulo, *Li Si* 李斯, pudieron desarrollar una escuela de pensamiento centrada en las leyes deshumanizadas y alejadas de cualquier moral. Han Fei no pudo ocupar ningún cargo en su estado natal, pero fue fiel al gobernante de Han hasta el final. Fue enviado como emisario a *Qin* ya que el futuro primer Emperador de China, *Qin Shi Huangdi* 秦始皇帝, simpatizaba con los principios de Han Fei, y haría uso de ellos para hacerse con el control de todos los demás reinos, unificando el territorio chino por primera vez desde la caída de los *Zhou*.

Irónicamente, fue precisamente debido a sus propias doctrinas llevadas a la práctica, que Han Fei fue acusado de traición al Emperador por *Li Si* durante la guerra contra Han, por ser originario de allí. Finalmente, Han Fei se suicidó en calabozo, fruto de las leyes que siempre defendió aplicar, sin poder ver cómo el primer y único estado legista llegaba a unificar China bajo el férreo puño de la ley¹⁴.

2.3. La doctrina de la ley

La escuela de las leyes, o Legismo, fue fundada por *Shang Yang* 商鞅 a mediados de los Reinos Combatientes. *Shang Yang*, originario de *Wei* 衛, se convirtió en un importante letrado del Reino de *Qin*, donde consiguió el favor del Duque *Xiao* 秦孝公 e implementó la semilla de la futura doctrina legista en el Estado de *Qin*, haciendo que un estado periférico se convirtiera en una gran potencia militar y política. La teoría de *Shang Yang* era bastante simple desde el punto de vista formal, se centraba en el control del estado, creando un estado centrado en la guerra. Consideraba que un estado no tendría problemas si la población se dedicaba a las actividades agrícolas en exclusiva, generando recursos que, para evitar la ociosidad de la población, deberían ser empleados en guerras continuas en un ciclo de producción y destrucción continuo que mantendría a la población ocupada y el estado en perfecto orden¹⁵.

Además de *Shang Yang*, el Legismo se alimenta también del pensamiento de *Shen Dao* 慎到, filósofo coetáneo a *Shang Yang* y precursor tanto del Legismo como del Taoísmo. Esto se debe a que genera un discurso inverso al confuciano, considerando la necesidad de un ente amoral que escape a los deseos de los hombres, idea que será plasmada en la ley legista y en la imagen de naturaleza taoísta. No obstante, la teoría de *Shang Yang* por ser utópica, y la de *Shen Dao* por ser demasiado genérica, no constituyen más que las raíces del movimiento legista, que culminará con los dos discípulos de *Xunzi*: *Li Si* y *Han Fei*. Con *Xunzi*, las doctrinas puramente legistas de *Shang Yang*, aderezadas con el Taoísmo de *Shen Dao*, fueron completadas con un velo confuciano. Si bien no compartía muchos de los principios, *Xunzi* era confuciano, y sus enseñanzas influyeron el desarrollo de sus dos discípulos. *Li Si* se centró en la necesidad de una burocracia centralizada y fuerte, cosa que implementó con

14 Cheng, 2002, págs. 211-212.

15 Levi, 1991, págs. 90-95.

las unificaciones de moneda, sellos, pesos y medidas que realizó durante su servicio al soberano de *Qin*. Mientras *Han Fei* se concentró en generar una guía compleja y completa para que el monarca pudiese aplicar la ley sin que la burocracia o las conjuras lo apartasen del poder.

De esta forma, el Legismo fue tomando forma, hasta que se convirtió en la filosofía oficial del estado de *Qin*, llevando incluso a la gran quema de clásicos confucianos con el primer Emperador. Por eso mismo, con la caída de la Dinastía *Qin* y su sustitución por los *Han*, se restituyó el Confucianismo como filosofía de estado, relegando el Legismo al ostracismo y vetándolo como ideología de estado, al menos de forma nominal. Ya que muchos de sus preceptos siguieron aplicándose desde un punto de vista más confuciano. Así, pareciera que el Legismo perdiese cualquier oportunidad de recuperar su hegemonía ideológica, pero supo convivir simbióticamente en aquellos nichos que el Confucianismo no podía satisfacer. Este proceso de hibridación llegaría a su cénit en la última gran obra que habla del Legismo: el *Huainanzi* 淮南子. El *Huainanzi* es una obra de principios de la Dinastía *Han* que compila toda la mitología, leyendas, creencias y filosofías hasta la fecha en un sólo texto. En él se puede ver una interpretación del Legismo desde un prisma más cercano al Taoísmo y el Confucianismo; y, por primera vez, una interrelación directa con el Mohismo¹⁶.

Para concluir este breve repaso de la doctrina legista, cabe destacar que *Mao Zedong* 毛澤東 afirmó sentir admiración por *Qing Shi Huangdi*, y sus métodos de propaganda, control mediante el sistema de comunas y las unidades de trabajo, la aplicación férrea de la ley en contra de los opositores, la figura de un líder fuerte y omnipotente, su asimilación con la divinidad, etc. son reminiscencias de una tradición legista latente a lo largo de los siglos en la cultura china.

3. Los Ocho Principios

3.1. Los sentimientos humanos (因情)

Generalmente, si se desea gobernar Todo Bajo el Cielo, necesariamente se ha de actuar acorde a los sentimientos humanos. Los sentimientos humanos presentan afinidades y aversiones, y es por eso que se pueden aplicar los premios y los castigos. Si se da el caso de que se pueden aplicar tanto premios como castigos, entonces las órdenes y prohibiciones se llevarán a cabo y se cumplirá el Tao del buen gobierno. Asimismo, ya que el soberano es quien se encarga de concederlos desde el poder que ostenta, lo que se ordena ocurre y lo que se prohíbe se detiene. Aquello que concede el soberano se trata de la gracia de la vida o la sentencia de muerte; y es gracias a su posición de poder que es capaz de ganar el apoyo de las masas.

Entonces, si lo que se niega y lo que se aprueba no sigue una constante, entonces los privilegios del monarca serán mancillados, al igual que si los premios y castigos son concedidos por igual por el soberano y sus inferiores, la autoridad se verá dividida. Por esta razón, el buen monarca no escucha con actitud amorosa, ni tampoco manobra con deleite. Ya que si escucha los discursos pero no los compara, sus privilegios serán divididos entre los conjuradores; y si no hace uso de su sabiduría, ¡ay! será sometido por los ministros. Por lo tanto, las formas de imponer los reglamentos del monarca sabio han de ser como el Cielo, su forma de hacer uso de los hombres, como la de los espíritus. Pues el Cielo no puede ser contradicho y los espíritus no pueden ser hostigados.

¹⁶ Lewis, 2007, págs. 211-214.

Si el poder mantiene su función y la enseñanza es severa, aunque el monarca vaya en su contra, nadie osará desobedecer, ya que, una vez que culpas y honores son unificados bajo un mismo sistema, entonces nadie osará contradecirlo. Por lo tanto, premiar al virtuoso y castigar al violento, supone elevar a los más dignos; mientras que premiar al violento y castigar al virtuoso, supone elevar a los más pérfidos. A esto se lo conoce como “premiar al afín y castigar al que se opone”.

Por otra parte, los premios no han de ser sino copiosos, pues esto hará que la gente los considere lucrativos; los honores no han de ser sino atractivos, pues esto hará que la gente se enaltezca con ellos; los castigos no han de ser sino severos, pues esto hará que la gente los tema y las culpas no han de ser sino insufribles pues esto hará que la gente se avergüence de ellos. Entonces, se ha de imponer un solo sistema de leyes. Así, cuando las prohibiciones y penas afectan incluso a la propia familia del monarca, ningún malvado perpetrará un crimen; y si además los premios y castigos son conocidos por todos, se cumplirá con el Tao.

Comentario

«Los Sentimientos Humanos», al ser el primero de los ocho principios, condensa en sus líneas gran parte de la terminología compleja en la que se profundizará a lo largo de los demás principios. Primeramente, el título de este principio ya supone un problema para el análisis del mismo. La traducción propuesta, al igual que la de W.K.Liao¹⁷, se deduce más bien del contenido del principio más que por el título en sí. De hecho, la razón de que estas palabras sean el título y no otra, viene de la labor de los comentaristas, pues en origen 因情 se encontraba al final del principio, no titulándolo. Los caracteres 因情 [yīn qíng], significan literalmente «Seguir/ Estar de acuerdo con» y «sentimientos», respectivamente. Por lo que una traducción literal podría ser «Seguir los sentimientos», pero eso estaría lejos de lo que intenta expresarse en éste apartado. Han Fei defiende el uso de dichos sentimientos, concretamente de los sentimientos humanos de afinidad y aversión; por eso mismo, aunque el título pueda darnos a entender lo contrario, se trata de una guía para utilizar dichos sentimientos, no una defensa de los mismos. Este aspecto queda patente cuando se observa el subtítulo original, no incluido en la propuesta de traducción: 收智 [shōu zhì], que significa «Acumular sabiduría». Éste subtítulo que fue desestimado en muchas traducciones ante la decisión de anteponer 因情, si bien no es viable como titular que resuma lo expuesto en este principio, sí que complementa a la perfección al título propuesto por los comentaristas, a modo de aclaración de la verdadera intencionalidad de éste principio y los siete que lo suceden, «acumular sabiduría» es pues lo que el monarca ha de hacer, y es la razón de ser del texto. Teniendo esto en mente, pasemos al siguiente punto.

Gobernar, en chino 治 [zhì], no tiene las mismas connotaciones que en castellano. En China, el carácter 治 representa la idea del orden, de gestionar las aguas « ㄣ » para evitar que fluyan por donde no se desea, de ordenar el territorio, y, por derivación, de gobernarlo. También tiene el significado de curar un organismo enfermo, de purgar sus males, y devolver a la normalidad (el orden) a dicho ser. Por ello, siempre que se mencione el gobierno en cualquier texto de Han Fei se habrá de tener en cuenta la dualidad Gobierno- Orden, en contraposición con 亂 [luàn] «desorden/caos». El siguiente punto, muy asociado con 治, es «Todo Bajo El Cielo» 天下 [Tiānxià], término complejo y cargado de significados que designa un ideal de ordenación y jerarquía del mundo que alimenta toda la idiosincrasia del Reino Medio. Tianxia, de difícil traducción, se estandarizó por «Todo Bajo

¹⁷ Han, 1959.

El Cielo» en una traducción bastante literal, pero que deja a un lado la ideología subyacente a la terminología. Según ella, Tianxia sería, dentro de este marco, los territorios considerados centrales, culturizados y dentro del sistema sinocéntrico, un ideal de territorio nacional como pudo ser la idea de Imperio Romano durante la Europa medieval.

La «Necesidad» 必 [bì] aparece por vez primera al comienzo de este fragmento, pero colma las páginas de todas las obras de Han Fei. Como su propia traducción indica, implica obligación, deber, necesidad. Su importancia radica en la cantidad de veces en las que aparece, remarcando la idea de que los consejos propuestos con estos principios son universales, como si se tratase de una ley universal que fuerce a que cada vez que ocurra X suceda consecuentemente Y, reforzando la autoridad de los argumentos dados y basándolos a su vez en una especie de Ley Natural que los justifique. Los premios y los castigos aparecen en la ideología legista como la forma de proceder y de asegurar un buen gobierno. No obstante, ambos conceptos provienen de la influencia de dos escuelas que usualmente se consideran dispares al Legismo: el Taoísmo y el Mohísmo. El Mohísmo, ideología mayoritariamente utilitarista, defendía la idea de un Mandato del Cielo 天命 que juzgaba y concedía premios y castigos de forma objetiva y equitativa, de ahí puede derivar el concepto general de 賞罰 [shǎng fá]. No obstante, el porqué de la utilidad de los mismos, proviene de un pretexto más taoísta, pues la idea de las afinidades y aversiones tiene su origen en los conceptos taoístas de 陰陽 [yīnyáng], según los cuales, se tiende hacia la fuerza que le es afín, con Han Fei, se tendería hacia las afinidades 好 [hǎo], mientras que se tendería a evitar las aversiones 惡 [è]. Por último, y como aclaración, éste concepto sería opuesto al Confucianismo, ya que habla de las afinidades y aversiones personales, no de lo correcto o incorrecto.

El siguiente punto a tratar es el concepto de Tao 道 [dào], complejo en sí mismo y de tan difícil traducción que la mayoría de lenguas opta por mantener el concepto sin traducir. Otra rama suele optar por traducir el concepto por «Vía/Camino», que, aunque es uno de los significados de Dao, no abarca la complejidad de su totalidad. Tao, como el principio absoluto, la «Vía» en mayúsculas, el Tao que una vez definido no puede ser el Tao verdadero (道可道非常道), ha de mantenerse preferiblemente intraducible, para así mantener la idea de su complejidad y su carácter absoluto e indefinible. Mientras que los *daos*, o vías menores han de traducirse por «camino/doctrina», para así diferenciarlos del Tao absoluto anteriormente mencionado¹⁸.

Pasando al término 眾 [zhòng], «multitud/numeroso» se emplea en Han Fei como sinónimo de «las masas», entendido como toda la población o la mayoría de ella. Si bien no es exactamente comparable, la idea de unas masas que actúen conjuntamente y con unos intereses conjuntos hace pensar en el concepto mohísta de 兼愛 [jiān ài], traducido tradicionalmente por «Amor Universal» entendido como búsqueda del bien común. Es precisamente esa idea del Amor Universal mohísta, que se basa en que todos busquen el bien común a partir de lo que es beneficioso 利 [lì] para cada individuo, lo que parece subyacer tras la idea de 眾, un grupo de personas que actúan por un objetivo común que satisfaga todos los beneficios individuales. Por eso, Han Fei defenderá que para controlar a las masas, hay que conseguir que ese bien común sea común entre súbditos y monarca, para que no se produzcan levantamientos. El Buen Monarca, o Monarca Sabio 明主 [míng zhǔ], literalmente «brillante» y «señor», etimológicamente es aquel Señor que es tan brillante que ilumina a los demás con su ejemplo, de ahí que se suela traducir como el buen monarca o el monarca sabio, entendido como el ideal que inspira a sus súbditos con su ejemplaridad. Esa es la idea que toma

18 Asimismo, para comprender mejor la complejidad del concepto 道, es recomendable consultar el texto de Anne Cheng (2002, págs. 33-34).

Han Fei de la doctrina confuciana. Confucio entendía que el 君子 [jūnzǐ], o «caballero» era superior al 小人 [xiǎo rén] u «hombre inferior», en éste punto se puede observar una clara similitud con la contraposición legista entre *Mingzhu* (equiparable a 上主 [shàng zhǔ]) y 下主 [xià zhǔ] «monarca inferior». Se ve cómo Han Fei trata de alejarse del confucianismo sustituyendo 小 «pequeño» por 下 «debajo», pero la similitud es clara. Si bien Confucio empleaba esta distinción para defender la sociedad estratificada en términos morales, como justificación de la posición del monarca; Han Fei, parte de esa base, pues la posición del monarca no está supeditada a su moralidad, sino que se considera incuestionable; por otra parte, sí que se hace una distinción de cómo es la preparación y adecuación del monarca a su posición legítima, gradándolo en base a sus capacidades prácticas e intelectuales, no morales.

En este apartado, poco queda más que aclarar, sólo se tratará de esclarecer el significado de tres caracteres un poco ambiguos antes de pasar al segundo principio. El primero de éstos es 參 [cān] que normalmente significa «participar», «desigual» e incluso «ginseng», pero para Han Fei, como se verá en siguientes apartados, hace alusión a Las Tres Unidades, y es por esa razón por la que se ha optado por traducirlo por «comparar (las tres unidades)». Éste tema es tratado entre el tercer y quinto principio, por lo que será explicado en ese momento con mayor extensión. 姦 [jiān] «malvado», «traidor», es en Han Fei un apócope de 姦黨 [jiāndǎng] «conjura» o 姦臣 [jiānchén] «ministro traidor»; es por eso por lo que se sugiere traducir siempre 姦 por «conjura/conjurador» ya que no se trata de un término moral, sino práctico, no habla de alguien malvado, sino de alguien que traiciona a su rey y conjura contra él. Por último, el término «Cielo», al estar imbuido de multiplicidad de connotaciones en el contexto occidental-cristiano, merece una aclaración, pues éste término presenta similitudes y diferencias con el Cielo bíblico. 天 [tiān] hace referencia tanto al cielo físico como a una especie de deidad de la cual se dice desciende directamente el monarca (o «Hijo del Cielo» 天子 [tiānzǐ]), y que impone un «Mandato del Cielo» 天命 [tiānmìng] sobre los hombres, una suerte de Tao a seguir por cada uno de ellos. No obstante, este cielo es un ente impersonal, más bien una representación de la naturaleza que un dios, pero aun así de carácter claramente sagrado, el Cielo lo abarca todo, el Cielo todo lo sabe¹⁹.

3.2. El Tao del monarca (主道)

Al igual que con la fuerza es imposible enfrentarse a una multitud y con la sabiduría no se pueden comprender todas las cosas, usar la sabiduría y la fuerza de un solo hombre no es comparable con usar las de todo el Estado. Por lo que aquel que usando sólo su fuerza y sabiduría se enfrenta a todos, será derrotado en todas las ocasiones, pues si por suerte termina acertando, acabará exhausto, y si yerra en su intento, será responsable de su propio error. Así, el monarca inferior emplea sus propias habilidades, el monarca promedio emplea el poder de los demás, y el monarca superior emplea la sabiduría de los demás. Por esa razón, en caso de emergencia se reúne a los sabios, para primero escucharlos uno por uno y después reunirlos. Si no se los escucha de uno en uno, los que hablen después no harán más que decir lo contrario del que habló antes, y si esto sucede, entonces será imposible diferenciar a los estúpidos de los verdaderamente sabios. Asimismo, si no se los reuniese, se dudaría y se acabaría por no tomar una decisión, y si esto sucede, los problemas permanecerán sin solución.

¹⁹ Para ulteriores referencias sobre el término 天, consúltese: Granet, 1968, págs. 284-297; Cheng, 2002, págs. 49-51; Eberhard, 1986, págs. 141-142.

Entonces, si el monarca escoge por sí mismo una de las opciones, no deberá temer caer en ninguna conjura, ya que dejará que cada cual comente su opinión, la cual quedará establecida y será ponderada en función del resultado. Para esto, en los días en los que se expongan dichas opiniones será necesario tomar registro de todo cuanto se diga. De esta forma, aquel que organice a los sabios, tomará registro de todo cuanto suceda y lo examinará posteriormente, y el que organice a los habilidosos observará el desarrollo de los sucesos y estimará el éxito o el fracaso de los mismos. Ya que cada éxito y cada fracaso dejan una evidencia, los premios y los castigos deben seguir dicha evidencia respectivamente. Si un asunto tuvo éxito, el señor es aquel que recoge los frutos del triunfo; mientras que si el resultado contradice lo estipulado, será el sirviente el que recibirá su castigo.

Aquel que gobierna a los hombres no se entretiene en la búsqueda de datos y mucho menos en el trabajo duro; tampoco se centra en gestionar los asuntos inminentes y mucho menos aquellos que son lejanos. Por esto, es por lo que ha de utilizar a los hombres y no obtener datos de la misma fuente, ya que si se unifican las opiniones los ministros serán castigados. El monarca ha de hacer que la gente utilice sus propias habilidades, lo cual lo hace convertirse en un ser divino; si el monarca es una divinidad, entonces serán los inferiores quienes se agoten. Cuando los inferiores se agotan, los grandes ministros no podrán hostigar al monarca, y el Tao del Gobernante se verá cumplido.

Comentario

El título de ésta sección también presenta un subtítulo, al igual que la anterior, pero en muchas ediciones suele ignorarse u obviarse. El subtítulo es «Organizar a los sabios» 結智 [jié zhì]. Con él se nos muestra el significado oculto del principio, el Tao del Monarca es básicamente organizar la sabiduría de sus súbditos. En este título se emplea una vez más el término 道, en éste caso no se emplea para referirse al Tao con mayúsculas, y mucho menos está dentro de un concepto taoísta, en el que las connotaciones serían exponencialmente más amplias. Se encuentra en un contexto puramente legista, y, sin ninguna pista más sobre la relación con el texto, se podría pensar que se trata del uso cotidiano del término, es decir, «camino» o incluso «método». No obstante, Han Fei trata en su pensamiento la naturalidad de las leyes, así como del monarca y su posición; para ello son constantes las referencias al concepto de Tao (con mayúsculas) para hacer más evidente la correlación entre Ley y Naturaleza. Es por esta razón que, aunque su significado es el de «método», no se trata de un método cualquiera, sino que se emplea un sutil juego de palabras para dar a entender que no es un método, sino El Método, que, del mismo modo que un camino cualquiera no es equiparable al Tao (al que todo tiende), cualquier monarca deberá tender de igual manera hacia su Tao, su Método infalible y natural para gobernar, diferenciado de los otros métodos, falsos y engañosos.

盡物 [jǐn wù], literalmente «agotar» y «cosa», presenta un concepto complejo en la cultura china, que es la totalidad. Normalmente se suelen emplear expresiones como ésta, en la que se deduce que si se agotan las cosas, es porque se emplean todas. No obstante, aunque no aparece en éste caso en concreto, hay otro tipo de expresiones numerológicas que hacen referencia a la totalidad; se trata de los numerales de cien 百, mil 千 y diez mil 萬, éste último haciendo referencia a su vez a la idea del todo, lo cual, a su vez proviene de una clara influencia taoísta, ya que según el Dao De Jing 天 la totalidad de los seres se estipula como 10.000²⁰.

²⁰ Eberhard, 1986, págs. 286-287; Chevalier, 1986, págs. 285, 418-419, 712-713.

El siguiente punto de interés es la clasificación de gobernante superior, promedio e inferior, para ello se emplean términos encontrados en casi cualquier clasificación dentro de los textos chinos, que son 上中下 [shàng zhōng xià]. Estos términos no indican sólo una posición relativa al resto, sino una superioridad o inferioridad en términos de moral y utilidad. De ellos se puede obtener la idea muy extendida en la época de que, ya que la legitimidad del monarca era incuestionable, sólo podía juzgarse su desempeño en términos morales y prácticos, haciendo una comparación con los ideales deseados en cada situación. Asimismo, se perciben en este tipo de clasificaciones reminiscencias a la clasificación confuciana, ya mencionada anteriormente, entre el caballero y el hombre inferior.

3.3. Alzamiento del desorden (起亂)

Quien sepa de las diferencias de interés entre súbdito y maestro será reconocido como rey; el que los considere iguales será cohibido; quien gestione los asuntos en común con los ministros será asesinado. Es por esto que el buen monarca ha de examinar los intereses y diferenciar los comunes de los privados; examinará los lugares donde reside el beneficio o el perjuicio para los asuntos tratados, y así, los conjurantes no encontrarán de dónde sacar provecho.

Las fuentes del desorden pueden ser seis: La madre del monarca, sus concubinas, los hijos bastardos, los hermanos, los grandes ministros y aquellos conocidos por su virtud. Pero, si se proclaman magistrados y a los ministros se les asignan responsabilidades, la madre del monarca no actuará de ningún modo; si se hace diferencia claramente entre lo estipulado en los ritos y las concesiones otorgadas, las concubinas no podrán tener ninguna duda de quién ha de ser el heredero; si se divide el poder en partes iguales para que no surjan las rivalidades, todos los hijos del monarca se comportarán apropiadamente y sin disputas; si la autoridad y los rangos de cada cual no son transgredidos, los hermanos no osarán inmiscuirse; si no se permite que los inferiores se reúnan bajo un mismo clan, los grandes ministros no podrán aunar a las gentes contra el monarca; si las prohibiciones y las recompensas se administran correctamente en todos los casos, los conocidos por su virtud no podrán sembrar el desorden.

En cuanto a los ministros, éstos presentan dos maneras de crear el desorden: las externas y las internas. Las externas se basan en el terror, y las internas en el amor. Lo que buscan en los que los temen les es concedido, lo que ordenan a los que los aman es obedecido. Estas son los dos métodos que permiten a los ministros sembrar el desorden. Si todos los ministros enviados a países extranjeros son examinados y castigados por el uso de sus influencias y la aceptación de sobornos, entonces se eliminarán los métodos externos. Si los títulos y recompensas se adecúan al logro del que dan crédito, y aquellos que solicitan el apoyo de sus allegados fueran castigados por los crímenes de aquellos a los que recomiendan, entonces se pondría fin a los métodos internos. Así pues, si los métodos externos son eliminados y los internos no tienen cabida, los malhechores serían sofocados.

Asimismo, los funcionarios que continúan trabajando de acuerdo con el orden establecido, y consiguen acceder a puestos de gran importancia, son sabios. Estos sabios que alcanzan grandes puestos y son nombrados grandes ministros, deberían ser controlados mediante tres procedimientos: la toma de rehenes, la toma de precauciones y la búsqueda de certezas. Los familiares, esposas e hijos de los ministros son los rehenes; la gestión certera de los rangos y los premios son las precauciones; mientras que el uso de las Tres Unidades y Las Cinco Bases para detectar los actos ilegales, es buscar las certezas. Los virtuosos se detienen ante la toma de rehenes, los corruptos y avariciosos cambian sus formas gracias a las precauciones tomadas y los traidores y conjuradores se verán limitados por

el uso de las certezas. Si el monarca no se decide a tomar estas medidas, entonces los súbditos se revelarán contra la autoridad; y si a los súbditos rebeldes no se los diezma, entonces los diezmos serán los señores.

Es por eso que si los nombres y los hechos son acordes entre sí, se podrá seguir la pista a estos rebeldes. Si su vida es perjudicial para el Estado, mas su muerte daña el buen nombre del monarca, se deberán envenenar sus alimentos y brebajes. En caso de que no pueda actuarse de ese modo, aún podrá encargarse de ellos enviándolos con sus enemigos, para que ellos sean quienes les den muerte. Esta es la forma en la que se ha de lidiar con los conspiradores invisibles. Si los culpables se ocultan, eso implica un engaño, pero la existencia de dicho engaño es debida a la misma ley, ya que si los méritos visibles fueran premiados y los crímenes detectados fuesen castigados, entonces los engaños serían puestos a su fin. Ya que aquellos que no expresan sus opiniones y cuyas persuasiones son irracionales y no hacen uso de las leyes, no deberían ser empleados en el gobierno. Asimismo, enviar a padres, hermanos, virtuosos o ministros al exilio sería atraer a la mala fortuna. El peligro de esto radica en los grandes beneficios que éstos comportarían a los vecinos rivales. Los hombres cercanos al monarca que acaban cayendo en desgracia son propensos a rebelarse. El peligro de éstos radica en las desgracias que crean por la indignación y desconfianza del monarca que cayó sobre ellos. Ocultar la rabia y mantener a los criminales sin desterrarlos supone aumentar el desorden. El peligro de esto radica en que se produzcan alzamientos de hombres que buscan fortuna y absurdos ascensos, aprovechando la situación. Distribuir el poder entre todos los grandes ministros y no favorecer a unos frente a otros supone alimentar las calamidades. El peligro de esto radica en que éstos harán que se levanten los clanes, amenacen al monarca y lleguen incluso al regicidio. Ser despreocupado y no mantenerse cual deidad ante los súbditos supone perder el prestigio. El peligro de esto radica en la posibilidad de levantamientos que acaben envenenando y traicionando al monarca.

Si estos cinco peligros que acabo de mencionar son desconocidos por el monarca, entonces se producirán intentos de coaccionarlo y asesinarlo. Por eso, las concesiones y las denegaciones han de ser gestionados desde dentro de la corte, y así mantener el orden. Si por el contrario, nacen fuera de la corte, con ello nacerá el desorden. Por lo tanto, el buen gobernante discutirá los éxitos en el interior de la corte y mostrará los beneficios en el exterior de ésta. Entonces, su país se encontrará en orden mientras sus enemigos se sumen en el caos. En resumen, el Tao del desorden surge de: Los ministros repudiados que hacen que se produzcan disturbios fuera de la corte mediante artimañas; y los ministros amados por el monarca, que se alzan desde dentro de la corte gracias a sus ponzoñas.

Comentario

En este principio se trata el origen de los desórdenes, la forma en la que pueden alzarse, y por tanto, cómo prevenirlos. El término desorden, como ya se explicó anteriormente, es opuesto a la idea de gobernar/ordenar.

Ahora pasamos a tratar uno de los problemas de las traducciones desde el chino clásico, que impiden en ocasiones la correcta comprensión del texto. Éste aspecto problemático es que cualquier palabra, en función de la posición que presente en la oración, desempeñará indistintamente las funciones de Verbo o Sustantivo, las dos grandes categorías en las que pueden clasificarse los caracteres en el chino clásico. El mayor problema no radica en la posición, ya que ésta viene indicada por el orden y algunos marcadores gramaticales, sino en que en algunos casos, la omisión de parte

de los caracteres (considerados implícitos), supone una adición en dificultad. Siguiendo con esos problemas, otra gran dificultad subyace en que cualquier carácter que esté actuando como verbo, puede estar en forma estándar o en forma putativa, es decir, que un carácter con función de verbo como 智 [zhì] que significa en la mayoría de los casos «ser sabio», dependiendo del contexto adquiere un significado putativo, es decir, que no indica una cualidad, sino que nos muestra una consideración, en otras palabras, que «ser sabio» pasaría a ser «ser considerado sabio». Teniendo estas dos grandes problemáticas, en el principio que nos ocupa, «Quien sepa de las diferencias de interés entre súbdito y maestro será reconocido como rey» 知臣主之異利者王, el carácter 王 [wáng] significa «rey», pero, debido a su posición dentro de la frase, desempeña una función verbal «ser rey/reinar»; no obstante, además de eso, debido al contexto en el que fue escrito, en el que la monarquía era hereditaria, no meritosa, y donde la posición del monarca era incuestionable, se deduce que sólo por saber diferenciar entre el interés de súbdito y maestro no ibas a pasar a ser rey. Por lo tanto, es en este punto donde entra en juego el aspecto putativo del verbo, haciendo que «ser rey» sea «ser considerado/reconocido/aceptado como rey». Si bien una traducción sin tener en cuenta el aspecto putativo de 王 sería correcta gramaticalmente hablando, en el contexto sociopolítico al que se refiere el texto original no sería verosímil.

El siguiente punto relevante es el término «Tres Unidades y Cinco Bases». En el texto original de éste apartado simplemente aparecen los caracteres 參 [cān] y 伍 [wǔ], que serán explicados por el propio Han Fei en posteriores apartados. El primero, aunque normalmente signifique «consultar» o «formar parte de», en chino clásico también se empleaba como equivalente del actual 叁, forma bancaria del numeral 3 empleada con el fin de evitar alteraciones o falsificaciones; con eso se forma un juego de palabras entre el numeral tres, de las tres unidades, y su significado implícito, «consultar». En cuanto al segundo, además del significado de numeral bancario para cinco unidades, también presenta el significado de «agrupaciones de cinco hombres en el ejército clásico», haciendo otro juego de palabras similar al anterior.

Otra gran dificultad en la traducción de textos en chino clásico parte de los errores durante las múltiples transcripciones de los textos originales, ya se trate del cambio de un carácter por otro homófono, como la alteración del orden de los caracteres dentro de una frase. Es por esto, que se hacen necesarios los comentarios de especialistas que hayan contrastado diversas versiones del mismo texto y que lo hayan estudiado en profundidad; al igual que en la China clásica, sin los comentarios al margen de los clásicos, su comprensión sería más ardua de lo que ya resulta.

A pesar de que no haya espacio para hacer referencia a todos los problemas de este tipo dentro del trabajo, sí que se proporcionará un ejemplo ilustrativo que afecta a este mismo principio. En un punto, en el texto que nos ha llegado dice 忍不制則下上 cuya traducción podría ser «Si se tolera que no se realice, entonces los inferiores ascenderán», pero según la mayoría de comentarios, la frase correctamente dispuesta debería ser 上不制則下忍 «Si los superiores no toman (estas medidas) entonces los inferiores osarán (revelarse)». Si bien la diferencia no parece notoria, las implicaciones que se pueden extraer de ambas frases son radicalmente opuestas, suponiendo un reto a la hora de relacionar ésta frase con el conjunto del texto al que pertenece.

Ahora pasamos a tratar un concepto que muestra la influencia confuciana dentro de la ideología de Han Fei, se trata de 名實 [míng shí] «Nombre y Realidad». Éste término habla de la correspondencia entre denominación y lo denominado, concepto ya tratado por Confucio 正名 [zhèng míng], traducido normalmente por «Corrección de los Nombres» que defiende básicamente la adecuación de las denominaciones y de los ritos con la realidad a la que hacen referencia. Un término similar es

manejado dentro del mohismo, 類名 [lèi míng] «Clasificar los Nombres», que defiende que nombrar necesariamente implica clasificar las realidades dentro de los nombres otorgados, también hablan del 私名 [sī míng] «Nombres Privados», que habla de las nomenclaturas que se adscriben a un objeto nombrado y un nombrador concretos, no aplicable a todos. Por último, en oposición se encuentra el taoísmo, con 無名 [wú míng] «Innombrabilidad», que está muy arraigada a dicha filosofía y atiende a la intención de despertar al oyente/lector mediante el empleo de expresiones paradójicas y contradictorias²¹.

3.4. Las Tres Unidades y las Cinco Bases (参伍之道)

El Sistema de las Tres Unidades y de las Cinco Bases consiste en consultar la mayoría de opiniones, agrupándolas en tres categorías; y crear grupos de cinco familias que compartan las culpas por la conducta de cada miembro. Consultar las opiniones divididas en tres categorías necesariamente permitirá discernir a la mayoría de la minoría; asimismo, agrupar a los ciudadanos en grupos de cinco familias hará que cada miembro se responsabilice. En caso de que no se diferenciase las opiniones, entonces la autoridad del monarca no sería tenida en cuenta. A su vez, si no se responsabiliza a los miembros de cada grupo de cinco familias, éstos se unirían para realizar sus planes. Al diferenciar las opiniones es necesario que se realice cuando aún sean pocas como para que el monarca las conozca todas, y al agrupar a las familias, es necesario que no se abarque a demasiadas personas.

La posición que ostenta el monarca y que le permite escuchar los discursos y observar los actos, es manifestada cuando se castiga a aquellos que son perjudiciales, mientras se premia a aquellos que no se involucren en tales maldades. Por eso se ha de sentenciar a aquellos que no muestren sus respetos al monarca y asegurarse de que se castigue equitativamente a todos los involucrados en el delito. Pasando ahora a las opiniones que se ofrezcan en las reuniones, se ha de tener en cuenta el contexto en todos los casos, así como los antecedentes, luego se ha de juzgarlos con los principios del Cielo, cotejarlos con los hechos y finalmente compararlos con el ideal de benevolencia. Si estos cuatro exámenes coinciden entre sí, entonces podrán juzgarse los progresos de cada ministro. Se han de comparar los discursos para probar su sinceridad; se han de cambiar las perspectivas para poder observar correctamente las elecciones que se tomen; del mismo modo se ha de mantener firme en su opinión para así mantenerse imponente ante el resto. Se ha de unificar el sistema para que los cortesanos queden sobre aviso; se ha de dar importancia a cada palabra para preocupar a los que estén alejados del monarca; además se han de citar los hechos pasados para comprender los discursos de cada uno. Se han de establecer espías cerca del monarca para vigilar el interior de la corte y se han de enviar espías también lejos del monarca para comprender los asuntos externos a la misma. Se han de utilizar los datos que estén claros para indagar sobre los asuntos que sean oscuros; se ha de engañar a los ministros para extirpar sus intenciones perniciosas para con el monarca; se ha de dar la vuelta a los discursos para comprobar lo que no se tiene seguro; se han de buscar los discursos contradictorios para así encontrar a los culpables ocultos. Se ha de establecer el espionaje para reformar a los fraudulentos; se han de conceder premios y castigos para observar las reacciones de los conjurantes. Se ha de hablar con claridad y persuadir a la gente para evitar las faltas; se han de seguir humildemente los discursos de los demás para discernir a los rectos de los aduladores. Se ha de escuchar lo que se proclame para descubrir lo que aún no se ha visto; se han de crear luchas entre los miembros de las conjuras para así disolverlos; se han de explorar las profundidades de cada uno para advertir a las mentes de todos; se han de divulgar falsedades para así hacer que los inferiores reconsideren.

²¹ Lu, 1998, págs. 160-162, 211-212, 233-234.

Si se siguen los métodos anteriormente presentados, entonces los discursos se adecuarán a las Tres Unidades; si se llevó a cabo con corrección entonces los asuntos brillarán por su solidez. Una vez se conoce la infracción, ha de ser castigada para reparar la autoridad. Secretamente se han de enviar espías a las provincias fronterizas, cambiando gradualmente al enviado para romper así sus posibles relaciones con el extranjero. Los inferiores han de ser vigilados por su inmediatamente superior, así, los ministros vigilarán a los vasallos y los vasallos a sus subordinados; los generales vigilarán a sus tropas, los enviados a sus delegados, los condes a sus siervos, los cortesanos a sus asistentes y las reinas y concubinas a sus sirvientas. El nombre de estas medidas es conocido como “el Tao Sistemático”, ya que si no se cumple dicho sistema, las palabras se divulgarían y se filtrarían los asuntos de Estado, entonces, ninguna medida podría llevarse a cabo.

Comentario

El título original de éste principio no es 參伍之道 [cān wǔ zhī dào], sino 立道 [lì dào] «Implementar el Tao», pero debido a que los primeros cuatro caracteres del texto son precisamente 參伍之道, muchas versiones los han adoptado como título al fragmento. Un dato a tener en cuenta para éste apartado es que, debido a un error de transcripción o alguna otra causa desconocida, en las ocasiones en las que aparece el carácter 怒 [nù] «enfado/enfadarse», todos los comentaristas parecen indicar que se refiere al carácter 責 [zé] «responsabilidad/responsabilizarse», que, en mi opinión también se adecúa más al sentido del texto. Éste error se produce en tres ocasiones en las dos primeras líneas del texto original, lo cual hace pensar si se trata de un juego de palabras o alguna decisión consciente del autor más que de algún tipo de desliz. No obstante, con los datos disponibles, resulta imposible de averiguar.

Siguiendo con el texto, en la frase «Juzgarlos con los principios del Cielo» en éste caso es sólo representado con los caracteres 謀之以天 [móu zhī yǐ tiān] «juzgarlos con el Cielo», pero se considera que, dentro de la idiosincrasia china, el Cielo no puede ser utilizado por nadie, sino que más que a utilizar el Cielo, hace referencia a los criterios que emplea el Cielo para juzgar con su Mandato (天命). Es decir, que emplea los principios que sigue el Cielo en su Mandato para que el Hijo del Cielo juzgue a sus súbditos tomando al Cielo como modelo. Dentro de estos cuatro juicios que ha de hacer el monarca, se encuentra uno que indica 參之以人 [cān zhī yǐ rén] «Compararlos con los hombres», no obstante, la mayor parte de comentarios indican que en este caso 人 «persona» pudo ser confundido por su homófono 仁 [rén] «Benevolencia», uno de los ideales confucianos, el cual tendría más sentido en este caso. Benevolencia, 仁 es uno de los ideales confucianos que expresa en su carácter su significado mejor de lo que lo puede hacer cualquier traducción. El ideograma está formado por el radical de «persona» 亻 y el de «dos» 二, indicando el ideal que muestra cómo no se puede ser humano si no es en relación a un segundo ser humano. Una vez más, gracias a este concepto, se pueden observar las claras influencias confucianas, de las cuales ni siquiera Han Fei pudo desembarazarse completamente²². 心 [xīn] «Corazón», en la cultura china no hace referencia en exclusiva al órgano físico, o al lugar simbólico donde yacen los sentimientos en contraposición a la razón. En China, Japón y otros países de su entorno, el corazón también es el lugar simbólico donde yacen los pensamientos, opiniones y actitudes, ya que no se concibe lo opuesto de la razón y los sentimientos, sino su complementariedad. Es decir, que en determinadas ocasiones, una traducción más adecuada podría ser «Mente», para así no llevar a confusiones debido a las diferencias de nuestros sistemas de simbología.

²² Para más información sobre éste y los otros ideales confucianos: Cheng, 2002, págs. 55-79; Granet, 1968, págs. 386-398.

3.5. Secretismo (周密)

El deber del buen gobernante reside en el secretismo, esto se debe a que cuando sus gustos son vistos, la moral se ve reducida; mientras que si muestra sus aversiones su autoridad se verá dividida. Por lo tanto, las palabras del buen gobernante han de ser tan distantes que sean incomunicables y tan secretas que sean imperceptibles. Si se han de detectar diez culpables con una sola persona, eso es una vía inferior, mientras que si entre diez personas se ha de detectar a un solo culpable, se trata de la vía superior. El buen gobernante, pues, emplea ambas vías, por lo que los conjurantes no encontrarán lugar posible para sus actos. Por eso, si los miembros del mismo grupo de cinco familias, el mismo pueblo, la misma comarca, condados o incluso la misma calle; han de ser recompensados al denunciar al malhechor, mientras que si fallasen al detectarlo, habrían de ser castigados; entre superiores e inferiores esto ha de ser también así. De esta forma, superiores e inferiores, de cualquier clase social, se temerán mutuamente, gracias a la ley, enseñándose mutuamente sus beneficios. Ya que en la naturaleza del hombre existe la necesidad de vivir con certezas y renombre; y el señor tiene el renombre de ser inteligente y virtuoso y la certeza de conceder premios y castigos. Si su renombre y sus certezas son completos y equilibrados, entonces será conocido por todos por su bondad y su fortuna.

Comentario

Para este principio, dependiendo de la versión, existen dos títulos posibles: 參言 [cān yán] o 周密 [zhōumì], pero debido al contenido del principio, parece que 周密 sea más adecuado para encabezarlo. 周密 significa literalmente «rodear/totalidad» y «secreto». En chino moderno este binomio se traduce por «cuidadosamente», pero no es más que una extrapolación del significado de ambos caracteres por separado, es decir, si haces algo «totalmente en secreto» estás siendo «cuidadoso» de que nada pueda interferir con tus planes. No obstante, el título se suele traducir como «secretismo», ya que rodearse del secreto implica practicar el secretismo.

德 [dé] «moral/virtud» es un término importado de la tradición clásica china, que en origen simbolizaba la rectitud del corazón, pero fue adaptado por el confucianismo con la acepción que tiene hoy en día. Resulta extraño el uso de este término dentro de una ideología claramente utilitarista como es el Legismo, pero en este caso, se trata la moral también en términos utilitarios, no sólo como un ideal al que tenga que tender el monarca, sino también como una imagen que deben tener de él sus súbditos, una falacia que ha de mantener para poder seguir gobernando el reino. Esto se complementa con la idea confuciana, que no es una moral entendida en sentido occidental (opuesta directamente a lo indeseable), sino el ideal de alguien que es capaz de ascender y gobernar al resto por un carisma natural. Teniendo ésta verdadera acepción confuciana del término, muchas veces tergiversado por las lenguas occidentales al entender la virtud como lo opuesto al vicio en el sentido más judeocristiano posible, no resulta extraño que el Legismo defienda el uso de esas habilidades para gobernar al resto con un carisma natural, y menos sorprendente resulta la preocupación de éstos ante su pérdida²³.

Cuando se habla de la «vía inferior» 下道 [xià dào] y la «vía superior» 上道 [shàng dào], se repite la estructura de clasificación entre lo superior, lo medio y lo inferior, pero al tratarse de una vía, se puede suponer que hace una referencia sutil a la cercanía a La Vía con mayúsculas, el Tao. De este modo, la vía superior, es superior por su efectividad, y por su cercanía al Tao, mientras que la inferior estaría más alejada del Tao y de la utilidad.

²³ Cheng, 2002, págs. 71-72.

伍, 閭, 連 y 縣 forman un grupo de cuatro caracteres de difícil traducción por su especificidad. 伍 [wǔ] hace referencia a un conjunto de cinco soldados agrupados en una unidad, pero con Han Fei, ilustra los grupos de cinco familias explicados en el anterior apartado. 閭 [lú] suele referirse a un vecindario de 25 familias en la antigua China; 連, [lián], a un grupo de 250 familias; y 縣 [xiàn], a 2500 familias. No obstante, se ha optado por tomar los términos «pueblo», «comarca» y «condado», al tratarse de divisiones administrativas de tamaño similar a lo que indican estos términos que hacen referencias al número de familias, más que a la extensión territorial. Para aclarar, el término «condado» no hace referencia a la región administrada por un conde, sino que se equipara con los condados estadounidenses, que perdieron dicha connotación nobiliaria.

3.6. Comparar los discursos (參言)

En caso de que al escuchar los discursos no se emplearan las Tres Unidades, no habría con qué exigir responsabilidades a los súbditos; ya que si no se tiene en cuenta la utilidad del discurso, entonces los discursos perniciosos excederán al discurso superior, pues una palabra en la que todo el mundo cree no es más que aquella cuyos defensores son numerosos. Algo no es real si diez personas dudan de ello, mas si cien lo afirman ¡es verdadero! Entonces si es afirmado por mil, será innegable. Del mismo modo si se duda al hablar, las palabras que se digan serán puestas en duda, mientras que si se es elocuente, se confiará en esas mismas palabras. El caso es que los conjuradores, al aprovecharse de su superior, confían en el apoyo de la multitud, es por eso que muestran su elocuencia para así embellecer sus objetivos egoístas. Si el señor de los hombres no se contenta con mostrar enfado, sino que espera a reunir y comparar las Tres Unidades, entonces se dará el caso de que sus súbditos también se beneficien.

Al monarca ha de poseer el Tao cuando escuche los discursos, los compare por su utilidad y les imponga sus funciones. Por eso, debido a la necesidad de imponer las funciones, nacen los premios y los castigos, haciendo en consecuencia que aquellos que pronuncien discursos infructuosos no puedan permanecer en la corte. A cualquiera que se le encomiende una tarea, en caso de saberse que no la realizó con el suficiente éxito, se le retirará de su puesto. A cualquiera que hable grandilocuentemente y exagere, el resultado paupérrimo de sus promesas conducirá a su propia ruina. Por lo tanto, los que obtengan malos frutos de su trabajo, sufrirán la ira del monarca.

Si por alguna razón lo prometido no se adecúa al resultado, se considerará fraude; y si se actúa fraudulentamente, se recibirá castigo. Cada palabra recibirá su retribución, cada discurso tiene la obligación de ser útil. Es por esto por lo que los superiores no han de escuchar los discursos de las conjuras. De acuerdo con el Tao, para poder escuchar los discursos, el ministro ha de hablar con lealtad a su señor sobre cualquier culpable y ha de presentar ampliamente cualquier opción que el monarca debiera tomar. Por eso, si el gobernante no es sabio, los conjuradores obtendrán beneficio. De acuerdo con el Tao, el buen gobernante, en caso de estar complacido ante una propuesta, buscará y la examinará; mientras que si fue enojado, examinará cualquier punto en el que pueda estar implicado personalmente aquel que lo propuso; hará esto hasta que su ánimo regrese a la normalidad, para entonces alabar o recriminar pública o privadamente los intereses del ministro.

Los ministros normalmente se unen en grupo para mostrar su sabiduría, forzar al monarca a escoger él mismo a uno y así evitar el castigo. Por lo tanto, cuando los ministros vengan en grupo, sólo el monarca caído los recibiría. El buen monarca no admitiría discursos adicionales al original, sino que emplearía el Sistema del Testimonio Futuro, que consiste en hacer que el resultado futuro testifique la verdad o engaño del discurso pasado. De acuerdo con el Tao, el buen gobernante no admite

dos consejos distintos de un mismo ministro, los ha de restringir a un solo consejo por asunto, no permitiendo consejos aleatorios y anunciando en todos los casos los resultados tras la comparación de las Tres Unidades, haciendo así que los conjurantes no puedan hallar ni una sola vía de avance.

Comentario

La titulación de los principios de ahora en adelante resulta un poco confusa, por ello, muchos comentarios apuestan por reorganizarlos para que así concuerden más con el principio que presentan. Por eso, en éste apartado, se toma 參言, que originalmente titulaba el 5o principio, para este fragmento, ya que en contenido, resulta más adecuado. 參言 significa literalmente «comparar las palabras/discursos», pero 參 hace referencia claramente al método a seguir a la hora de realizar la comparación, Las Tres Unidades. Es por esto que ha de tenerse especial cuidado al tratar el término 參 a lo largo de toda esta sección, pues presentará esa dicotomía de significado constantemente, dejando al lector la decisión de cual acepción tomar en cada caso concreto.

報 [bào] «retribución», si bien es un término que alcanza su apogeo significativo con el budismo, es un concepto que llevaba manejándose por siglos desde la cultura tradicional china. Suele verse asociado al binomio 天報 [tiān bào] que se refiere a la recompensa otorgada por el Cielo a aquellos que cumplen el 天命 que les corresponde. Por eso, al ser el soberano el Hijo del Cielo, él se encarga de retribuir a sus súbditos por sus actos en nombre del Cielo, justificando así la concesión de premios y castigos. El concepto de retribución lleva asociada intrínsecamente la justicia e incuestionabilidad de dicha retribución, es por eso que Han Fei emplea este término para aclarar que cada palabra recibirá el castigo o el premio que le corresponda, de forma justa e incuestionable.

3.7. Obedecer las leyes (聽法)

El que los funcionarios sean demasiado poderosos se debe a la ausencia de leyes efectivas; mas el que las leyes dejen de funcionar es por la incompetencia del gobernante. Si el superior es incompetente y no mantiene las normas, entonces los funcionarios actuarán sin rumbo; si los funcionarios actúan sin rumbo, entonces las dádivas que reciban no tendrán límites y los impuestos aumentarán de forma desmedida, enriqueciéndose a base de aumentar los impuestos continuamente. Y si los funcionarios se enriquecen, se terminará fomentando el caos. De acuerdo al Tao del buen soberano, sólo aquellos hombres de confianza son empleados, sólo los que trabajan duro son alabados y sólo los meritorios reciben recompensas. Si aquel que recomienda a alguien y sus promesas se adecúan al resultado y placen al gobernante, entonces tanto el recomendador como el recomendado recibirán su recompensa. Si no se dijo la verdad y eso enoja al gobernante, recomendador y recomendado recibirán castigados. Si se hace esto, los hombres no recomendarán a sus familiares sino que preferirán antes promocionar incluso a sus mayores enemigos si se trata de hombres de talento. Si la influencia del monarca es suficiente para aplicar las leyes, si los sueldos de la gente son suficientes para realizar sus asuntos y si el beneficio propio no tiene lugar donde surgir, la población trabajará duro y aliviará la carga de los funcionarios.

Aquel al que se le conceda la gestión de los asuntos de Estado no debe tener exceso de poder, ya que el honor concedido debe residir sólo en su rango por lo que los que tengan un puesto en el gobierno no han de buscar su propio beneficio, su beneficio ha de residir únicamente en su sueldo. De esta forma, la gente venerará los rangos y tendrá en estima los sueldos de funcionarios. Cuando el rango y el sueldo sean admirados y la gente estime las recompensas, entonces el país será ordenado. En cambio, si las formas son confusas es porque los nombres no son adecuados. Si las recompensas

y alabanzas no se adecuan a su nombre, entonces la gente sospechará de ellas. Ya que la gente tiene al renombre en igual estima que las riquezas, si no se tienen en cuenta las palabras de los recompensados, entonces las recompensas no serán suficientes para atraer a la gente; mientras que si los castigados son admirados, cualquier castigo no será suficiente para detener a los malhechores. De acuerdo al Tao del buen gobernante, las recompensas siempre provienen del bien común y el renombre del servicio a los superiores. Si las alabanzas y los premios van por el mismo camino y no son comparables a los castigos, entonces las gentes no encontrarán mayor gloria que ser premiados. Mientras que si aquellos que sufren un castigo obtienen mal nombre, la gente temerá ser castigada. Los castigos, por tanto, han de ser métodos de prohibición. Pues aquello que la gente teme termina deteniéndose, y entonces, el reino se ordenará.

Comentario

El título que correspondía al principio anterior, 聽法 [tīng fǎ] «Escuchar las leyes», parece encajar en mayor medida con los contenidos de éste. Tras otros dos principios en los que sucede lo mismo, hace pensar que probablemente se debiera a un error de transcripción en el que los títulos de los diferentes principios fueron tomados para el principio anterior al que les correspondería. 聽 «Escuchar», al igual que en español, también presenta un significado diferente al de «prestar atención», uno que alude al cumplimiento de lo escuchado, es decir «obedecer». Por lo tanto, para este título, el sentido de «obedecer» es más apropiado, pues concuerda con la intención de este principio. 法 «ley», es el término que da nombre al Legismo 法家 por la importancia que presenta dentro de sus teorías. En origen, este carácter hacía alusión a cualquier norma o principio tomado como referencia para emitir una opinión objetiva; de hecho, solía asimilarse con la escuadra, el compás o la balanza, elementos que permiten la medición objetiva de pesos, medidas y divisiones. Con el confucianismo de Mencio 孟子 o *Xunzi* 荀子, la ley se trataba como una ley que no constituía una normativa autónoma, objetiva y universal, pues se concebían el Rito 禮 [lǐ], la Moral y la Benevolencia como baremo para aplicar la ley, en función de cada caso y persona. No obstante, con el Legismo, la ley se convierte en una Ley con mayúsculas, objetiva y suprahumana que juzga a todos con el mismo patrón independientemente de su relación con el monarca o el cargo que ostenten. La Ley es la norma universal que dicta cómo premiar y castigar, funcionando de forma casi autónoma al monarca que la dicte, pues se considera que la ley es superior al hombre, pues ordena, y por tanto, gobierna el reino²⁴.

刑 [xíng] «Castigo» aparece en este fragmento mediante un juego de palabras. Se encuentra en sustitución de su homófono 形 [xíng] «forma», con el que además comparte el mismo radical, conteniendo 刑 además el radical de cuchillo 刂, y 形, el de líneas/sombras 彡. Parece ser que en la época de Han Fei ambas grafías se empleaban indistintamente para referirse a «forma», mas sólo la primera hacía referencia además a los castigos. Al estar hablando en este apartado de los premios y los castigos, Han Fei emplea esta grafía para denotar que las formas que deben adecuarse a su denominación, no son otras más que las formas de implantar los castigos.

3.8. La dignidad del soberano (主威)

Si el monarca muestra una actitud moral su dignidad será dividida, pero si obedece las teorías de amabilidad y benevolencia, las leyes serán destruidas. Si la gente usa las leyes para reverenciar a sus superiores y éstos, usan su poder para ser humildes para con sus subordinados. Entonces, los

²⁴ Cheng, 2002, págs. 207-209.

inferiores actuarán aleatoriamente y, sin miramientos, violarán la ley y honrarán la costumbre de desprestigiar al monarca, dividiendo la dignidad del soberano. En cambio, si la gente sigue la ley, difícilmente atacarán a sus superiores; y si los superiores usan la ley, superarán las doctrinas de la amabilidad y la benevolencia. Pero los subordinados anhelan las concesiones y buscan un gobierno que premie y otorgue; es por esto que las leyes fallan en su objetivo. Si se veneran las acciones egoístas, la autoridad del soberano se traiciona. Si se aceptan sobornos y pagos por lo que las leyes son puestas en duda. Si se permiten estas situaciones, entonces el gobierno se desordenará; si no se permiten, entonces el soberano será difamado. Al final, el ámbito del monarca se reducirá y las leyes se volverán confusas para los funcionarios, llegando a un Estado sin Continuidad.

Según el Tao del buen gobernante, ningún ministro debe poder conceder honores ni producir agitaciones, ni tampoco ha de poder beneficiar a sus familiares. Los éxitos y el renombre han de nacer necesariamente de la aplicación de la ley. Lo que vaya en contra de la ley, por muy costoso que sea, no tiene nada de meritorio en ello, por lo que la gente no ha de encontrar en ello nada con lo que obtener renombre. Establecer las leyes y normas es unificar al pueblo; crear en las recompensas y los castigos es eliminar las posibilidades del pueblo de levantarse; y aclarar las penas y los honores es persuadir y prevenir. Renombre y títulos, premios y castigos y leyes y órdenes, son tres parejas de técnicas de gobierno. [...] Por lo tanto los grandes ministros, con sus acciones, sólo deberán honrar al monarca, ya que cualquier servicio proporcionado por las cien familias han de beneficiar al superior, cuando esto suceda, el reino será conocido como “El Reino del Tao”.

Comentario

El título de este principio es 類柄 [lèi bǐng] «Tipos de Amenazas» pero la mayor parte de los comentarios defiende que 主威 [Zhǔ wēi] «Dignidad del Soberano» que aparece al final del texto se adecua más al contenido de este último principio. 威 significa «poderío/autoridad» pero con Han Fei adquiere además el significado de la capacidad del monarca para imponer dicha autoridad, de utilizar tal poderío para mantenerse firmemente en su posición. Por ello, en muchas ocasiones se traduce acertadamente como «Dignidad/Solemnidad», pues es la cualidad que el monarca presenta al mantenerse firme en su posición y de ese modo mantiene su poderío y autoridad.

義 [yì] «Moral/Rectitud/Justicia» es uno de los ideales confucianos, junto con 仁 que ya fue explicado en el cuarto principio. 義 representa una moral opuesta al 利 «beneficio» que se explicó en el primero de los principios. Ésta moral confuciana se opone a la idea del mundo mohista y legista, ya que defiende que todo hombre ha de tender a ella, mientras que el Legismo y Mohismo abogan por el egoísmo humano y la búsqueda constante del beneficio en contraposición a la moral. Es por eso que en este principio se critica a aquellos que la persiguen y que defienden la benevolencia.

Este capítulo del Han Feizi presenta algunas omisiones y vacíos, pero en este principio en concreto, la mayoría de comentaristas están de acuerdo en que han de faltar cierto número considerable de caracteres que se han perdido con el paso del tiempo. Se desconoce la longitud del fragmento faltante, pero se indica el lugar en el que éste debería aparecer con unos puntos suspensivos entre corchetes, «[...]». Como ya se indicó en el segundo principio, el numeral de cien sirve para indicar la totalidad, y es por eso que lo que en este capítulo aparece como 百姓 [bǎixìng] literalmente «cien» y «clanes», hace referencia a la totalidad de los clanes o familias existentes en la China de la época. 姓, que en chino moderno se traduce por «apellido», en chino clásico hace referencia a los clanes o las familias, que, con el paso del tiempo, fueron derivando a los diferentes apellidos.

有道之國 [yǒu dào zhī guó] literalmente «El Reino que tiene el Tao» hace referencia al país que siga el Tao, en el que cada uno de los seres que lo habitan cumple la misión que le corresponde (su tao) y las leyes administran el reino sin necesidad de que el gobernante tenga que tomar ninguna decisión más que aplicar los premios o castigos previamente estipulados. Así, los males del reino se curarán, el reino será ordenado y por tanto, se gobernará solo. Un reino como éste, es un reino que se ha acercado a su tao, un reino en sincronía con el Tao mayor, y por tanto «Reino del Tao».

4. Conclusión

En el presente trabajo se ha pretendido esclarecer los pasajes más difíciles de comprender para cualquier posible lector de la obra de Han Fei, debido a la gran cantidad de términos clave y de problemas textuales y contextuales que éstos plantean al lector occidental.

Utilizando el capítulo de Los Ocho Principios se han expuesto las principales influencias del clásico legista, ya sea mediante las alusiones directas a éstas o mediante los términos opuestos en respuesta a otras ideologías. También se trataron los juegos de palabras y expresiones más rebuscadas, llegando de este modo a plantear la necesidad de mayor número de trabajos sinológicos sobre este autor, así como una mayor variedad de traducciones en el ámbito occidental. A lo largo de esta investigación se ha observado que El Legismo y Han Fei son una de las doctrinas más descuidadas por la sinología occidental, y es a su vez una de las que mayores temas para el estudio nos puede ofrecer. No en vano, el famoso escritor chino de principios del siglo XX, Guo Moruo expuso que «El pensamiento de Han Fei está arraigado en el Taoísmo, conectado al Confucianismo y casado con el Mohismo» (Guo, 1959).

Esta influencia mutua queda expuesta en la interrelación de ideas como la relación entre nomenclatura y realidad; que en Han Fei puede verse cómo acepta nociones como la «adecuación de los nombres» confuciana, mientras se opone a la «innombrabilidad» taoísta. El mohismo baña a Han Fei y sus doctrinas basadas en el «beneficio», el confucianismo aporta términos como «benevolencia» o «moral» a los que oponerse, mientras que el Tao sirve de vía para toda la exposición de su pensamiento. Esto demuestra la complejidad e interrelación de esta doctrina que es el Legismo.

En nuestro país acabamos de comenzar el largo viaje de mil millas para descubrir todo lo que el Legismo encierra. Valga el presente trabajo como una modesta y pequeña aportación a la incipiente sinología española.

«Un viaje de mil millas comienza con un solo paso»

Lao Zi - *Dao De Jing*

«千里之行, 始於足下»

老子·道德經

Bibliografía

- Chen, Qitian 陳啓天, *Zeng ding Han Fei zi jiao shi* 增訂韓非子校釋 [Los nuevos y revisados comentarios al pensamiento del Han Feizi], Taipei: Taiwan Commercial Press, 1969.
- Cheng, Anne, *Historia del Pensamiento Chino*, Trad. Anne-Helène Suárez Girard, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- Chevalier, Jean, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona: Herder, 1986.
- Eberhard, Wolfram, *A Dictionary of Chinese Symbols*, Trad. G.L. Campbell, Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986.
- Granet, Marcel, *La Pensée Chinoise*, Saint-Amand: Éditions Albin Michel, 1968.
- Guo, Moruo 郭沫若, *Shi pi-pan shu* 十批判书 [Libro de las diez críticas], Beijing: Beijing Science Press, 1959.
- Han, Fei 韓非, *The Complete Works of Han Fei Tzu, a Classic of Chinese Legalism (Vol. II)*, Trad. W. Liao, Londres: Arthur Probsthain, 1959.
- Han, Fei 韓非, *Han Fei Tzu: Basic Writings*. Trad. Burton Watson, Columbia: Columbia University Press, 1963.
- Han, Fei 韓非, *El Arte de la Política (los hombres y la ley)* Trads. Yao Ning y Gabriel García Noblejas, Madrid: Tecnos, 2010.
- Han, Fei 韓非, *Xin yi Hanfeizi* 新译韩非子 [Nueva Traducción del HanFeizi], Trads. Lai Yanyuan y Chuan Wuguang 赖炎元, 传武光 Sanmin: Sanmin Shuju, 2006.
- Levi, Jean, *Los funcionarios divinos: política, despotismo y mística en la China antigua*. Trad. María Concepción García-Lomas Pradera, Madrid: Alianza, 1991.
- Levi, Jean, *Le Tao du Prince*, Paris: Seuil. 1999.
- Lewis, Mark Edward, *The Early Chinese Empires (Vol. Qin and Han)*, Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2007.
- Lu, Xing, *Rhetoric in Ancient China Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Nylan, Michael, "Sima Qian: A True Historian?" *Early China*, 23-24 (1998-1999), pp. 201-246.
- Rouzer, Paul, *A New Practical Primer of Literary Chinese*, Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2007.