

La discreta y sorprendente vigencia del ideólogo del despotismo chino: Han Feizi¹

The Discreet and Surprisingly Ongoing Influence of Han Feizi, Ideologue of Chinese Despotism

JUAN LUIS CONDE
Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN. Han Feizi (s. III a.C.) es el principal representante de la escuela legista china (*fǎ-jīā*). Los principios de su teoría política le han granjeado el apodo de “el Maquiavelo chino”. Sus ideas serían adoptadas por Qin Shihuang, el Primer Emperador, quien unificó China e impuso un régimen despótico caracterizado por la represión del debate político y la supresión de la libertad de expresión. La conexión entre el desarrollo de la retórica y la situación política en el contexto de la última etapa del clasicismo chino puede servir de fondo para una consideración más amplia de dicho nexo. La retórica comparada proporciona las bases para relacionar el pensamiento legista chino con el discurso neoliberal contemporáneo.

Palabras clave: Han Feizi; discurso neoliberal; ideología; retórica comparada; retórica clásica china.

ABSTRACT. Han Feizi (3rd century B.C.) is the main representative of the Chinese Legalist school (*fǎjīā*). The tenets of this political theory have earned him the nickname “the Chinese Machiavelli”. His ideas were adopted by Qin Shihuang, the so-called First Emperor, who unified China and unleashed a despotic régime characterized by the crackdown of any political debate and the suppression of free speech. The connexion between rhetorical development and the political sphere in the context of Classical China’s last stage may set the scene for a wider discussion about that link. Comparative rhetoric will provide further ground for connexions between classical Chinese Legalist ideas and contemporary Neoliberal discourse.

Key words: Han Feizi; Neoliberal Discourse; Ideology; Comparative Rhetoric; Classical Chinese Rhetoric.

1. LA REHABILITACIÓN DE HAN FEIZI Y EL ORIGEN DE LA ARGUMENTACIÓN

El 7 de febrero de 2015, el diario madrileño *El País* publicaba en su sección de “Opinión” un artículo titulado “El proyecto de Xi Jinping”². Venía firmado

¹ El presente artículo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación “Las retóricas del clasicismo: los puntos de vista (contextos, premisas y mentalidades)” financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2013-41410-P).

² http://elpais.com/elpais/2015/02/04/opinion/1423044517_371817.html

por Xulio Ríos, director del Observatorio de Política China, quien ofrecía en él su propia interpretación de los planes del actual secretario general del Partido Comunista Chino. Tras una entradilla que reza “El líder chino afianza su posición gracias a las turbulencias del mundo desarrollado”, Ríos analiza tres “pilares” del proyecto de Xi: el económico, el ideológico y el diplomático. En lo tocante a la ideología, puede leerse:

El “legismo-leninismo”, simbiosis de la tradición cultural y partidaria, nutre un discurso que acentuará las cautelas en todos los ámbitos sensibles, ya hablemos del mundo laboral, universitario, intelectual, o en las filas del Ejército, alargando la censura en Internet con el argumento de promover una cultura cibernética que proteja los “valores socialistas”. Han Feizi, otrora considerado el Maquiavelo chino, vuelve a estar de moda merced a las citas favorables de algunos líderes actuales, incluido Xi Jinping, quien ve en su doctrina valiosos recursos para reforzar las dosis de certeza y previsibilidad de la política china, uno de sus grandes handicaps [*sic*] debido al considerable peso de la opacidad y la falta de democratización.

“Vuelve a estar de moda” es una expresión que debe explicarse. Existe un cómputo público, accesible *on-line*³, de las veces y el contenido de las citas que el secretario general del Partido hace de los clásicos en sus discursos. Efectivamente, desde noviembre de 2012 hasta finales de 2014, Xi Jinping había citado media docena de veces a Han Feizi en sus alocuciones, tanto en actos internos del PCCh o institucionales de la República Popular de China como en cumbres internacionales, que incluyen una reunión conjunta de los llamados BRIC (Brasil, Rusia, India y China) y un encuentro en 2012 con la entonces presidente de Costa Rica, Laura Chinchilla. Seis veces no parecen muchas comparadas con las treinta y seis citas que Xi Jinping ha hecho de Confucio en el mismo período, incluso las referencias a Mencio han sido más numerosas (diez), pero hay que subrayar que Han Feizi resurge del silencio al que lo tenía relegado el PCCh después de la desaparición de Mao Zedong en 1976: a diferencia de sus sucesores hasta el presente, el “Gran Timonel” abominaba del confucianismo y exhibía sin rodeos su simpatía por las ideas expuestas en la obra del “otrora considerado Maquiavelo chino”, como dice Xulio Ríos. Cuarenta años después, Han Feizi ha vuelto a las citas oficiales del secretario general del PCCh: podría decirse que ha sido “rehabilitado”.⁴

La insólita e irónica construcción “legismo-leninismo” también merece un comentario. Han Feizi, quien vivió en el siglo III a.C. (280-233), pasa por ser

³ <http://cpc.people.com.cn/n/2014/0529/c164113-25080175.html>

⁴ Cf. Scarpari, pp. 112-114.

exponente máximo y final de la “escuela legista” (*fǎjiā*). El legismo es una de las denominadas (con ese gusto característico que tiene la cultura china por el uso impreciso, pero elocuente, retórico, de la aritmética) “Cien escuelas” del pensamiento que surgieron durante el clasicismo. Como es sabido, el conjunto de la producción intelectual de la época muestra una conexión muy directa con la vida política y sus problemas, una conexión que determina ese carácter de filosofía eminentemente práctica que se le atribuye; pero los legistas, por excelencia, se desentienden de cualquier otro aspecto de la realidad para centrarse en las formas de preservar el Estado y el poder de su soberano. Desde ese punto de vista, comparar a Han Feizi con el autor de *El príncipe* tiene perfecto sentido. Las ideas de Han Feizi se recogen en la obra del mismo nombre⁵, constituida por cincuenta y cinco capítulos, sobre su autoría de algunos de los cuales existen reservas⁶. No las hay respecto del capítulo 41, que lleva por título *Wèn biàn*, un escueto disílabo chino que el traductor W. K. Liao vierte al inglés como “Inquiring into the origin of Dialectic” (Liao II, p. 207-208). Es éste un buen ejemplo de la complejidad de la traducción del chino clásico. Dirijo un proyecto de investigación que incluye entre sus objetivos la traducción de los textos de naturaleza retórica que se recogen en el *Han Feizi*. Nuestra versión castellana de dicho capítulo, que hemos titulado sencillamente “El origen de la argumentación”, arranca del siguiente modo:

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

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

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

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

En sintonía con este pasaje, Han Feizi se expresa a lo largo de toda su obra en un lenguaje descarnado, sobre la base de justificaciones absolutamente inmanentes y ateas, sin la menor concesión a veleidad moral alguna, sirviéndose de argumentos en los que sólo se consideran diversos tipos de beneficio, jamás un ideal.

⁵ El nombre se transcribirá en cursiva cuando se haga referencia al libro y en letra redonda cuando se menciona al autor. Como en el caso de otros nombres propios, la transcripción se hace sin indicación de los tonos.

⁶ Sobre la cuestión de la autenticidad, así como otros aspectos de la vida y obra de Han Feizi, véase Lundahl. Una puesta al día sobre diversos aspectos de su filosofía la ofrece Goldin.

De manera insistente recomienda al soberano ocultarse tras la inexpresividad y el enigma, advirtiéndole contra los afectos, propios o ajenos, tanto da el amor como el odio⁷. La razón fundamental por la que concibe la ley como solución definitiva a los problemas de la política es porque la ley no tiene sentimientos. El soberano debe esforzarse en conseguirlo, pero la ley es eficaz precisamente porque no se deja atrapar por la subjetividad. Premios y castigos deben aplicarse por merecimientos objetivos, con arreglo a un reglamento ciego a cualquier otra consideración: “los monarcas inteligentes aplicarían la ley para elegir a los subordinados y no sus propios gustos personales, dejando al margen toda subjetividad y utilizando normas objetivas que dejaran claro quién hubiera hecho méritos reales por el bien de la nación.”⁸ Se ha dicho que sus teorías políticas resultan de la aplicación de *El arte de la guerra* de Sunzi a la política nacional⁹ y, en ese sentido, el *Han Feizi* podría leerse como un vademécum para poderosos en tiempos de crisis. Si hubiera que resumir el planteamiento que su autor expresa en ese capítulo 41, en el *Wèn biàn*, podría decirse que hace depender la posibilidad del debate argumentativo de la existencia de un poder político débil, incapaz de imponer orden en la sociedad —un poder demasiado parecido al que Han Feizi diagnosticaba para su propia época, la muy convulsa etapa de los Reinos Combatientes.

Aquejado por su nostalgia de orden en la forma de un príncipe que imponga su hegemonía sobre los distintos reinos independientes, el filósofo legista se aferra a la ideas de utilidad, funcionalidad, objetividad y mesurabilidad. El resultado es una desconfianza hacia pluralismo o diversidad de cualquier tipo: con la misma fría seriedad con la que insiste en la unificación de pesos y medidas, advierte contra lo que considera especulación vana cuando no manipulación peligrosa del lenguaje. El concepto de *biàn* que hemos traducido más arriba como “argumentación”, ocupa aquí el lugar de la diversidad perniciosa. La palabra “se asoció con elocuencia, argumentación, disputa y debate”¹⁰ y siguió una rica historia desde un uso común hasta un sentido terminológico

⁷ Véanse capítulos 14, 24, 25, 46, 48.

⁸ Cap. 6. Cf. Yao Ning y G. García-Noblejas (2010²), p. 18. Esta traducción parcial de la obra de Han Feizi es la única editada en castellano hasta el momento. En lo sucesivo, nos referiremos a ella simplemente con las iniciales *HFZ* indicando en su caso el número del capítulo y la página o páginas en cuestión. Los subrayados siempre son míos.

⁹ “Si analizamos las propuestas de los legistas, encontramos que no tienen mucho de novedoso; simplemente están aplicando los principios ya bosquejados en *El arte de la guerra*”, Herranz Martín, p. 92.

¹⁰ Lu, p. 86: “the word *bian* became associated with eloquence, argumentation, disputation, and debate. In fact, the ideographic feature of *bian* consists of the word *yan* (speech, language) between two *xin*, each standing for a prisoner in yoke. When the two *xin* combined, they made up the word *bian*, originally referred to two prisoners accusing each other in court.”

muy preciso, pergeñado como respuesta a un proceso paralelo de erosión axiológica que la cargaba de connotaciones negativas.¹¹ A partir de ella se había generado un léxico específico para identificar a distintos grupos sociales implicados en la cultura literaria, presentando a los intelectuales desde un cierto punto de vista: el del uso de la verbalidad como instrumento de su oficio. El capítulo 41 es una pieza principal de su ofensiva contra los *biànshì*, los “argumentadores” itinerantes, formados en el seno de alguna de las escuelas, quienes recorrían las cortes de los siete reinos ofreciéndose como consejeros áulicos y a los cuales acusa Han Feizi de perjudicar con su retórica¹² a los gobernantes. La elocuencia huera de los *biànshì* es enemiga de la eficiencia. Para contrarrestar esa influencia perniciosa, el Maestro Han Fei exige someter las teorías (o a las palabras o a las doctrinas o los discursos: *yán*) a pruebas sobre su viabilidad¹³. Es bien conocido el habitual recurso de los teóricos chinos a símiles y metáforas para encarnar sus ideas. Para ilustrar la exigencia de funcionalidad del discurso, de su necesidad de estar al servicio de un objetivo medible y de la redundancia de la controversia frente a las soluciones, Han Feizi desarrolla una elegante analogía en la que se compara el uso de la argumentación con el del arco y las flechas:

Dichos y hechos tienen una función como objetivo. Si alguien afila una flecha de caza y la dispara a voleo, pudiera ser que su punta acertase a un plumón, pero ese tal no puede considerarse un buen arquero pues no se ha fijado un blanco. Si disponemos una diana de cinco *cun* a una distancia de diez pasos,

¹¹ Una puesta al día excelente sobre la cuestión puede encontrarse en Lerma Peláez, pp. 155-165.

¹² Véanse capítulos 15, 45, 47, 49 ó 50. En el capítulo 32, especialmente anti-retórico, se mofa de los monarcas que protegen la elocuencia: “El soberano estúpido, cuando escucha un discurso, admira su elocuencia”, dice, como si dijera “Cuando alguien señala con el dedo, el estúpido se queda mirando el dedo”.

¹³ En nuestra traducción del capítulo 41: “Si teorías sin base legal pudieran atajar el fraude, afrontar las emergencias, producir beneficios y anticipar acontecimientos, el soberano debería tomarlas en cuenta y exigirles eficacia. Si esa teoría tiene efectos positivos, entonces merecerá un gran premio; si no, un severo castigo. De ese modo, el necio teme el castigo y no se atreve a hablar mientras que el sabio no tiene qué refutar. Esa es la razón por la que no hay lugar para la controversia [*biàn*].” Cf. *HFZ* 48 p. 131: “He aquí cómo proceden los monarcas que saben gobernar: primero, escuchan las propuestas de sus ministros; segundo, analizan su utilidad; tercero, comprueban qué resultados han dado y, cuarto, conceden premios a los ministros cuyas propuestas los hubieran dado buenos e impondrían castigos a aquellos cuyas propuestas no; y así, siguiendo este método, no quedaría en sus cortes un solo elocuente inútil.”. En sentido comparable, *HFZ* 18 pp. 57-58 y muy especialmente el epígrafe 6, titulado “Investigar lo escuchado”, *HFZ* 48 pp. 130-132.

nadie, salvo Yi y Pang Meng, tiene la seguridad de acertar, pues se ha fijado un blanco. En suma: porque hay un blanco fijo pueden entonces Yi y Pang Meng considerarse hábiles por acertar en un blanco de cinco *cun*. Si no se fija un blanco, entonces acertar por casualidad a un plumón puede considerarse incluso desmañado.¹⁴

La expresión que traducimos aquí por plumón (*qiū háo*) designa la pelusa que nace a ciertos animales, mamíferos o aves, de cara al clima invernal: con ella se quiere transmitir la idea de algo minúsculo. La idea de pequeñez está también presente en los cinco *cun* (léase *tsun*) que mide la diana propuesta, y que equivaldrían a unos diez centímetros. Los únicos capaces de garantizar el acierto con un objetivo tan reducido, Yi y Pang Meng, son dos personajes de la mitología antigua, arqueros de legendaria puntería, maestro y discípulo respectivamente. Cuando el pensador legista afirma que no puede juzgarse una argumentación sin un objetivo, piensa en los mismos términos que cuando afirma que “no hay dos teorías con el mismo peso” o el mismo valor. Con una perspectiva puramente tecnocrática¹⁵, como diríamos hoy día, los problemas que concibe son técnicos y sus soluciones lo serán también: para cada problema no hay más que una solución correcta. El símil de Han Feizi nos permite, precisamente, retratar la mentalidad tecnocrática: resolver un problema es dar en el blanco, todo lo demás son ganas de hablar. El debate intelectual se nos representa así caricaturizado como un concurso de arqueros que, en lugar de apuntar a objetivos concretos, disparasen sus flechas a voleo, con los ojos cerrados:

Los discursos que se escuchan o las conductas que se observan, si no tienen una función como objetivo, por muy profundas que sean las palabras y por muy enérgicas que sean las acciones, no son más que doctrinas disparadas a voleo. De ahí que, en un mundo caótico, cuando se escuchan discursos, se toma lo enrevesado por sesudo y lo erudito por elocuente; cuando se observan comportamientos, se toma lo excéntrico por sabio y la desobediencia por una virtud. Al soberano le gustan los discursos elocuentes y profundos, aprecia las conductas sabias y virtuosas. Por eso, aunque hay quien establece leyes y procedimientos, determina pautas para el bien y el mal o aclara los criterios de

¹⁴ El símil se recoge y desarrolla también en el capítulo 32.

¹⁵ La asociación entre los semas “tecnocrático” y “cracia” describiría, según François Jullien, el sentido mismo del poder legista, concebido como un dispositivo (Jullien, p. 158): “Dado que ese aparato de poder actúa o, mejor dicho, reacciona como dispositivo, el príncipe no tiene que molestarse en juzgar: los castigos y las retribuciones son automáticos; tampoco tiene que molestarse en vigilar, pues las denuncias son sistemáticas.”

discusión, nadie los obedece. De ahí que haya muchos intelectuales y caballeros, pero pocos campesinos y soldados, que paradojas como “Duro y blanco” o “Lo que carece de grosor” gocen de popularidad, mientras el poder de órdenes y leyes languidece. Por eso se dice: “La falta de lucidez del soberano es el origen de la argumentación”.

Nótese la paradoja: se censura a un rey a quien “le gustan los discursos elocuentes y profundos, aprecia las conductas sabias y virtuosas”. Lo que cualquier convención estética y moral determinaría como positivo es, en realidad, negativo. El discurso de Han Feizi parece invertir la polaridad de los valores tradicionales, operando una verdadera mutación, una transvaloración, por utilizar el término de Nietzsche. Pero hay que entender ese juicio en el contexto inmediatamente anterior: la sociedad está confundida, tiene el juicio ofuscado. Incluso el rey es víctima del caos de criterios. En un mundo caótico, lo aparentemente sabio no es más que excentricidad, el peor de los peligros para la cohesión social; del mismo modo, lo aparentemente virtuoso suele ser desobediencia, rebeldía, insumisión —el peor de los vicios del ciudadano y el mayor de los peligros para el soberano. El pasaje, este discurso sobre el discurso, nos da una idea del estilo expositivo de Han Feizi al mismo tiempo que de sus ideas, por ejemplo, de su hostilidad hacia los que en este pasaje identificamos como “intelectuales” (*rú*, un cuasi-sinónimo de los seguidores de Confucio).

“Duro y blanco” y “Lo que carece de grosor” identifican juegos lógicos que, fuera de contexto, pudieran resultar hasta paródicos¹⁶. Habían sido desarrollados por miembros de la que, un siglo más tarde, el historiador Sima Qian catalogaría como “Escuela de los Nombres” (*míngjiā*), y a quienes -y no es el único de sus contemporáneos- Han Feizi acusa de charlatanes y polemistas¹⁷: “Lo que parece sesudo no es más que enrevesado.” A estos dialécticos coriáceos se les conocía en su época como *biànzhě*. De nuevo, la presencia del elemento *biàn* en el término que los identificaba como grupo permite comprender por qué a través de Han Feizi y otros críticos se desarrolla un sentido negativo de esa noción, de forma comparable a como se cargó de connotaciones negativas el concepto de “sofista” en la cultura europea¹⁸.

¹⁶ Cf. Yao Ning y G. García-Noblejas (2001), pp. 91ss (“Duro y blanco”) y 99 (“Lo que carece de grosor”). En su edición, Liao, en lugar de a “Sin grosor”, se refiere a la paradoja “Sin piedad” (*Merciless*), atribuida a Deng Xi, considerando “un error” la otra alternativa.

¹⁷ Véase, sin embargo Lerma Peláez, pp. 128-133. Lerma ha trabajado para desmentir la naturaleza sofística de estos pensadores, reivindicando el sentido de sus paradojas en un determinado marco lógico y su empleo al servicio de teorías ético-políticas.

¹⁸ Un estudio comparativo de ambas corrientes intelectuales puede encontrarse en Reding.

El concepto fundamental que contrapone al de *biàn* es el de ley, *fǎ*, que no en vano daría nombre a la escuela a la que se adscribe el propio Han Feizi. La ley se presenta como discurso viabilizado. En tanto que respuesta a un objetivo, a un blanco fijo, la cultura de *fǎ* se contrapone taxativamente a la arbitraria cultura de *biàn*: “nunca [se] han de instaurar ni abolir leyes (...) *arbitrariamente*, sino que han de seguir *un solo criterio fijo y claro*.” (HFZ 48 p. 117) La ley es la flecha que dispara un arquero hábil que se ha propuesto una diana, el soberano lúcido. Intención y precisión, eso es lo que se le exige. Como consecuencia, el ideal político que se describe al comienzo del capítulo 41, ordenado con arreglo a la ley por un soberano lúcido o ilustrado, es un orbe político sin *biàn*, un mundo en que la controversia argumental es innecesaria, prescindible. El presente real es su contrario: cuando observamos la particular visión de *su propio tiempo* que nos ofrece Han Feizi, la época conocida como de los Reinos Combatientes, última etapa del clasicismo chino, advertimos que a la ecología utópica se contrapone ácidamente un hábitat de poderes disputados e inseguros, una sociedad díscola, en permanente lucha social y en continua conflagración bélica junto a la cual la disputa verbal florece de una manera exuberante, cual encinas a la sombra de los pinos:

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

De este modo, *fǎ* y *biàn* quedan meridianamente contrapuestos como ejes sobre los que gravitan el orden y el caos, la estabilidad y la inestabilidad, respectivamente. La contraposición lógica entre orden correcto y estable, por un lado, y debate público, por otro, queda debidamente subrayada. En la cultura de *biàn*, el poder respeta la cultura literaria, y por esa razón, es decir, en esa ecología política, se produce una proliferación de alternativas del pensamiento. Por el contrario, “En el país del soberano inteligente, o lúcido, o ilustrado, o con las ideas claras” (puesto que de cualquiera de esas maneras podría traducirse *míng* en posición de adjetivo), en la utopía política que plantea Han Feizi, donde el concepto de Ley sería aplicado de la forma severa y rigurosa que se prescribe, el discurso argumentativo, entendido como manifestación de discrepancias, diversidad de opiniones, controversia, debate o polémica, perdería su sentido y dejaría de existir. Un mundo sin disidencia: ese es el sueño utópico del hombre a quien Xi Jinping ha rehabilitado.

2. TRANSVALORACIONES Y UTOPIÁS CUMPLIDAS: LA SOCIEDAD ÁGRAFA

A través de su inutilidad, pues, de su ineficacia, de su carencia de función y sentido práctico, el concepto hanfeiziano de *biàn* (y, con él, los occidentales de elocuencia, oratoria y retórica) queda estrechamente relacionado con el de ruina y desorden:

Pero los monarcas de hoy sólo miran si las teorías que les proponen *suenan bien*, olvidándose de si son *útiles*, y sólo eligen a los oficiales que tienen reputación de honrados, olvidándose de si cumplen bien sus trabajos por la nación. De lo primero se deriva que en las cortes abundan hombres que *se expresan con palabras bonitas*, pero que no miran si sus consejos son *útiles*, es decir, hombres que propugnan la benevolencia y la justicia de los reyes modelo de la antigüedad sin mirar que no sirven para anular los *desórdenes* de hoy. (HFZ 49 p. 151)¹⁹

Podría pensarse que Han Fei, quien era tartamudo y, al parecer, no pudo superar esa limitación cuando intentó ganarse la atención de su primo, el rey de Han, había desarrollado un resentimiento comprensible contra los oradores brillantes, pero no se trata aquí de una mera cuestión estilística, de simple anti-retoricismo. A ojos de Han Feizi, la interdependencia entre caos político y ejercicio de la palabra va más allá de la actividad retórica para conectarse con el desarrollo cultural en sentido amplio. En el pasaje que citamos más arriba, tanto en la expresión que hemos traducido, de forma alternativa, por “escuelas de pensamiento” (enfaticando la diversidad) o “clásicos” (*wénxué*), como en la que vierto por “clasicistas” (*xuézhě*), está incluida la palabra *xué*, “estudiar”, “ciencia”, “educación”. El dígrafo *wénxué* está compuesto por ese carácter y el correspondiente a *wén*, literatura u obra literaria. La idea de *xuézhě*, que hubiera podido también traducir como “profesores”, presenta al intelectual visto en su condición de maestro o educador —y su educación basada en la cultura literaria. El resultado es una nueva transvaloración: respetar lo que enseñan los profesores e imitar su conducta (*xuézhě zhī zhìxíng*) es una mala idea. Es precisamente la sabiduría de las obras clásicas la que sirve de pretexto a la población para eludir o resistirse a las órdenes del rey. El florecimiento de lo que conocemos como edad clásica del pensamiento chino, con su cultura argumentativa y sapiencial, es representado por Han

¹⁹ Han Feizi advierte contra el error de fiarse de la elocuencia en ese mismo capítulo (p. 142) y en otros (p.e. HFZ 50 pp. 166-167).

Feizi como el desgraciado y caótico resultado de leyes que no se cumplen y monarcas que prefieren convertirse en mecenas de los pensadores. En la escueta biografía de este pensador clásico que escribe Sima Qian²⁰ se hace eco de la hostilidad que profesaba a los confucianos, a quienes, a su vez, presentaba como enemigos de su concepto-fetiché, la ley. Sima Qian toma su cita del capítulo 49 del *Han Feizi*: “Y es que los confucianos (*ruí*) desfavorecen la ley con sus teorías”²¹. A lo largo de su obra se sostiene que son una de las plagas del Estado y hace de su proliferación uno de los síntomas de la inestabilidad y el caos político:

En conclusión, la inestabilidad de las naciones se debe a: primero, los confucianos, quienes promoviendo la benevolencia y la justicia de los reyes modelo de la antigüedad y concediendo importancia tanto a la *belleza de los vestidos y el aspecto como a la de las palabras*, van contra la ley y ofuscan el entendimiento de los monarcas. (*HFZ* 49 p. 159)

De nuevo acusaciones desconcertantes, transvaloradas: ¿es posible estar en contra de quien predica bondad, justicia y belleza? Son ideales y, por lo tanto, disparos a voleo, pura “retórica”. No, el tartamudo Maestro Fei no reserva sus fobias en exclusiva para los enrevesados *biànzhě* de la “Escuela de los Nombres”. Incluso comparados con estos “sofistas”, los *biànshì* confucianos parecen recibir las mayores andanadas: “los confucianos siguen aumentando día a día, a la par que el desorden creciendo por el mundo” (*HFZ* 49 p. 149). Pero de ese fuego a discreción no se salvan tampoco los moístas, discípulos y sucesores de otro grande, Mozi²². Frente a las escuelas de pensamiento confucianas, moístas y “sofistas”, Han Feizi parece un moderno “occidental” escandalizado por una lógica tan barroca y tan poco práctica. En un planteamiento que podría considerarse furiosamente anti-platónico, el *Han Feizi* sostiene que aquello que los sabios pueden ofrecer es inútil para el buen gobierno: “Y es que ni la benevolencia ni la rectitud ni la sabiduría ni la oratoria son métodos apropiados para la conservación de los Estados.” (*HFZ* 49 p. 142) Los intelectuales son como brujos o chamanes, llega a decir: “¿Por qué les creen cuando dicen *sigue mis doctrinas y serás Emperador*, si no son más que palabras bonitas propias de chamanes, palabras a las que ningún monarca adherido a la ley daría crédito?” (*HFZ* 50 p. 171)

²⁰ *Memorias históricas (Shǐjì)*, 48.

²¹ *HFZ* p. 147.

²² Respecto a su hostilidad contra los discípulos de Mozi, véase como botón de muestra el capítulo 50, titulado “Las escuelas más famosas”.

Este realismo anti-intelectual va en Han Feizi de la mano de un anti-tradicionalismo farruco, desdeñoso de la cultura recibida. Para los objetivos del presente ni sirve esa cultura ni sirven los soberanos que la respetan: “Los grandes hombres no atienden a épocas antiguas ni siguen patrones prefijados, sino que inventan soluciones apropiadas a cada tiempo y asunto, tras examinarlo.” (HFZ 49 p. 138) “Y es que el tiempo pasa y las cosas cambian: (...) luego los métodos se han de adaptar.” (HFZ 49 pp. 140-1) Una parte de su obra, en concreto los capítulos 36-39, está titulada por Liao como “Criticism of the Ancients” —crítica de los maestros antiguos. Han Feizi está en batalla contra las tradiciones culturales y sus prácticas, oficiadas por hombres que, de forma totalmente inoperante para los objetivos del soberano, dirigen la mirada de éste hacia la sabiduría transmitida por la cultura literaria y los modelos de un pasado mitificado:

Hay hoy otros hombres que poseen gran cantidad de libros y estudian oratoria, organizan academias, analizan los clásicos y publican teorías. ¿Y cómo los tratan los monarcas actuales? Con admiración y respeto, sosteniendo que “respetar a estos hombres honrados es seguir los pasos de los reyes modelo de la Antigüedad”. Y, así, se dedican a regalar a estos hombres dedicados al estudio mientras imponen inúmeros impuestos a los agricultores de la nación. ¿Es que no ven que hacer así y querer que los agricultores *sigan siendo buenos trabajadores y se mantengan callados* no es más que una quimera? (HFZ 50 p. 165)²³

Habré de admitir que, en mi doble condición de clasicista y de experto en retórica, siento cierta desazón ante las ideas de Han Feizi. Pero no sería el único que debiera preocuparse si, en una hipotética circunstancia, su programa se aplicase. Como destaco en cursiva, el objetivo, el blanco o diana que ese programa modernista define para el pueblo llano es muy claro: si se me permite la humorada, trabajar como chinos y callar como muertos.

Estas son algunas de las opiniones del “Maquiavelo chino” sobre el mundo social de las “Cien Escuelas”, que hicieron del clasicismo chino un hito en la historia del pensamiento universal. Este anti-intelectualismo del *Han Feizi*, que reivindica las virtudes del silencio, sintoniza mejor, sin embargo, con el taoísmo. Y digo bien, prudentemente, respecto del libro así titulado y no necesariamente del personaje histórico Han Feizi. Entre los textos cuya autoría se le discute²⁴ y que se atribuyen a interpolaciones posteriores de sus discípulos

²³ En la nota 23, los traductores aclaran sobre esos “hombres que poseen gran cantidad de libros”: “Alusión a los confucianos.”

²⁴ Cf. Lundahl, pp. 218-259.

y seguidores, se encuentran el 20 y el 21, que incluyen comentarios a la obra de Laozi, fundador de esta importante corriente, y dan prueba de su influencia. También ha sido considerado espurio²⁵, tanto por Liao como por Lundahl, el capítulo 29 del *Han Feizi*, el titulado “Dà Tǐ”, en el cual se propone una utopía ágrafa en línea con la célebre utopía del poema 80 del *Daodejing*, el libro fundacional del taoísmo: en el mundo ideal²⁶ (en que, como se dice poéticamente, “la ley es como el rocío de la mañana”) la memoria colectiva es innecesaria y la creación cultural ha desaparecido. En esa perspectiva de futuro que se caracteriza como “el Estado del soberano lúcido” no hay lugar para la cultura literaria del pasado, totalmente superflua. Para la utopía legista contenida en el capítulo 29, la ley basta y sobra no sólo como instrumento de poder y orden sino incluso como conocimiento social: “Por ello, en las naciones de monarcas de ideas claras no habría libros antiguos, sino que se tendría a la ley por sola materia de estudio; no se seguiría[n] las enseñanzas de los reyes modelo de la Antigüedad, sino que se tendría a los oficiales de la ley por únicos maestros.” (HFZ 49 pp. 152-3)

Así pues, lo que parece haber ido desarrollándose a lo largo de la evolución del legismo hasta llegar a la versión canónica del *Han Feizi* es el grado de intransigencia, por un lado, del elitismo y, por otro lado, del anti-intelectualismo, acrecentándose el valor utópico atribuido a la extinción del debate político y, por elevación, de la elocuencia, la literatura y la cultura en su conjunto. Para ello se ha erigido el concepto técnico de *fǎ*, que se enfrentará a la naturaleza humana rigiendo sus comportamientos de una manera fríamente objetiva. De este modo, *fǎ* y *biàn* no sólo son representados como conceptos enfrentados, sino que la consecución de la cultura de *fǎ* exige combatir activamente la de *biàn*: la prohibición de la cultura literaria (*wénxué*) se presenta, sin rodeos, como un beneficio público²⁷.

El tema de la traición es uno de los que rodean la biografía de Han Feizi²⁸, ampliamente sumida en el misterio, y hay ciertamente un aroma a traición en

²⁵ Si bien recientemente Eirik Lang Harris ha reivindicado su autenticidad, es decir, la autoría del propio Han Feizi (Lang Harris, pp. 81-82). Sin embargo este mismo estudioso argumenta que el Maestro Han Fei no hubiera creído que la simple aplicación de la ley hubiese desembocado en una utopía pacifista como la que se describe en ese capítulo.

²⁶ Liao I, p. 279 traduce: “in the age at the height of safety”.

²⁷ Cap. 47. Liao II, p. 251: “Clarifying laws and statutes by *forbidding literary learning* [*wénxué*] and concentrating on meritorious services by suppressing private advantages, are public benefits.” (Cursiva mía)

²⁸ Cf. Lundahl pp. 57-61.

algunas de sus actitudes: el gran clásico Han Feizi es anti-clásico (y esto haría su parangón con Maquiavelo ciertamente inadecuado); aunque las utopías ágrafas más *hippies* que se encuentran en la obra que se le atribuye puedan deberse otras manos, el intelectual Han Feizi es decididamente anti-intelectual. Sus fantasías represivas y prohibicionistas, destinadas a conquistar el orden a costa del debate, tendrían consecuencias muy serias. El rey de Qin, uno de los siete “reinos combatientes”, identificándose con el soberano lúcido o ilustrado que reclaman sus páginas, consiguió derrotar a los demás Estados y unificar y centralizar el imperio, convirtiéndose en el Primer Emperador (Qin Shihuang). A continuación, tomó drásticas medidas para acabar con los antiguos reinos y con cualquier resistencia a su poder. La cultura y la libertad de expresión fueron víctimas de este proyecto: en el año 213 a. C. ordenó la destrucción del *Libro de las Odas* (el Clásico de los poemas o *Shījīng*) y del *Libro de los Documentos* (el Clásico de la historia o *Shūjīng*), así como de los libros de las “Cien escuelas”, haciendo excepción con los legistas, portadores de la verdad única. No contento con eso, al año siguiente el muy concienciado “monarca de ideas claras” ordenó quemar vivos a cuatrocientos sesenta intelectuales. De una manera totalmente inesperada (y que seguramente hubiera aborrecido hasta el propio Han Feizi, una de las primeras víctimas del rey de Qin), se cumplió así la utopía: se había llegado al régimen sabio, se acabó la discusión. No fue exactamente el fin de la historia (por hacerme aquí eco del conocido trabajo de Francis Fukuyama), pero sí el fin de lo que conocemos como clasicismo chino.

3. RETÓRICA COMPARADA E IDEOLOGÍA: EL DISCURSO NEOLIBERAL

3.1 Actitudes y conceptos: Ley y Economía

No conviene perder de vista las terroríficas consecuencias del pragmatismo extremo de Han Feizi, que sentaba las bases ideológicas del despotismo, antes de compararlo a través del tiempo y la cultura con el pensamiento neoliberal contemporáneo, con el que a mi juicio cabe establecer claras conexiones — conexiones que, entre otras cosas, demuestran lo poco “neo” que es esta forma del pensamiento tecnocrático.

Las actitudes fóbicas (racismo, xenofobia, sexismo) son parte de la psico-política. Conforman ideología (suelen ser compartidas y articuladas en discursos eufemísticos), pero están en dependencia directa de emociones como el miedo, el resentimiento, la aversión o la envidia. Han Feizi exhibe algunas de estas actitudes fóbicas, con las cuales pueden reconocerse paralelos psico-polí-

ticos contemporáneos. No resultaría difícil, por ejemplo, relacionar el furibundo anti-intelectualismo que se manifiesta en el teórico del legismo con el hecho de que, en la cuna del neoliberalismo, los Estados Unidos, la acusación de “elitista” haya dejado de ser una invectiva contra las clases política y económicamente privilegiadas (como he hecho yo más arriba), para pasar a dirigirse contra las personas y grupos con alta formación cultural y educativa, una acusación que los miembros del partido republicano arrojan a la cara de sus oponentes políticos al menos desde los años 60 y que el Tea Party ha convertido en santo y seña de un discurso para quienes aspiran a presumir de ignorancia. Asimismo, el anti-tradicionalismo característico del discurso de Han Feizi podría muy bien ponerse en relación con el sacrosanto concepto neoliberal de “modernidad”, entendido como la posibilidad de hacer tabla rasa de la historia, emprender transvaloraciones masivas y experimentos sociales a gran escala, y en cuyo nombre se denuncia constantemente al adversario por alimentar ideas “rancias” o “anticuadas”, propias de un pasado fácil de identificar con el socialismo en cualquier variante, desde el hervor comunista hasta la tibieza socialdemócrata. Directamente conectada con la idea de modernidad e igualmente compartida con Han Feizi es la obsesión neoliberal por la funcionalidad, el pragmatismo, la utilidad o la llamada “eficiencia”, consignas que sirven de paso para cargar contra los servicios y empresas públicos, que ocupan hoy el lugar de los confucianos a la hora de ser acusados de ineficiencia, despilfarro o inutilidad.

Pero no son sólo actitudes, eslóganes o consignas las que se prestan a la comparación. Hay otras categorías discursivas de la ideología, como aquélla a la que pertenecen las nociones de “Ley” en Han Feizi y de “Economía” en el discurso neoliberal, conceptos angulares que bajo su aparente heterogeneidad encubren movimientos intelectuales homogéneos, producto de mentalidades afines y dirigidos a fines políticos semejantes. Etimológicamente la idea de *fǎ* en chino clásico está conectada con la de “modelo”, “patrón” o “ejemplo”, sin embargo su uso como concepto clave en Han Feizi entra aquí en cuestión. La ley es la flecha lanzada por un arquero hábil sobre una diana prefijada, de acuerdo. Sin embargo, cuando se pretende describir, fuera ya del juego analógico, qué naturaleza tiene esa “ley” que, sobre la base de la intención y la precisión, permite dirimir objetivamente los asuntos de la colectividad obviando o eliminando la subjetividad del debate público, nos encontramos con algún problema. De hecho, no parece más sencillo que definir²⁹ el con-

²⁹ Lo más parecido a una definición de *fǎ* que ofrece el *Han Feizi* es la siguiente: “la teoría legal defiende el establecimiento de una ley que, fijada por el Gobierno, distinga a los que han de ser premiados de los que han de ser castigados según la hayan observado o infringido, y la inculcación en el pueblo de un sistema de castigos legales.” (*HFZ* 43 p. 112)

cepto de *Dào*, la Vía, el camino, característico de los textos confucianos —y que el *Daodejing* considera indefinible. En un artículo sobre el concepto de *fǎ* en Han Feizi (titulado significativamente “Is the Law in the Way?”), E. Lang Harris hace repaso de los distintos ensayos que han pretendido erróneamente encajar la idea en un marco conceptual occidental, desorientados, si se me permite la broma, precisamente por adoptar ese punto de vista (Lang Harris p. 74), y ofrece su propia interpretación:

La ley, pues, para Han Fei, es un instrumento que permite al gobernante guiar, *corregir* y manipular las acciones de la gente dentro del Estado *sin modificar sus intereses ya existentes*. (...) En realidad, en el modo en que toma en cuenta las características tanto del mundo *natural* como de la *naturaleza* humana, Han Fei está ofreciendo un *sistema político* basado en gran medida en lo que hoy podríamos considerar *leyes económicas*. (Lang Harris p. 83; traducción y subrayados míos)³⁰

Si empezamos por el final, la identificación de *fǎ* con la de leyes económicas sólo consigue desplazar la pregunta: y, ¿qué es lo que podemos entender hoy por “leyes económicas”? En la primera parte de la cita existe una aparente paradoja en la definición de Harris que puede ayudarnos a entender al menos qué es lo que entiende él: la ley permite *corregir* a los hombres, pero, al mismo tiempo y como característica más específica, *no permite modificar* sus intereses. La idea de corrección sin cambio es muy adecuada al contexto de enfrentamiento con los *biànshì* y a la transvaloración que opera Han Feizi con respecto a sus planteamientos: la ley-*fǎ* es enemiga de la argumentación-*biàn* porque, aunque sirve para corregir a los hombres, no pretende educarlos o mejorarlos —a diferencia de los planteamientos de los pensadores confucianos, siempre fiados a las posibilidades de la educación³¹. Ahora bien, al considerar la segunda parte de la cita de Harris y tratar de pensar sobre qué podríamos concordar todos hoy, orientales y occidentales, al definir “leyes económicas”

³⁰ “The law, then, for Han Fei, is a tool that allows the ruler to guide, *correct*, and manipulate the actions of the people within the state *without changing their already existing interests*. (...) Indeed, in the way that it takes into account both features of the *natural* world and features of human *nature*, Han Fei is providing a *political system* based in large part on what we might think of today as *economic laws*.” Compárese: *HFZ* 48 p. 117: “Se ha de gobernar conforme a las tendencias de los hombres. ¿Cuáles son? Buscar y evitar, querer y aborrecer. De ahí que el sistema legal de premiar con lo que quieren y castigar con lo que aborrecen sea un conveniente fundamento de la ley; y, habiendo ley, el gobierno será perfecto.”

³¹ Sobre todo de un Mencio, con su fe (ingenua, diría Han Feizi) en la bondad intrínseca del ser humano.

que puedan ser base de un sistema político y que pretendan corregir sin educar, es decir, sin modificar los intereses naturales de la población, me doy cuenta de que el profesor Lang Harris exige partir de una idea poco menos que objetiva de intereses humanos ya existentes, dictados por la naturaleza, como subrayo, de una vez por todas sin que puedan cambiarse. Ante la idea de que pueden formularse leyes de acuerdo con intereses humanos objetivos y naturales no he podido por menos que recordar precisamente la noción de Economía en el ideario neoliberal contemporáneo —una doctrina que encaja sorprendentemente bien en muchos aspectos con el pensamiento político de Han Feizi, el pensador clásico “rehabilitado” por el secretario general de Partido Comunista de China.

Compararé ahora el concepto legista de Ley con el de Economía neoliberal no en función de su contenido definicional, sino en tanto que *símbolos*, en su posición de vértice superior de sus respectivos sistemas de ideas y, en particular, por su naturaleza indiscutible, exenta al debate intelectual y democrático —es decir, como fetiches. Mi uso de la mayúscula para estos dos nombres comunes, “ley” y “economía”, obedece a esa consideración fetichista, en cierto modo hipostasiada, en el marco de ambos sistemas de pensamiento. Confiaré aquí al conocimiento del lector contemporáneo para corroborar (o no) la adecuación de la comparación: gracias a la ortodoxia neoliberal, una Economía mitificada se estudia en las universidades y escuelas de negocios como una de las ciencias naturales, capaz, efectivamente, de diagnosticar mediante el cálculo cuáles son los intereses objetivos de la población. Según ese catón economicista, las leyes del mercado actúan sin sentimientos, de forma meritocrática. El mercado y su “mano invisible” asigna el premio del éxito y el castigo del fracaso con absoluta objetividad. Tales son los axiomas fundamentales del consenso ideológico hoy dominante, el llamado Consenso de Washington.

Pues bien, en un artículo titulado “Economics versus Democracy”, el profesor portugués Couret Branco hace sobre la noción de Economía en la *vulgata* neoliberal observaciones muy cercanas a la de Lang Harris sobre el concepto de Ley en Han Feizi: así, el pensamiento económico dominante sostiene la idea de que la economía corrige sin educar —nos premia o castiga sin que los humanos tengamos ni la capacidad ni el poder de cambiar los intereses y móviles que impulsan nuestro comportamiento económico³². De esa manera carece de razón cualquier intento de construir una política económica alternativa. Uno de los epígrafes de dicho artículo reza: *Science is not democratically debatable*. Allí se

³² “In dehumanising economics, mainstream thought is thereby asserting the idea that *humans have neither the ability nor the power to change it*, in other words to construct a different economics, placing it above political debate.” (Cursivas mías)

lee, en mi traducción y con mis cursivas: “la integración de la economía entre las ciencias *naturales* puede contemplarse como un intento de rescatarla del control de las preferencias colectivas y, por tanto, de la política y la democracia”³³. La “naturalización” y “deshumanización” de la economía es una maniobra destinada a otorgar la exclusiva de las directrices económicas a un puñado de expertos, hurtando a la población el debate. Presumiendo un consenso indiscutible, sostiene Couret, es posible que “la hegemonía de la ideología del mercado ensanche la oferta de las posibilidades de consumo, sin embargo reduce las posibilidades de *discutir* sobre la naturaleza misma del sistema económico.”³⁴ Por esa vía se ha constituido en un pensamiento sin alternativas, que pretende ceder al debate democrático áreas cada vez menos relevantes. Ese pensamiento único y globalizado proyecta ecos del que Han Feizi consideraba indispensable para construir un país unificado. El símil del arquero parece subyacer también a este ideario: como en la idea funcionalista y tecnocrática de Han Feizi, en un mundo en el que sólo hay un enunciado posible para cada problema y a cada problema le corresponde una única solución correcta, el pluralismo y el debate político resultan, efectivamente, absurdos³⁵, disparos al buen tuntún. Es precisamente esa naturaleza anti-argumentativa, castrante del debate público, estigmatizado como innecesario o contraproducente o populista, lo que permite establecer una contigüidad intelectual entre el concepto-fetiché de Ley en el pensamiento legista chino y el de Economía en el neoliberal contemporáneo.

El discurso sobre los “ajustes estructurales” se adecua especialmente bien a ese planteamiento. Los guardianes del Consenso de Washington, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, repiten hasta la saciedad que hay una y sólo una alternativa para arrancar a los países de la crisis en que parecen atrapados: la suya. No hay lugar para debatir sobre la validez de la receta, puesto que es resultado de leyes científicas irrefutables. La Economía se ha erigido así como una razón por sí misma, enfrentada al debate político y como exenta a él. La idea se ha venido repitiendo desde los años 80. Gérard Debreu, Premio Nobel de Economía en 1983, afirmaba que esta disciplina no es un objeto de preferencia personal u opinión política; los fundamentos de la economía son científicos y los problemas económicos, universales bajo cualquier régimen

³³ “The integration of economics amidst the natural sciences can be viewed, thus, as an attempt to rescue it from the grip of collective preferences, and, therefore, from politics and democracy.”

³⁴ “Well if the hegemony of the market ideology opens the range of consumption possibilities; it narrows, on the contrary, the discussion on the nature of the economic system.”

³⁵ “Now, as Jacques Sapir puts it well, in a world in which to each problem corresponds only one solution, pluralism and democratic debate is senseless.”

político. Por lo tanto, las supuestas leyes económicas, por mucho que interfieran en la vida cotidiana de la gente y les afecten, están por definición al margen de la legitimación democrática. Semejantes planteamientos parecían prepararnos para los hechos. Si aceptamos que la contraposición *fǎ/biàn* se reproduce hoy día en la contraposición economía/política, estaremos en condiciones de reconocer la oposición bajo distintos nombres en la prensa contemporánea: en lugar de Economía podemos leer Mercado (o Mercados) y, si se trata de Europa, también euro, austeridad o Alemania; en lugar de política, podemos leer, naturalmente, democracia... o Grecia. En un mismo mes, noviembre de 2011, el “gobierno del euro” o las “reglas de la economía” derrocaron a tres gobiernos europeos, los de Grecia, Italia y España. En una Grecia asfixiada por la deuda, la mera sugerencia del gobierno de Yorgos Papandrú de someter a referéndum popular las medidas con que debía afrontarse fue abortado con una lluvia de amenazas, viéndose forzado después a convocar nuevas elecciones que ganaría un gobierno afín a los postulados de los acreedores; en Italia se desbancó directamente al presidente Berlusconi y se le sustituyó por un gobierno provisional, encabezado por Mario Monti, un hombre que era expresamente identificado como “tecnócrata”. En España, el gobierno en ejercicio y el partido que vendría a sustituirle pactaron *in extremis* un gesto inusitado: la inscripción en la constitución española, de la noche a la mañana y sin previa discusión parlamentaria, del artículo 135, que impone la devolución de la deuda de forma prioritaria, incluso antes de atender a los servicios públicos (¡que incluyen la educación!). Es éste un ejemplo de los procedimientos por los que puede ejecutarse esa sustracción de lo económico a la discusión democrática, pero no es, desde luego, la única consagración del dominio de Economía sobre Política plasmada en las ordenanzas institucionales. En su número de febrero de 2015, el mismo mes en que Xulio Ríos anunciaba en *El País* la “rehabilitación” de Han Feizi por Xi Jinping, el mensuario parisino *Le Monde Diplomatique* (p. 3) adelantaba el fragmento de un libro de Alain Supiot, aún inédito, bajo el título “Le rêve de l’harmonie par le calcul”. En la entrada, el editor se pregunta: “Durante mucho tiempo, la cifra estuvo sometida al derecho. ¿Cómo se ha producido la reversión del reino de la ley en beneficio de la gobernanza de los números?” En ese artículo, Supiot nos informa de que “[e]n los términos del artículo 151 del tratado sobre el funcionamiento de la Unión Europea (TFUE), es el ‘funcionamiento del mercado interior’, es decir, el libre juego de los agentes económicos, el que debe conseguir la ‘armonización de los sistemas sociales’.”³⁶

³⁶ “Aux termes de l’article 151 du traité sur le fonctionnement de l’Union Européenne (TFUE), c’est du ‘fontionnement du marché intérieur’, autrement dit du libre jeu donné aux calculs d’intérêt des opérateurs économiques, que doit résulter l’‘harmonisation des systèmes sociaux’.” (Traducción mía)

A día de hoy, la negociación semi-clandestina de sendos acuerdos de libre comercio entre la Unión Europea y EE UU, conocidos como TTIP y TiSA, resulta un ejemplo más de la sustracción de la Economía al debate público. A las actas de esta negociación en curso sólo tienen acceso los diputados del parlamento europeo en una sala de acceso restringido, sin autorización para copiar, fotografiar o reproducir por ningún medio la documentación y tras firmar un compromiso expreso de que no harán pública ninguna de sus observaciones. La exclusión de la cultura de *biàn*, la cultura del debate, por parte de la Economía está a mi juicio perfectamente ilustrada en la lucha desigual entre el nuevo gobierno de Grecia (con su reivindicación de la voluntad popular plasmada en las elecciones y el posterior referéndum) y sus acreedores, representados por el gobierno de Angela Merkel y su ministro de finanzas, Schäuble, (con su insistencia monocorde en el respeto a las “reglas”³⁷ y sus cláusulas políticas obligatorias anexas a cada préstamo librado). Se teme que cunda el ejemplo de gobiernos dispuestos a hacer política en favor de los ciudadanos, a demostrar que existen alternativas a un pensamiento único ahormado en torno a la salmodia cotidiana de las cifras macroeconómicas que pretenden constituirse en credencial de si las flechas han dado o no en el blanco —pero que no son necesariamente menos retóricas que el número “cien” en la expresión “Cien escuelas”³⁸.

3.2 Metáforas: el padre severo

Finalmente, la comparación retórica permite no solamente detectar coincidencias teóricas o programáticas entre uno y otro modelo, analizables a través de las actitudes fóbicas o de los conceptos-fetiché: permite también comentar mecanismos cognitivos profundos que ayudan a explicar su éxito y sus fuentes. George Lakoff es un lingüista bien conocido en especial por el libro que firmó con Mark Johnson y que se tradujo en nuestro país, con gran éxito, como *Metáforas de la vida cotidiana*. Lakoff podría considerarse, por tanto, como uno de los “rescatadores” de la retórica de los que habla Wayne Booth³⁹: sin mencionar para nada el término “retórica” recupera como objeto de análisis un elemento tan característicamente retórico como la metáfora.

³⁷ El ex-presidente Aznar resulta siempre un buen referente sobre las consignas neoliberales y la ortodoxia argumental de la Economía. Véase su insistencia sobre las “reglas” en el caso de Grecia: <http://www.expansion.com/economia/2015/06/29/55911b71ca4741b9708b4585.html>

³⁸ Sobre la retoricidad del discurso económico y sus procedimientos probatorios, véase McCloskey.

³⁹ “Rescuers”: Booth, p. 65ss.

Para ello, la saca de su ámbito tradicional, la elocución, donde se la estudiaba como un recurso de ornato, para transformarla en un poderoso instrumento de la cognición. En esas condiciones, la metáfora ha dejado de ser un mero embellecedor del discurso para convertirse en un elemento funcional clave, que permite explicar modos de pensar y actitudes sociales. Una vez que la retórica moderna se ha desembarazado de la noción de “figura” (metáfora, símil o pensamiento analógico en general) como asunto elocutivo o “decorativo”, y lo ha llevado al terreno cognitivo, resulta especialmente útil para penetrar y cartografiar la ideología. Algo que pretende ilustrarse en este artículo es la recurrencia de los modelos metafóricos, por debajo de cambios superficiales, a través del tiempo y de las culturas.

Lakoff ha aplicado su modelo de análisis preferentemente al terreno del discurso político. En su libro de 1996 *Moral Politics, How Liberals and Conservatives Think* se servía también de los mecanismos metafóricos para analizar la ideología política de sus compatriotas. Detrás de las opciones políticas de éstos reconoce un proceso inductivo por el cual determinados modelos de familia se proyectan sobre los diferentes programas políticos. Distingue allí (Lakoff 2002, pp. 65-140) entre dos modelos familiares contrapuestos, correspondientes a los que denominaremos “conservadores” (y que habría que identificar con los votantes “republicanos”) y “progresistas” (o “demócratas”). Estos dos modelos contrapuestos son la familia del “padre estricto” (*strict father*) y la “familia de los padres protectores” (Lakoff 2007, pp. 26-27) —según la traducción ofrecida por Magdalena Mora para *nurturant parent family* en la obra titulada en castellano *No pienses en un elefante*, una especie de compendio práctico del libro citado anteriormente. Para ilustrar el modelo conservador, Lakoff remite al libro de James Dobson *Dare to Discipline* [Atrévete a disciplinar], que ha vendido millones de ejemplares en EE UU. Cito a continuación el sumario de este libro tal como se reproduce en la traducción castellana mencionada:

Los niños nacen malos, en el sentido de que sólo quieren hacer lo que les gusta, no lo que es bueno. Por tanto, hay que conseguir que sean buenos. Lo que se necesita en un mundo como éste es un padre fuerte, estricto, que pueda (...) enseñar a los niños la diferencia entre el bien y el mal. (...) Al niño se le pide obediencia, porque el padre estricto es una autoridad moral que distingue el bien del mal. Después se asume que el único medio de enseñar a los niños a obedecer -es decir, [a distinguir] el bien del mal- es el castigo, un castigo doloroso, cuando se comportan mal. Esto incluye pegarles (...) (Lakoff 2007, p. 28)

Lakoff pasa a continuación a explicitar las *consecuencias* que se derivan de la ecuación entre familia y Estado y de la subsiguiente transposición del modelo moral y educativo del padre estricto a la agenda política:

Es inmoral darle a la gente cosas que no se han ganado, porque entonces no conseguirán ser disciplinados y se convertirán en dependientes e inmorales. Esta teoría sostiene que los programas sociales son inmorales porque hacen a la gente dependiente. Es inmoral promover programas sociales (...) Lo que hay que hacer es premiar a los buenos -aquellos cuya prosperidad revela su disciplina y, por consiguiente, su capacidad moral-, premiarlos con un recorte de impuestos, pero un recorte lo bastante importante para que no quede dinero para programas sociales (...) No están en contra de las subvenciones a la industria. Las subvenciones a las corporaciones que premian a los buenos -los inversores en esas corporaciones- son estupendas. En eso no hay el menor problema. Pero están en contra de las subvenciones para alimentos y contra la protección social. Están en contra de los programas asistenciales. Eso es lo que consideran malo (...) La gente que cree en la moral del padre estricto y que aplica a la política creerá que ése es el buen camino para gobernar. (Lakoff 2007, pp. 30-31)

Esas ideas encuentran un sorprendente eco en el símil de la “madre sobreprotectora” (*cí mǔ*) y el “padre severo” (*yán fù*), que Han Feizi desarrolla en respuesta a una antigua correlación confuciana entre familia y Estado⁴⁰. Descalificando (con claros tintes machistas) el modelo de la madre protectora, el pensador legista *hace expresa* la transposición política de la moral del padre estricto dos mil años antes de que Lakoff la detectara en el pensamiento “conservador” de su país. Por emplear el lenguaje que acuñara Benjamin Lee Whorf para hablar de lingüística, lo que para Lakoff era un criptotipo (una especie de “gramática oculta” del discurso político estadounidense, que él desvela y pone a la luz) es un fenotipo para Han Feizi: el símil fundamental está explicitado, la metáfora profunda que configura el pensamiento discursivo es muy consciente. Compárese:

Las madres aman a sus hijos el doble que los padres, pero un padre impone sus órdenes a los hijos diez veces mejor que una madre. (...) El soberano ilustrado que comprende este principio no cultiva el sentimiento de benevolencia y amor sino que extiende su influencia por medio de la autoridad y la severidad. Las madres aman a sus hijos con un amor profundo, pero muchos de esos hijos se malcrían porque el amor de sus madres es sobreprotector; los padres mues-

⁴⁰ Cf. *HFZ* 49 p. 142-3.

tran a sus hijos menos amor y les enseñan con cañas de bambú, pero muchos de esos hijos salen adelante porque se les aplica severidad.⁴¹

La referencia a las cañas de bambú no debe pasar desapercibida: se usaban tradicionalmente en China para castigar a los maleantes y a los niños que se portaban mal. El contemporáneo ultraconservador Dobson y el antiguo legista Han Feizi se comunican a través del tiempo. La consecuencia *política* que el pensador legista infiere de ese modelo (que subrayo mediante cursiva en los textos) es que bajo ningún concepto debe darse alas al paternalismo: “el amor en la educación de los hijos sólo los malogra (...) *De ahí que ningún hombre sabio gobernaría* esperando a que los hombres hicieran el bien *motu proprio* sino obligándoles a no hacer el mal.” (HFZ 50 p. 169) O bien: “Y es que el amor paternal no basta para educar en el bien a los hijos, sino que es preciso aplicar castigos severos (...) *De ahí que los monarcas inteligentes gobernarían* (...) aplicando unas leyes que premiasen al pueblo con lo que quiere y le castigasen con lo que aborrece (...)” (HFZ 49 p. 145) Las inferencias socio-políticas que Han Feizi deriva del esquema metafórico del padre estricto no distan, pues, gran cosa del programa del Partido Republicano o de las soflamas del Tea Party. Compárense, en fin, las conclusiones que Lakoff extrae de Dobson, mencionadas antes, con la explicación que ofrece el clásico chino sobre el origen de la riqueza y su postura en contra de los impuestos a los ricos:

Si los pobres son pobres por ser perezosos y derrochadores, y los ricos son ricos por ser trabajadores y parsimoniosos, ¿por qué los monarcas están recaudando bienes de los que tienen para donárselos a los que no tienen?, ¿cómo es que quieren que el pueblo sea trabajador y viva con frugalidad cuando, al mismo tiempo, están regalando a los perezosos y derrochadores lo que expropian a los trabajadores y a los parsimoniosos? (HFZ 50 p. 164)

En suma, el pensamiento hoy día dominante en la gran democracia americana está lejana, pero retórica y cognitivamente emparentado con el que nutrió al despotismo chino encarnado en el Primer Emperador. Si mis observaciones son correctas y el sentido del artículo de Xulio Ríos es el adecua-

⁴¹ Cap. 46 (por una vez en traducción no directa: la traducción es mía a partir de la versión inglesa de W. K. Liao II, p. 241): “mothers love children twice as much as fathers do, but a father enforces orders among children ten times better than a mother does. (...) As the enlightened sovereign knows this principle, he does not cultivate the feeling of favour and love, but extends his influence of authority and severity. Mothers love sons with deep love, but most of the sons are spoilt, for their love is over-extended; fathers show their sons less love and teach them with light bamboos, but most of the sons turn out well, for severity is applied.”

do, habría que concluir que, por desgracia, el severo Han Feizi parece gozar, lo mismo en Oriente que en Occidente, tanto en regímenes autoproclamados comunistas como capitalistas, de una vitalidad discreta a la par que desconcertante, habida cuenta de que han pasado dos mil doscientos años desde su muerte —y tres siglos largos ya desde lo que *nosotros* llamamos “la Ilustración”.

BIBLIOGRAFÍA

- Booth, W., *The Rhetoric of RHETORIC. The Quest for Effective Communication*, Blackwell, Malden, MA 2004.
- Couret Branco, M., “Economics Against Democracy”, *Review of Radical Political Economics*, Marzo 2012, 44, pp. 23-29. (Una versión puede consultarse on-line: http://www.fep.up.pt/conferencias/eaepe2007/Papers%20and%20abstracts_CD/branco.pdf)
- Goldin, P. R. (ed.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, Dordrecht 2013.
- Herranz Martín, M., *Sabiduría china*, Kailas, Madrid 2012.
- Jullien, F., *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid 1999.
- Lakoff, G. *Moral Politics, How Liberals and Conservatives Think*, University of Chicago Press, Chicago y Londres 2002².
- Lakoff, G., *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Editorial Complutense, Madrid 2007.
- Lang Harris, E., “Is the Law in the Way?”, *Journal of Chinese Philosophy* 38, 1 (marzo 2011), pp. 73-87.
- Lerma Peláez, J. G. *Semejanzas y diferencias: la analogía en el pensamiento chino pre-Han*. Tesis Doctoral, UNED, 2013.
- Liao, W. K. *The Complete Works of Han Fei Tzū. A Classical of Chinese Political Science*, II vols. Arthur Probsthain, Londres 1959. (Puede consultarse una versión on-line bilingüe: <http://www2.iath.virginia.edu/saxon/servlet/SaxonServlet?source=xwomen/texts/hanfei.xml&style=xwomen/xsl/dynaxml.xsl&chunk.id=tpage&doc.view=tocc&doc.lang=bilingual>)
- Lu, Xing. *Rhetoric in Ancient China Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia, S.C. 1998.
- Lundahl, B., *Han Fei Zi, The Man and The Work*, Institute of Oriental Languages, Stockholm University, Estocolmo 1992.

- McCloskey, D. N., “The Rhetoric of Economics”, *Journal of Economic Literature*, Junio 1983, 21, 2, pp. 481-517.
- Reding, J.P., *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Peter Lang, Berna 1985.
- Scarpari, M., *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bolonia 2015.
- Yao Ning y García-Noblejas, G., (trads.), *Han Fei Zi. El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Tecnos, Madrid 2010².
- Yao Ning y García-Noblejas, G. (trads.), *Libro del maestro Gongsun Long o La Escuela de los Nombres*, Trotta, Madrid 2001.