

Juan Luis Conde

CONVENCER O MORIR

arpa

*Para Herbert Morote,
maestro de mano izquierda.*

«Si la producción de significado constituye la
inteligencia del lenguaje, en cierta manera en la agudeza el
lenguaje se hace el tonto».

BYUNG-CHUL HAN

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	15
ANTES DE LA LECTURA	17
1. LA TRÁGICA HISTORIA DE LOS CONSEJEROS CHINOS	19
El mito y la batalla por el relato	19
Recetas para guisar consejeros	23
Un mundo clásico no tan modélico	31
El oficio más peligroso	37
2. LA PRÁCTICA DE LA PERSUASIÓN POLÍTICA EN LA CHINA CLÁSICA	43
Cómo ganar la discusión sobre un tema evitando tocar ese tema	43
Cómo pilotar una conversación: el discurso de trayectoria parabólica	48
Cómo hablar a quien no quiere oír: las deficiencias del auditorio	53
Cómo puede el débil doblegar al fuerte por medio de la palabra	58

3. EL VALLE DE LOS FANTASMAS Y SUS VOCES: TÉCNICAS, ESTRATEGIAS Y TEORÍAS	65
Primero convencer, después hablar	65
El primer tratado retórico de China	73
Una advertencia bienintencionada sobre la traducción	77
El principio de adecuación: el estilo como arma	83
4. PARA CONVENCER, ESCUCHAR ES MÁS IMPORTANTE QUE HABLAR	91
Contra los oradores sordos: la escucha activa	91
El principio de cooperación y el arte de sonsacar	97
Cómo escuchar: comparaciones y símiles	103
Cómo acceder a los secretos del corazón, en China y en Europa	106
5. EL ARTE DE LA GUERRA RETÓRICA: TIGRES CONTRA DRAGONES	113
Un tratado de mano izquierda	113
Técnicas de control al servicio del poder	120
Una ciencia de brujos y chamanes	129
6. DESDE LA SOLEDAD Y LA IRA: LAS DIFICULTADES DE LOS (BUENOS) CONSEJEROS	139
La carrera de obstáculos hacia la persuasión	139
El peligro de ignorar los secretos del corazón	142
La estilística del alma	149
7. LA INEXPRESIVIDAD COMO FORMA DE EXPRESIÓN	157
Técnicas de adulación	157

Como un dios inescrutable	166
La inexpresividad cultural, ¿una herencia de la antirretórica?	169
8. BREVE EPÍLOGO SOBRE LA SINCERIDAD	179
NOTAS	189
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	207

AGRADECIMIENTOS

Cuando me propuse estudiar las teorías del discurso en la China antigua y escribir sobre el tema, la primera dificultad que advertí era la escasez de textos de aquella época que versaran sobre retórica y persuasión traducidos directamente al castellano. Podía acceder a ese material en otras lenguas europeas, tampoco muchas ni en muchas versiones, pero para elaborar cualquier trabajo publicable necesitaba presentar textos legibles para el público al que pretendía dirigirme, la comunidad culta de habla castellana. No tenía el menor sentido emplear por sistema traducciones en otras lenguas europeas y mucho menos presentar versiones indirectas, así que no me quedaba otro remedio que ponerme manos a la obra y encargarme personalmente de esas traducciones. Sentía que, de un mismo tiro, estaba enriqueciendo el patrimonio de mi lengua materna al poner a disposición de sus hablantes una sabiduría exótica y fascinante.

Para hacerlo conté desde el principio con colaboradores que me aportaban la tranquilidad de un buen conocimiento de chino clásico al mismo tiempo que me ayudaban a mí mismo a progresar en su conocimiento. Quiero agradecer profundamente su ayuda a dos de mis colaboradoras: a Ting Li,

que guio mis primeros pasos en la lengua china antes de perderse en algún lugar de Alemania y, particularmente, a Lin Zhao, hoy profesora universitaria en la República Popular de China, con quien trabajé en varios textos y en la publicación posterior de los resultados. También sería imperdonable no reconocer mi deuda con Ziqiao Meng, ayuda entusiasta en pequeños y grandes detalles.

Varios amigos y colegas han supervisado distintas versiones de este libro. Quiero mostrar también mi agradecimiento público a los profesores Li Cheng y David Sevillano, que han hecho lo posible para que el texto no ponga demasiado a prueba la transigencia de los lectores expertos. De los errores que persistan soy yo el único responsable.

Especial mención en esta sección de agradecimientos merece mi compañero y amigo David Hernández de la Fuente, quien me ha facilitado el camino hacia la luz editorial implicándose con tenacidad en esa búsqueda.

ANTES DE LA LECTURA

Los caracteres chinos que se utilizan a lo largo del ensayo son siempre simplificados, salvo alguna oportuna excepción. Para las transcripciones de palabras del chino se emplea el pinyin, la romanización oficial en la República Popular de China. Esa transcripción incluye tonos para los nombres comunes (indicados por signos diacríticos sobre las vocales), pero se ofrece sin ellos en los nombres propios de persona o lugar, así como en los títulos de las obras.

Hasta la aparición y generalización del pinyin, los nombres propios chinos se han transcrito al abecedario latino con arreglo a distintas escuelas y tradiciones nacionales, de ahí que coexistan los mismos nombres con distinta apariencia, algo que puede inducir a confusiones sobre su correcta identificación. Pero incluso tras la generalización del pinyin pueden observarse ocasionales discrepancias en la segmentación de las palabras. Allí donde he creído conveniente he incluido entre paréntesis otras versiones romanizadas del mismo nombre.

Numerosas obras de la Antigüedad china llevan por título el nombre del autor a quien se atribuyen. Muchos de esos nombres terminan en el carácter 子, transcrito como un

sufijo *zi*, un tratamiento de respeto que se traduce habitualmente como «maestro». Como es habitual en estos casos, escribo el nombre del autor en letra redonda y reservo la cursiva para la obra homónima.

Con la excepción ya comentada en los *Agradecimientos* de las traducciones directas del chino clásico, de las que me hago responsable aun cuando se han elaborado siempre en colaboración, las traducciones de diversas lenguas que se presentan a lo largo del libro son mías siempre que no se indique lo contrario. De las citas que se incluyen en las notas he renunciado a ofrecer una traducción por razones de orden práctico, salvo de forma excepcional.

Cuando un pasaje en castellano de la obra titulada *Han Feizi* se referencia en cursiva e indicando exclusivamente el capítulo en que se localiza, sin señalar página, se trata de una traducción propia. Esa traducción puede discrepar en algún punto de las que hemos publicado previamente mis colaboradores y yo en artículos recogidos en la bibliografía que puede consultarse al final de este ensayo, pero sigo asumiendo que solo el trabajo colectivo las ha hecho posibles. Cuando la referencia es a Han Fei Zi, en redonda, y con la página correspondiente, el texto se ha tomado de la traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas titulada *El arte de la política*.

Finalmente, cuando no se indique expresamente de otro modo, los subrayados (cursivas) en los textos ajenos que se citan son míos.

I

LA TRÁGICA HISTORIA DE LOS CONSEJEROS CHINOS

EL MITO Y LA BATALLA POR EL RELATO

La mitología nunca está lejos de la política. Secreción casi pura de las clases dominantes, o de sus acólitos, las grandes descripciones que ofrecen las mitologías sobre los orígenes de los dioses o del mundo (las teogonías y las cosmogonías) representan la imposición del poder como un progreso sobre el caos primigenio. Para ello se celebra el triunfo de un orden cósmico de tipo jerárquico sobre ese caos, el cual se identifica cuidadosamente con la ausencia de poder, con la anarquía. Y la anarquía se presenta a su vez como algo más indeseable aún que la tiranía. La principal misión de la mitología es, por tanto, la justificación del poder en sí mismo y de la necesidad de un orden desigual para la comunidad.

Pero, pese a ser dominante, ese relato aristocrático tiene contrarrelatos. En las narraciones mitológicas chinas creo percibir una réplica, una manifestación de la lucha entre clases sociales que aflora como una porfía discursiva: en esas narraciones se escucha un relato democrático que se enhebra con el aristocrático y entra en discusión a veces altisonante con él. Esta voz popular sirve de contrapunto a la

legitimación del poder arbitrario, absoluto e irresponsable, motivo habitual en la trama narrativa urdida por las grandes familias.

Uno de los recursos preferidos de esa réplica democrática al discurso aristocrático consiste en situar, al lado de figuras pertenecientes a la tradición regia o noble, a personajes surgidos del pueblo o cercanos a él, ajenos al poder efectivo en cualquier caso, los cuales, actuando al servicio de quienes lo detentan, resultan providenciales salvadores de la comunidad en su conjunto. Son miembros de clases subordinadas que asumen graves responsabilidades ante calamidades apocalípticas en forma de sequías, incendios o inundaciones.

A este grupo de personajes que desde tiempos sin fecha ayudan a un rey amante de su pueblo a salvarlo de la catástrofe pertenecerían también los colaboradores necesarios para acabar con la peste del despotismo y derrocar a un tirano que se complace en la destrucción. Son personajes que representan la resistencia de la sabiduría a la fuerza, protagonistas de un relato en que la tiranía se contempla también como una calamidad pública. Para cumplir su misión salvífica, su instrumento fundamental, por no decir exclusivo, es la palabra. Por mucho que cueste aceptarlo, es en ese papel donde la literatura china sitúa por norma a los políticos profesionales de los tiempos más remotos, los consejeros. No se puede decir que la suya sea una historia feliz. La larga serie de consejeros conforma una tradición ininterrumpida que se interna en las brumas de la leyenda conforme nos remontamos al pasado, sin dejar de ser trágica en ningún momento, ya sea ese pasado verídico o quimérico.

En su célebre obra *El pensamiento chino*, publicada en 1930, uno de los padres de la sinología francesa, Marcel Granet, representa a la lengua china *en sí misma* como un organismo preparado específicamente para tener «eficacia», una

palabra esta que se repite como un martillo pilón en el primer capítulo del libro, titulado «La lengua y la escritura». Su «particular poder de sugestión», dice Granet, prueba la eficacia congénita de la lengua china, como si estuviese diseñada para inducir a quien la escucha a *actuar* en algún sentido bajo los efectos de un sortilegio.

Granet no concibe esa naturaleza hechicera del idioma chino precisamente como un elogio. Cuando describe su estadio antiguo, el chino clásico, afirma: «La lengua ofrecía pocas facilidades para la expresión abstracta de las ideas». Escribiendo en tiempos indiferentes a la corrección política, sin que parezca preocuparse mucho por ocultar el racismo que despunta en su conclusión, el sinólogo francés dibuja una lengua china «pobre», inepta «para una buena transmisión del pensamiento» y volcada no sobre la conceptualización y la lógica (como imagina a las europeas), sino hacia la función retórica del lenguaje: la persuasión.

Una virtud congénita de esa lengua que describe o imagina Granet es la psicagogía, una palabra griega que define la capacidad para conducir el espíritu del oyente en la dirección deseada por quien hace uso de la palabra. Eso es al menos lo que se deduce de su texto. En apenas un par de páginas¹ pueden leerse las siguientes afirmaciones: «El chino posee una admirable fuerza sobre todo para comunicar *efectos sentimentales, para invitar a tomar un partido, una decisión*». «Poco importaba si las ideas no se expresaban con claridad. *Hacer entender el propio deseo*, discreta pero también *imperativamente* era lo más importante». «El lenguaje se orienta sobre todo a la acción. Le importa menos informar con claridad que *dirigir la conducta*». La lengua china muestra sus fortalezas «para tomar ventaja sobre el adversario, para *influir en la conducta* del amigo o del cliente». Más aún que deleitar o emocionar, hasta los poetas «quieren *aconsejar*» a sus lectores.

Que la insistente observación del sinólogo francés es un prejuicio suyo lo demuestra el hecho de que no pocos teóricos de la retórica hayan insistido en que el lenguaje humano tiene un carácter esencialmente persuasivo.² Entiéndase bien: *todo el lenguaje humano*, no esta o aquella lengua. Dicho de otro modo: lo que Granet *ve* como una especificidad del chino por contraposición a los idiomas europeos se podría predicar también del alemán o del francés con el mismo fundamento.³ Pero hubiera debido bastar a Granet para revisar sus prejuicios la constatación de que la tarea de los consejeros profesionales —quienes en la Antigüedad hicieron oficio del uso práctico de la palabra para aconsejar a otro, para convencerle o dirigir su acción—, no resultó por lo visto coser y cantar, pese a disponer de tan formidable arma persuasiva como él se representa a la lengua china.

La historia de los consejeros chinos está marcada por una constante: ambiciosos o desprendidos, calculadores o idealistas, les cuesta un enorme sacrificio y esfuerzo conseguir que les hagan caso. Están allí para poner coto al poder, para enderezar sus pasos: quizá el subgénero más característico de la oratoria política china antigua sean las admoniciones o recriminaciones públicas (*jiàn* 谏),⁴ las llamadas críticas a la cordura y al orden que los ministros dirigían a sus soberanos. Pero su intento de que el rey o emperador les preste oído termina muy frecuentemente en fracaso.

Contemplada contra esa crítica urgencia de que se atiendan sus razones para que triunfe el plan del *demos* y el pueblo se salve de la catástrofe, la impotencia del consejero en conseguir la atención del poderoso adquiere si cabe mayor dramatismo. No es extraño por eso que su relevancia (y su presencia en los relatos) crezca durante los períodos de transición en que una gran dinastía acaba y otra la remplaza. En ese esquema narrativo, el último rey de la dinastía que llega a su fin es un tirano sin paliativos, mientras que el fundador

de la nueva representa la esperanza de un soberano benefactor y respetuoso del pueblo.

El concepto clave de la legitimación política en China antigua es el llamado Mandato del Cielo (*tiān mìng* 天命). Es aquello que el tirano ignora —pese a que se manifieste en su contra con señales inequívocas— y a lo que, por contra, su defenestrador obedece. El Mandato del Cielo recibe siempre en ese relato un valor de garante de la justicia y vengador de la injusticia: bendice la revuelta contra el poder irresponsable, el poder que oprime, tortura y viola, para restablecer un equilibrio propiciado por un gobernante benévolo. En semejantes trances, el consejero ejerce a menudo como portavoz de esa voluntad celestial suprema.

RECETAS PARA GUIJAR CONSEJEROS

El más antiguo de esos períodos de decadencia y renacimiento se desarrolla mientras Europa duerme el sueño de la Edad de Bronce, a mediados del segundo milenio antes de nuestra era, en el siglo –xvi. Para entonces, el rey Tang, elegido por el Mandato del Cielo, logrará derrocar al rey Jie, último representante de la primera gran línea dinástica, la Xia, y entronizará a la nueva dinastía Shang. Cruel y licenciado hasta el espanto, Jie es una especie de Nerón de la mitología política china. Desde ese punto de vista, el gran precedente de todos los consejeros víctimas de su oficio, Guan Longfeng, sería su Séneca: sus persistentes intentos de hacer entrar en razón al soberano le acarrearían la muerte. El erudito del siglo III Zhang Hua nos lo cuenta así en su *Relación de las cosas de este mundo*:

El emperador Jie de la dinastía Xia hizo construir en el fondo de un valle el Palacio de la Larga Noche en el que cohabitaban

mezclados hombres con mujeres y del que no salió en tres meses a despachar con sus ministros. Se levantaron entonces unos vendavales y unas tormentas de arena tales que, en espacio de una sola noche, enterraron palacio y valle al completo. Pero el emperador volvió a erigir alcobas de piedra y hermosas terrazas y, cuando su ministro Guan Longfeng se lo desaconsejó, el emperador le replicó:

—Del mismo modo que el cielo está en posesión del sol, así poseo yo a mis súbditos; tan difícil es que yo deje de ser el emperador Jie como que el sol deje de estar en el cielo.

Como al emperador le había parecido infausto el que Guan Longfeng le hubiera aconsejado, ordenó que lo ejecutaran.⁵

El gran fabulador taoísta Zhuangzi (Chuang-tzu) nos precisa que el consejero, la voz de la cordura de Jie, fue decapitado.⁶

Por su parte, el adversario de Jie, el rey Tang, tenía también su consejero: el célebre Yi Yin, no en vano de origen esclavo, a quien se califica como la «piedra angular en la fundación de la dinastía Shang». El relato de esta nueva dinastía (que se extendería entre los siglos –xvi y –xi) podría bien leerse como una larga lucha de sabios contra estúpidos. En particular, la historia de Yi Yin y el rey Tang haría las delicias de cualquier estudioso de mitología comparada, puesto que está salpicada de episodios que traen a la memoria motivos bíblicos, desde el sacrificio de Isaac hasta las plagas de Egipto. El propio Yi Yin responde al motivo muy extendido en las antiguas mitologías mediterráneas del personaje expósito, el futuro líder abandonado y hallado en medio de la naturaleza (como en los casos bien conocidos de Moisés o de Rómulo y Remo): recién nacido lo encontró una dama «en el tronco hueco de una morera grande», árbol en que su madre había sido metamorfoseada por una divinidad.

Resulta tentador adoptar la imagen de Yi Yin para representar de forma genérica al consejero. Para empezar, su

aspecto no era precisamente el de un galán: todo el mundo está de acuerdo en que Yi Yin era feo. Su retrato se contrapone al del rey Tang como un reflejo invertido, su viva contraimagen. Podría decirse que es un Sancho Panza frente a un Don Quijote. El soberano era pálido, alto y erguido; el consejero, moreno y bajo, con el cabello crespo y barbado, cargado de hombros. Hay que imaginar el cara a cara: si la cabeza de Tang era «estrecha por arriba y ancha por abajo», la de Yi Yin, inevitablemente, «ancha por arriba y estrecha por abajo». La tradición asegura que el consejero hablaba siempre susurrando, sin alzar la voz. En cambio, Tang, el poder al que tenía que convencer, se despachaba con una voz «potente». Esa discrepancia en el tenor de las voces que transmite la leyenda no deja de ser, a fuerza de paradójica, un dato doblemente significativo.

Muchos consejeros de los tiempos legendarios encarnan símiles explicativos, una especie de correlato objetivo dentro del relato legendario. En el personaje de Yi Yin se asocian las artes de la palabra y la sabiduría con las habilidades culinarias: además de asesor político, era cocinero. Se dice que ya hacía servicio de pinche, además de maestro, para la dama que le encontró en el interior de la morera. En su caso, son los aperos de cocina los que adquieren un papel simbólico. La tramoya culinaria se convierte así en trasunto de la elocuencia, el guiso es la clave explicativa de su particular sabiduría.

El rey Tang soñó una vez con una persona que llevaba a cuestas un caldero, llegaba a su presencia y se lo entregaba. Al menos para sus oniromantes, el sentido asociativo del sueño estaba claro: le dijeron al rey que el caldero significaba la armonía de los sabores, y que el hombre que se lo entregaba en el sueño era el ministro que estaba buscando. Así entró Yi Yin al servicio de Tang, en su calidad de maestro en el maridaje de sabores, porque el rey necesitaba un conseje-

ro. También en la tradición latina «saberes» y «sabores» comparten etimología. Y también en nuestra historia cultural la primera imagen del intelecto fue el paladar: la experiencia concreta, y plebeya, del «sabor» precedió a la idea abstracta de «saber». La armonía de los sabores es la armonía de los saberes: eso simboliza el mítico consejero Yi Yin.

A pesar de tan suculentas credenciales, las relaciones entre Yi Yin y el rey Tang no debieron de ser muy sencillas. El relato tradicional dice que, en un primer impulso de Tang por derrocar a Jie, el rey le pidió al consejero que ingeniara un plan de ataque, pero este se negó. Tang se indignó de tal manera con su respuesta que dio orden de que lo acribillaran a flechazos. Milagrosa y oportunamente, el ministro pudo escapar de las flechas a territorio de los enemigos Xia donde, en un nuevo giro de la peripecia, desempeñaría un papel relevante en la caída de Jie: como espía.

En territorio enemigo, donde había tenido que refugiarse de la furia de Tang, Yi Yin mantuvo su lealtad contra viento y marea. La concubina del emperador Jie, Moxi, quien estaba despechada con el tirano, «tuvo comunicación con Yi Yin, lo que fue el origen de la perdición de la dinastía Xia». A través de la amante del emperador, Yi Yin conocerá los puntos débiles de Jie para el ataque definitivo de Tang y, tras todas las penalidades y aventuras, volverá al lado del rey de la nueva dinastía para compartir con él un plan triunfal. El Mandato del Cielo encontró a través del cocinero Yi Yin la manera de imponerse. Siempre novelescas, no todas las historias de consejeros terminan mal.

Seguramente como parte de la intervención democrática, los relatos legendarios nos transmiten la imperiosa, acuciante necesidad que los herederos de los señoríos de otros tiempos sentían de consejeros, y hasta dónde tenían que ir a buscarlos. Otro célebre rey de la dinastía Shang fue Wu Ding, cuyo reinado se data entre los siglos -xiv y -xiii. También

fue un sueño lo que puso a este rey tras la pista de Fu Yue, su ministro sabio. Wu Ding ordenó buscar por todos los rincones del reino a la persona con la que había soñado, hasta que la encontró «a orillas del Mar del Norte», con las manos embarradas y callosas de remover tierras y levantar murallas.

De estirpe inconfundiblemente obrera, su figura representa el personaje más emblemático de ese relato democrático al que vengo refiriéndome. Fu Yue encarna una particular apología de la simplicidad y del trabajo, y su trayectoria ascendente se corona con el más grande de los éxitos relatados por esa voz popular que se deja oír, plantando cara al poder irracional, en la mitología clásica china. Comparable a un Espartaco, comprado y vendido como esclavo, desde sus humildes orígenes fue encumbrado a lo más alto de cuanto la fama es capaz de encumbrar. El Ovidio chino nos dice que aquel constructor nato «logró el Tao» y nos informa de su catasterismo: el albañil Fu Yue terminaría convertido en una estrella del firmamento.⁷ Pero la buena fortuna de Yi Yin o de Fu Yue no es habitual.

Un segundo período de decadencia y renacimiento tendría lugar a caballo de los siglos XII y XI antes de nuestra era. La historia se repite: de nuevo el poder degenerado será derrotado por el poder sabio y justo, de manera que una nueva dinastía reemplaza a la anterior. El tirano en este caso es Di Xin, también conocido como Zhòu,⁸ último heredero de la dinastía Shang. Como todas las dinastías, la Shang ha surgido cuando recibe el Mandato del Cielo y concluye cuando lo pierde: la crueldad y estupidez del soberano de turno son la señal más evidente de esa pérdida de la gracia celestial.

Más que a Nerón, Di Xin puede evocar a Valentiniano, un cruel déspota del Bajo Imperio romano con una afición patológica por las fieras. El trenzado del relato aristocrático y el democrático en la narrativa mitológica china puede de-

tectarse a veces en la forma contradictoria en que está redactado un episodio o un pasaje, como si no hubiesen tenido tiempo efectivo de mezclarse en un relato armónico. Una de las narraciones se inicia con las palabras: «Tenía el emperador Zhòu más cualidades que defectos». Y concluye: «Pero no cabía ya más odio en el pueblo». Ese brutal contrasentido podría explicarse a través de la corrección introducida por un narrador popular en una tradición de origen aristocrático.

La crueldad de Di Xin haría fortuna en la cultura literaria china. Algunos ejemplos que se han transmitido de su sadismo se muestran sobre la piel de sus consejeros. En estas breves anécdotas, la leyenda mitológica se degrada hasta la casquería:

Ocurrió que el Señor de Jiu, que era muy mujeriego, le entregó una mujer al emperador Zhòu, y este, al ver que no gustaba ella de los excesos, se encolerizó tanto que la mató y, a continuación, hizo picadillo con el Señor de Jiu.

En otra, sucedió que el Señor de E atacó a Zhòu, pero Zhòu descubrió el punto flaco de aquel y acabó haciendo de él carne macerada.

Lo culinario sigue teniendo un papel relevante en estas historias, pero, ¡ay!, a diferencia de Yi Yin el consejero ya no será el cocinero sino el ingrediente del guiso. Las víctimas de Di Xin y los tormentos a los que las sometía serían elementos favoritos de la ficción posterior. En la novela del siglo xvi *La investidura de los dioses*, el Conde Mei es presentado como consejero de Zhòu, al cual recrimina la ejecución de un astrólogo de la corte a quien considera leal. Su argumentación se sostiene muy razonablemente sobre una parábola: ejecutar a servidores leales, le dice, es como amputarse un miembro sano del cuerpo (de hecho, el símil del brazo será habitual para describir la relación de los consejeros con

respecto al soberano). El rey ignora sus palabras y para demostrárselo ordena que lo maten a palos, pero, justo a tiempo, su favorita Daji interviene para sugerirle una espeluznante alternativa: churruscarlo a la parrilla. Agotados todos los caminos que enseña la retórica, al pobre Conde Mei solo le queda ya la invectiva, el insulto: «¡Rey estúpido!», le grita, antes de culminar su carrera oratoria entre desgarradores aullidos mientras se abrasa en una barbacoa de tres niveles de fuego, alimentados por tres niveles de carbones encendidos.

En su alocada carrera destructiva, Di Xin ni siquiera respetaba a la familia cuando esta trataba de corregirle. Cualquier ejercicio juicioso de la palabra era inmediatamente reprimido de la manera más brutal, no digamos una recriminación. Bi Gan era un pariente cercano, tío suyo según unos o, en otras versiones, el propio hijo del monstruo. Esta última es la idea que se transmite en la *Mitología clásica china* de Gabriel García-Noblejas:

El hijo del rey Zhòu, llamado Bigan, intentó forzar a su padre que rectificase en el obrar, pero Zhòu se encolerizó tanto que, tras haberle gritado que «había oído que los sabios consejeros tenían los corazones con siete agujeros», le abrió el cuerpo para ver si era cierto.⁹

Frente a este monstruo surge la figura del Rey Wen, a quien cabría presentar como el prisionero sabio. Entra en la historia hablando en público con libertad: como Bi Gan en privado, Wen había manifestado su indignación con el comportamiento del tirano Di Xin por medio de una reprobación pública. El Marqués Chong, espía del rey, voló a informar de ello al soberano y Wen fue encarcelado como resultado. El retrato de Wen parece, en su aspecto físico, una mezcla de las paletas de Tang y Yi Yin, pero las tintas del dibujo se cargan esta vez en su interior: tenía «un corazón tan

ancho como la tierra que hay dentro de los cuatro puntos cardinales». Solo así pudo soportar que, mientras estaba en prisión, Di Xin hiciese hervir a su lugarteniente y se lo diese a degustar. La escena es insólita. El diálogo entre el rey estúpido y el consejero sabio en torno al tema de la sabiduría alcanza alturas de tragedia filosófica, más allá seguramente de lo que Platón pudo imaginar para la *Apología de Sócrates*:

—Sin duda un sabio como vos se negará a probar a su lugarteniente hervido —le dijo Zhòu.

—¿Y quién dice que yo soy sabio? —contestó el Rey Wen tomando un pedazo de su lugarteniente y llevándoselo a la boca—. Ni siquiera podríais saber si lo soy o no aunque me vieseis comiéndome a mi propio ahijado.

En la mazmorra donde Di Xin le hacía pudrirse, recibió un día la visita de sus fieles cortesanos. La tradición literaria china nos ofrece un extracto de lo que tuvo que ser un monólogo cuidado y elaborado. Wen tenía un delicado problema comunicativo: debía transmitir a sus seguidores la manera de sacarlo de allí sin despertar las sospechas de los espías y correveidiles. Debía enviar un mensaje claro a una parte de sus oyentes sin que la otra lo advirtiese, como si lo cifrara. La transcripción de su discurso dibuja la sinuosa línea que siguió:

Con mirar torvo y airado, el Rey Wen les habló de cuánto gustaba de las mujeres el emperador Zhòu dándose con el arco encima del pecho, y de los deseos de este por obtener todo tipo de cosas valiosas y extrañas. Y añadió que debían hacer de sus cortos pasos rápidos y ahuyentadores del mal.

Sin perder la solemnidad e incluso sin renunciar al enigma, combinando gestos y palabras, mediante el recurso a referencias directas y elocuentes metáforas, Wen venció las di-

ficultades a juzgar por los resultados. No solamente exhibió sus propias capacidades oratorias, sino que, al mismo tiempo, proporcionó a sus amigos una lección crucial sobre el arte de la persuasión: el poder del regalo. Consiguió expresarse de manera indirecta para hacer llegar a sus partidarios la idea fundamental de que Di Xin se regía por el principio de placer y que sus debilidades eran la frivolidad, la lujuria y el coleccionismo. Sería posible comprar la liberación de Wen con regalos raros. Los que trajeron sus amigos y pusieron a los pies del tirano (jades insólitos y fieras extravagantes) después de acercarse a su estrado con pasitos cortos y rápidos, tal y como exigía el protocolo, convencieron efectivamente a Di Xin de que liberase a su prisionero.

Andando el tiempo, el hijo de Wen, el Rey Wu, sería señalado por el Mandato del Cielo, derrotaría al tirano y acabaría con la dinastía Shang.

UN MUNDO CLÁSICO NO TAN MODÉLICO

En el cronograma de la historia de China una línea virtual separa a los consejeros del período legendario de los del período histórico. Tal línea pasaría por el año -841. Esa fecha coincide con el momento en que la casa real de Zhou, sucesora de la dinastía Shang, comenzó a escribir *anales*,¹⁰ esto es, crónicas anuales, y de ese modo a archivar conscientemente registros regulares —probándose así una vez más que es la burocracia la que se encarga de separar a la historia del mito.

El decurso de la nueva dinastía se divide cronológicamente en una etapa «Occidental» y otra «Oriental». La segunda de esas ramas, la dinastía Zhou Oriental, abarca en su extensión casi al completo los dos períodos sucesivos en los que se asienta lo que llamamos «China clásica»: Prima-

vera y Otoño (entre -722 y -481) y Estados o Reinos Combatientes, etapa que concluiría en -221, con la instauración de la efímera y traumática dinastía Qin (léase Chin, y se comprenderá de dónde viene nuestra palabra «China»). Se admite que Confucio nació en -551 y que el pensador legista Han Feizi murió en -233: entre esos años se data la eclosión de los Cien Filósofos o las Cien Escuelas, cuya exuberancia intelectual alimentó lo que se conoce convencionalmente como filosofía china clásica. El confucianismo, el taoísmo o el moísmo son algunas de estas formidables escuelas, asociadas a los nombres de Confucio, Mencio, Laozi (Lao Tse) o Mozi. El hecho de que estos grandes sabios coexistieran con un período de esplendor en Grecia, India o Persia, entre otros hechos de la historia, permitió al filósofo alemán Karl Jaspers hablar de Era Axial, y al novelista estadounidense Gore Vidal concebir una gran novela que se desarrolla en ese mundo, *Creación*.

La noción de período «clásico» en el contexto chino es, en sí misma, una trasposición más o menos contranatural de un concepto elaborado por los historiadores de la cultura europea. En China, el concepto correspondiente sería el de «Antigüedad» (*gù* 古), un período que comparte ciertas características conceptuales con el período «clásico» europeo pero también carece de las características específicas que el profesor italiano Salvatore Settis propone para nuestra parte del mundo: según su tesis, en Europa el clasicismo retorna de manera cíclica. Y, en buena lógica, también se marcha periódicamente. Ese retorno cíclico del clasicismo en Europa que postula Settis y, en particular, su periódico desvanecimiento, no puede ciertamente aplicarse a China, donde la mirada reverencial sobre la Antigüedad no ha conocido hiatos, eclipses ni interrupciones si exceptuamos el muy breve y tortuoso experimento de los Qin que le puso fin.

En China, el mundo antiguo nunca se ha visto «atrás», rebasado o superado por la historia y el progreso, como en

Europa, sino siempre «debajo», constituyendo los cimientos o fundamentos, el suelo mismo sobre el que se ha sentado su civilización. Incluso hoy día, las formas de pervivencia de la Antigüedad china pre-Qin son bien perceptibles y siguen dando tarea a sus hermeneutas, que rastrean indicios de la evolución de la política contemporánea a partir de las citas con que salpican sus discursos los dirigentes chinos de la actualidad.¹¹ Pero, más allá de adquirir el carácter de un código para interpretar el presente, e incluso el futuro, la Antigüedad pre-Qin, la China clásica sobrevive también en forma de moldes expresivos, hábitos comunicativos y estrategias persuasivas hondamente impresos en la sociedad china.

Existe una estrecha conexión entre lo clásico y lo retórico. En la consideración de un determinado período histórico como «clásico» subyace el reconocimiento de su capacidad para establecer referentes culturales —«cánones», diría Settis—, patrones expresivos y comunicativos, plantillas de «bien decir» y, en último extremo, convenciones discursivas. Clasicismo es, desde este punto de vista, clasicismo retórico.

En Europa, la impronta de la retórica tal como fue teorizada por los griegos, en especial por Aristóteles, ha marcado de manera definitiva el concepto de argumentación, los recursos, las estrategias y las reglas con que usamos las palabras para convencernos unos a otros. Podría decirse que, si bien en otros campos la evolución cultural y tecnológica europea y occidental en general ha sobrepasado ampliamente los logros de la civilización grecolatina, esa afirmación ha de dejarse en suspenso cuando nos referimos al conocimiento específico del arte de la palabra, el cual alcanzó (en tiempos en que el soporte verbal no encontraba rival en ningún otro sistema de representación) una profundidad y un detalle analítico probablemente nunca repetidos. Con respecto a la retórica podría decirse, sin necesidad de tira-

buzones metafóricos, que, como quería Platón, aprender es recordar.

Por su parte, en el mundo chino, se ha afirmado con rotundidad que las prácticas argumentativas y los planteamientos retóricos desarrollados durante el período clásico han seguido dominando, a pesar de los profundos cambios culturales, históricos o políticos, las formas de expresión y comunicación incluso en la China contemporánea. Según afirma la profesora Xing Lu, autora de uno de los grandes estudios sobre el tema, moldes culturales que se forjaron y practicaron entre los siglos –v y –iii tales como la conciencia del poder de los símbolos para conformar y alterar las percepciones de la realidad, la manera dialéctica de pensar o la manipulación psicológica de las motivaciones y deseos humanos son aún evidentes en la comunicación política e interpersonal de hoy día de muy diversas maneras.¹² Aventuraré más adelante cuál es, en mi hipótesis, el grado de hondura de esa huella.

A pesar de esta capacidad para imponer cánones y constituirse en modelos, conviene no caer en el espejismo de asociar el mundo clásico con una época modélica y menos aún equilibrada o consolidada. Deberíamos revisar seriamente nuestras ideas sobre los llamados «períodos clásicos» de las civilizaciones y buscar el fundamento de su naturaleza más bien en el equilibrio precario de múltiples poderes en pugna, en poliarquías inestables, en estructuras jerárquicas provisionales y cuestionadas en tono beligerante, en realidad más cerca de lo que habitualmente se considera anarquía o caos que de regímenes estables en algún sentido.

A pesar de su aura mítica, el mundo clásico se parece más bien al mundo premítico, al *in-mundo* que intenta organizar y encuadrar el mito, ese universo originario, magmático, flujo, eruptivo, sucio, al que un poder legítimo y ordenado, civilizador y cosmético, debería haber dado un poco

de paz. Afectado aún en mayor grado que el cotidiano por la *in-mundicia*, la fantasía del mundo clásico como ideal, tan intuitiva, es poco real: ya sea el clasicismo ateniense, el romano, el indio, el persa, el maya o el árabe, ya sea el Renacimiento italiano, el Siglo de Oro español, la época victoriana inglesa o el Nuevo Orden americano —todas esas encrucijadas comparten un nexo con el tema mayor de la lucha por el poder y, casi siempre, con la guerra y la expansión imperialista.

También el clasicismo chino está vinculado a épocas de terrible actividad bélica y lucha por la hegemonía en un mundo descabezado: entre los años -665 y -221 se ha dado nombre a doscientas cincuenta y seis campañas bélicas.¹³ En propiedad, durante esta fase histórica tan solo debería hablarse de un rey, el de Zhou, pues los demás estados son feudos a cuyos gobernantes concede la corona títulos nobiliarios. Pero como los estados feudales son cada vez más fuertes, mientras la corte de Zhou se debilita frente a ellos, estos gobernantes llegan a adquirir un poder que rivaliza ferozmente con el del rey, reducido al poco impresionante papel de *primus inter pares*: uno más entre los contendientes. La etapa histórica a la que se ciñe este libro coincide con la última parte de la dinastía Zhou Oriental: los llamados, no por nada, Reinos Combatientes (*zhàn guó* 战国).

Este tramo crepuscular del período conocido como «clásico» en China reúne ciertas circunstancias que no sorprenderán a quien esté familiarizado con la historia de la antigua Roma a la que se distingue con el mismo tratamiento. Tanto uno como otro mundo se desenvuelven en períodos convulsos y agitados que incluyen numerosas conflagraciones bélicas. Ambos presentan órdenes políticos multipolares que se descomponen mientras se incuban y emergen nuevas formas de poder caracterizadas en términos generales como centralistas, monopolistas o despóticas. En Roma,

se habla de período clásico durante la transición de la República al Imperio (a caballo del siglo –I y del I de nuestra era), una etapa plagada de guerras civiles encabezadas por personalidades narcisistas y ambiciosas (Sila, Mario, Julio César, Pompeyo, Marco Antonio), que se cerrará con el episodio final de la ascensión del ciudadano Octavio Augusto a la cúspide del poder, sobre los cadáveres de todos sus enemigos, para establecer un sistema monárquico y dinástico.

En China, dos siglos antes, entre los siglos –V y –III, un proceso comparable se desarrolló durante los Reinos Combatientes. El nombre resulta más que apropiado para una época singularmente novelesca en cuya etapa final siete reinos (Chu, Han, Qi, Qin, Wei, Yan y Zhao), liberados finalmente de la tutela que la dinastía Zhou Oriental había ido perdiendo, luchan sin tregua entre sí, como en un interminable y cruento juego de *Risk*, por imponer su hegemonía a través de la conquista o por conservar una precaria independencia. El historiador Sima Qian, que escribió en el siglo –II, calcula que durante el período murieron en conflictos violentos, a hierro y a fuego, un millón y medio de personas.

A ese panorama de conflictos armados externos se añadía una vida política interna marcada por las luchas de poder y las intrigas, a menudo con consecuencias trágicas. Las crónicas y anales que se inauguran durante la dinastía Zhou tomaron cumplida nota de levantamientos, rebeliones y luchas intestinas que costaron la vida a buen número de consejeros. Es fácil de entender así la sensación de caos que transmiten de manera recurrente las obras de los escritores del período y su añoranza de un orden estable. Y lo cierto es que ese orden llegó, pero no con aspecto de algo deseable.