

墨家“包容性关怀政策” 的实践

The Practice of the “Inclusive Care Policy” of Mohism

manuelherranz@telefonica.net

Manuel Herranz Martín*

Complutense University of Madrid
Institute of International Studies
28223 Madrid (Spain)

本文旨在对历史上《墨辩》的部分内容进行探究，这是墨子思想中的辩证法内容，由此衍生出后来的墨家学派或新墨家学派。我们试图通过将其与世界观和时代环境相联系起来深入探究两篇文章。在进入了解这些文本之前，首先我们将简要回顾一下现今对墨子学说的一些解释，并将中国墨子主义的经验与西方相对应的犬儒学派和斯多葛学派的经验进行比较，因为这两者在其学说中都同样以世界主义为核心。我们认为，阻断实施由墨子提出的世界主义以及政治兼爱主义的大环境已被全球化时代所替代，使得墨子的政治理论终可以得到实施。

This paper aims at contextualizing historically some parts of the *Mò biàn*, the dialectical part of the *Mòzǐ*, attributed to the later mohist school or Neo-Mohism. We will try to get a deeper understanding of two texts by linking them with the world view and circumstances of the time. Before going into those texts, first we will briefly review some aspects of today's interpretation of the Mohist doctrine and compare the experience of the Mohism in China with its Western counterparts, the Cynic and Stoic Schools of Thought, since both shared Cosmopolitanism at the core of their doctrines. We will conclude that the circumstances preventing the implementation of Cosmopolitanism or the Universal Love policy

* Manuel Herranz, PhD, currently works as an Associate Professor at IE University and at Complutense University of Madrid, who is co-director of Chinese Studies Diploma. His main research interests are the Chinese Classical Philosophy (IV and III century BC), as well as Western Classical Philosophy and Spanish Thought of the XVI century.

[关键词] 墨子; 墨家; 包容性关怀; 兼爱; 世界主义

as proposed by the mohists have been removed by the globalization allowing the possibility of this policy to be carried out.

Key words: Mòzi; Mohism; inclusive care; universal love; cosmopolitanism.

1. Introducción

Aprovechando la amable oportunidad que me ofrece la revista *Sinología Hispánica* en este 45 aniversario de las relaciones diplomáticas entre la República Popular de China y el Reino de España, quisiera compartir lo que considero son aportaciones de mi revisión de los textos moístas durante un largo periodo de tiempo dedicado a componer la primera edición de los textos filosóficos completos del Moísmo en el idioma castellano.

Solo en la parte de los textos neo-moístas, el *Mò biān*, la traducción es aún en bastantes puntos controvertida debido a su corrupción y complejidad y son algunos párrafos de esta los que vamos a tratar aquí al objeto de inquirir en su sentido contextualizando históricamente lo que en algunos de estos textos estaba en cuestión; la viabilidad práctica de la propuesta moísta de “sustituir la parcialidad por la universalidad” “兼以易别” (*Mòzi*, Amor Universal III, 2)¹.

¹ Todas las citas estarán tomadas del siguiente enlace: <https://ctext.org/> donde se encuentran los textos chinos clásicos en chino e inglés y traducidas aquí al español por mí. Copio aquí el párrafo completo de <https://ctext.org/mozi/book-4> (Universal Love III, 2):

子墨子曰：“非人者必有以易之，若非人而无以易之，譬之犹以水救火也，其说将必无可焉。”是故子墨子曰：“兼以易别。然即兼之可以易别之故何也？曰：藉为人之国，若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者由为己也。为人之都，若为其都，夫谁独举其都以伐人之都者哉？为彼犹为己也。为人之家，若为其家，夫谁独举其家以乱人之家者哉？为彼犹为己也，然即国、都不相攻伐，人家不相乱贼，此天下之害与？天下之利与？即必曰天下之利也。姑尝本原若众利之所自生，此胡自生？此自恶人贼人生与？即必曰非然也，必曰从爱人利人生。分名乎天下爱人而利人者，别与？兼与？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与。”是故子墨子曰：“兼是也。且乡吾本言曰：‘仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。’今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原别之所生，天下之大害者也。”是故子墨子曰：“别非而兼是者，出乎若方也。”

“Mòzi continuó: Quienquiera que critica a otros tiene que tener una alternativa. La crítica sin alternativa es como intentar contener una inundación con agua o apagar un fuego con fuego. No merecerá la pena. Por eso Mòzi decía: La parcialidad debe ser sustituida por la universalidad. Cuando uno considera los estados de los otros como el propio, ¿quién atacará a los otros estados? Los otros son considerados como uno mismo. Cuando cada uno considera las capitales de los otros como considera la suya propia, ¿quién se apoderará de las capitales de los otros? Si los otros son considerados como uno mismo. Cuando uno considera las casas de los otros como uno considera su casa propia, ¿quién disturbará las casas de los otros? Si los otros son considerados como uno mismo. Si los estados y las ciudades no se atacan y se apoderan de los otros y cuando los clanes y los individuos no se disturban ni se dañan unos

2. Sobre la interpretación del *Mòzǐ*

A diferencia del *Mò biān*, el entendimiento del *Mòzǐ* en los textos principales, las llamadas Triadas, en general está ya bastante estandarizado. Sin embargo, por lo que he tenido ocasión de percibir –creo que más particularmente entre los escolares de la China continental– no comparto plenamente su recepción actual, de modo que considero necesario primero aclarar lo que podría ser una discrepancia de mi punto de vista general del Moísmo.

La recepción del *Mòzǐ* en la China unificada posterior a su publicación, se manifiesta con cierta tendencia a entender el Amor Universal (*Jian Ai*) mohista como primordialmente referido o proyectado en el interior del estado (chino) y, por tanto, en referencia principalmente a un Amor Universal que adquiere el sentido principalmente de no discriminación entre los individuos o a la eliminación de sus ‘diferencias’ (sociales, espaciales, etc.). Sin embargo, para obtener el sentido preciso de la doctrina del Amor Universal hemos de partir del entendimiento de su origen encarando y refiriéndose principalmente a la división en estados como los agentes propios de la parcialidad (*bie*), tal como se nos manifiesta en que estos son necesariamente unidades armadas, pues esta es la realidad histórica humana y la acorde con el contexto histórico de la escuela moísta en la época de los Reinos Combatientes.

Esa interpretación del Moísmo que refiere su doctrina al ámbito del estado en lugar de al mundo, que entiendo sesgada o desfiguradora, es seguramente debida a la prominente influencia posterior del Confucianismo en la cultura china y por la peculiaridad de la historia china en la que *Zhong Guo* asume ser el centro civilizatorio humano y, por tanto, presuponiendo en algún modo una concepción total o completa del mundo dentro de sí. Pues, en efecto, ¿Cómo podríamos hablar de algo universal y al tiempo solo referido a uno entre muchos estados?

a otros, ¿es esto una calamidad o un beneficio para el mundo? Por supuesto, es un beneficio. Cuando pensamos en los diversos beneficios en relación a su causa, ¿cómo estos se producen? ¿Se producen del odio y el daño a los otros? Por supuesto tenemos que decir que no. Tenemos que decir que se producen del amor y del beneficio a los otros. Si tenemos que clasificar uno por uno todos a todos aquellos que aman y benefician a los otros, ¿encontramos que son parciales o universales? Por supuesto, tenemos que decir que son universales. Ahora, en tanto que el amor universal es la causa de los mayores beneficios del mundo, *Mòzǐ* proclama por tanto que el amor universal es correcto. Y, como ya hemos dicho, el interés de la ‘persona humana’ (仁人 *ren ren*) está en procurar beneficios al mundo y eliminar sus calamidades. Ahora que hemos encontrado que las consecuencias del amor universal son los mayores beneficios para el mundo y las consecuencias de la parcialidad son las mayores calamidades para el mundo esta es la razón por la que *Mòzǐ* decía: la parcialidad es errónea y la universalidad es correcta” (*Mòzǐ*, Amor Universal III, 2).

Seguramente el Confucionismo comparte esa visión moísta de la parcialidad como causa de las “calamidades” o males del mundo, pero, según dice frente al Moísmo Mencio, discípulo de Confucio y contemporáneo de los moístas, sus rivales, no se concibe una sociedad sin estado. Para probar o ilustrar mi interpretación del Moísmo de modo que el desarrollo de mi exposición se establezca sobre la misma base o longitud de onda, recojo aquí la cita de a Mencio, cuyo libro, según mi entendimiento, está compuesto de principio a fin tanto para revitalizar el Confucianismo como para criticar al Moísmo:

En el capítulo titulado Gaozi II, se nos narra el encuentro entre Mencio y el maestro moísta Song Keng. Song Keng explica a Mencio que se dirige a Chu para intentar detener la guerra con Qin y que su argumentación es lo perjudicial (o nada beneficioso) que les será hacer la guerra. Mencio le replica que su intención es buena, pero su argumento no lo es, pues, según Mencio, si los reyes aceptan ese principio, ese principio se puede generalizar y cada uno lo hará suyo, buscará su beneficio y se disolverán las relaciones jerárquicas. Veamos cómo lo expresa Mencio:

“先生之志则大矣，先生之号则不可。先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于利也。为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄。是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，而罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于仁义也。为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？” (Mencio, Gaozi II, 24)²

Maestro (Mencio a Song Keng), tu propósito es magnífico, pero tu argumento no es bueno. Si tú, basándote en el punto del beneficio, ofreces tus persuasivos consejos a los reyes de Qin y Chu y si estos reyes se complacen con la consideración del beneficio hasta el punto de detener el movimiento de sus ejércitos, entonces todos los que pertenezcan a esos ejércitos se alegrarán del cese de la guerra y encontrarán su placer en la búsqueda del beneficio. Los ministros servirán a sus soberanos por el beneficio con el que alimentan sus pensamientos, los hijos servirán a sus padres y los hermanos más jóvenes servirán a los hermanos mayores desde la misma consideración

² <https://ctext.org/mengzi/gaozi-ii> (Mencio, Gaozi II, 24).

—y el asunto será en que abandonando la benevolencia y la justicia, el soberano y el ministros, el padre y el hijo, el hermano más joven y el mayor, realizarán sus relaciones con este pensamiento del beneficio latiendo en sus pechos. Pero nunca ha habido tal estado de la sociedad sin que la ruina fuera el resultado de esto. Si tú, sobre la base de la benevolencia y la justicia, ofreces tus consejos a los reyes de Qin y Chu y si estos reyes se complacen con la consideración de la benevolencia y la justicia hasta el punto de detener las operaciones de sus ejércitos, entonces, aquellos que pertenecen a esos ejércitos se alegrarán del cese de la guerra y encontrarán su placer en la benevolencia y en la justicia; los hijos servirán a los padres y los hermanos menores a los hermanos mayores del mismo modo—y así soberano y ministro, padre e hijo, hermano mayor y menor, abandonando la idea de beneficio alabarán los principios de benevolencia y justicia y realizarán sus relaciones (jerárquicas) entre ellos. Pero nunca ha habido tal estado de la sociedad sin estado en el que este prevalece elevándose hasta la influencia real. ¿Por qué tienes que usar esa palabra “beneficio”? (Mencio, Gaozi II, 24-Traducción propia)

Así, pues, ¿cómo puede ser que se interprete la doctrina moísta como una propuesta de igualdad entre los individuos en el seno del estado, si la igualdad es (considerada) la negación del estado? De este modo, el Moísmo simplemente se disuelve, se expone como irreal e irrelevante³.

Tengo que insistir en que es importante comprender el Moísmo desde esta perspectiva de la división de estados y de que la doctrina del Amor Universal ante todo afronta y responde a esta situación de parcialidad en la toma de decisiones, pues la parcialidad no solo es la causa del mal, de la confrontación, sino que también determina que necesariamente estas entidades armadas, los estados —diferentes a las familias—, se organicen internamente jerárquicamente, desigual o injustamente por lo que, siendo este el orden de las cosas, se sigue en consecuencia que necesitamos tratar de resolver primero la cuestión humana/universal en su conjunto antes

³ En relación a la crítica de Mencio o del Confucianismo a Mozi, soy de la opinión —naturalmente, carezco de pruebas— de que la política exterior china, e incluso en algunos aspectos la política interior, utiliza la inteligencia y los recursos que le ha provisto el Moísmo con gran éxito para el desarrollo de sus políticas desde Deng Xiaoping a nuestros días, lo que prueba lo certero y realista que es el pensamiento moísta, pues ¿Dónde en la política china clásica comienza el estudio de las relaciones económicas sino en el Moísmo? así como, ¿quién desarrolla la idea de que la cooperación es la forma de evitar la disputa o guerra, tal como ha conseguido China todos estos años?. Sin embargo, el estado chino, tal como le sugiere Mencio, en ningún momento hace referencia al Moísmo como origen de sus políticas. Pero este no es el tema a desarrollar hoy.

que la posible transformación del ámbito parcial del estado, pues esta es ineludible consecuencia de aquella.

Es decir; lo que tenemos que hacer prioritariamente es, según las palabras de maestro Mò; sustituir la ‘parcialidad’ (bie), la toma de decisiones parcial –cuya necesaria consecuencia es el daño mutuo, manifiesto permanentemente en la tensión en los límites, el emprendimiento para la destrucción y puntualmente en la destrucción mutua– por la “universalidad” (jian) o toma de decisiones humana simultánea, conjunta, cuya consecuencia es la cooperación para el beneficio mutuo y común. Porque, además, la única ‘transformación’ posible en el seno del estado, de la parcialidad, sin el requerido cambio externo tendrá necesariamente como objetivo prioritario su reforzamiento, y no la igualdad u otra cosa, cualquiera que sea.

Solo si tratamos lo universal, la humanidad –aunque nos aparece como lo más difícil e incluso ha sido imposible históricamente– se soluciona y resuelve la desigualdad doméstica o desigualdad piramidal propia e implícita a cada estado que responde, obedece a la necesidad de hacer frente a los otros. Y es inútil pretender proceder de modo inverso, dando prioridad a lo interno, la parcialidad, sobre lo externo, la totalidad.

Lo cierto es que, por otro lado, al estado solo le caben las disposiciones internas o domésticas, incluso en sus comunicaciones públicas (particularmente internacionales), lo que sería ya una suerte de ‘universal’, aunque abstracto, el estado es necesariamente militante y no puede atribuirse ‘humanidad’ (ren ren).

En este punto, hago saber al amable lector que el autor se atribuye un entendimiento plenamente empático con el Moísmo en contraste con otros estudios menos apasionados, pues es presidente de la ONG (Organización No Gubernamental) HUM-Human Unity Movement o Movimiento por la Unidad Humana cuyo objeto es, ni más ni menos que, el proyecto moísta.

Dicho esto, añadir que el objeto de este ensayo es precisamente determinar los límites del Moísmo, aquellos aspectos o temas que nos remiten a su impotencia para dar forma real alguna a su propuesta política y social. El fracaso de una escuela de pensamiento que, por otro lado, se permite decir que argumentar contra ella es como intentar romper una peña tirándole huevos.

Buscaremos esos límites considerando sus condiciones históricas, según nos las permite entrever el cuerpo de su doctrina. Y esta misma investigación nos devolverá la validez de la doctrina política moísta del Amor Universal para nuestro tiempo, en el que las actuales o contemporáneas circunstancias de globalización la hacen felizmente viable.

Pero antes, y al objeto de señalar e ilustrar con más precisión la universalidad del problema que encaran los moístas, me permito primero exponer la experiencia occidental del mismo, manifiestamente semejantes en todos los aspectos; hasta en la fecha de nacimiento: el siglo IV a. C.

3. El cosmopolitismo en Occidente

Acontece con el Moísmo y, en general, con la época de las Cien Escuelas chinas de pensamiento algo semejante a lo sucedido en la Grecia clásica: que ciertas personas pudieron hablar libremente de política sin necesidad de someterse a la militancia que es propia e ineludible a la gestión de la misma⁴ y sus cuestiones e intereses se planteaban de persona a persona en términos de igualdad. Más aún si estas personas pertenecían a diversas polis o estados con los que, tanto griegos como chinos, compartían lengua y cultura y, por tanto, sin la necesidad de someter su discurso a una autoridad mediadora —generalmente también necesaria para abastecer de los medios para la comunicación, especialmente entre diferentes idiomas—. Esta facilidad y este nuevo contexto en la comunicación llevan a estos pensadores a tener que justificar sus razonamientos y a argumentar *lógicamente*.

Este acontecimiento da lugar, ni más ni menos que, a la filosofía y con ella a las ciencias, el paso del mito al logos, según se define en Occidente. Mientras que en sistemas donde el poder político es monolítico, como se asume, por poner un ejemplo entre muchos otros, lo fueron los antiguos imperios persa y egipcio en los que el estado genera y controla la palabra abstracta o ideología, su interés suele ser más bien la adivinación, la matemática, la astronomía y la teología.

Ciertamente que el estado también puede proponer el debate, incluso en su máxima amplitud como sucede con los sistemas democráticos, pero la cuestión que plantea el estado refiere ineludiblemente a sí mismo, a sus límites, y no admite cuestiones de índole humana.

Lo más notable es que el debate humano que se produjo en el mismo momento histórico tanto en Grecia como en China antiguas no solo coincide en el marco que lo posibilita sino en que ambos conducen al mismo resul-

⁴ Ese fenómeno se da en China por primera vez con Confucio, de quien se dice que trasladó las cuestiones políticas al ámbito privado. La unificación de las decenas de pequeños estados en otros más grandes, llevó a que personas como Confucio, preparadas para la política, se quedaron sin estado propio en el que ejercer sus conocimientos y habilidades por lo que se ofrecían como consejeros a los estados existentes y crearon escuelas de estudios de la política y del gobierno antiguos, es decir; de la dinastía Zhou.

tado: al Cosmopolitismo, que sería la expresión ideológica equivalente al Moísmo en Occidente.

La Grecia clásica del siglo IV a. C, tras haberse congratulado por su victoria en la épica Guerra de Troya y también por la victoria sobre el invasor imperio persa en las Guerras Médicas, comenzó una inacabable contienda interna conocida como la Guerra del Peloponeso, la confrontación entre dos coaliciones de *polis* lideradas respectivamente por Esparta y Atenas, la cual, tras 50 años de inacabable destrucción y muerte, concluyó con la derrota de Atenas, solo para dar comienzo a una nueva contienda, esta vez entre las coaliciones de Esparta y Tebas.

Toda Grecia, la cumbre de la civilización, compartiendo un fuerte sentido de unidad, así como la lengua y cultura, se hallaba confusa, exhausta y aterrorizada por su incapacidad para poner fin a tal impulso homicida (o fratricida). Prueba de ello es el muy revelador acuerdo de sumisión que las *polis* firmaron con Filipo, rey de la semi-bárbara Macedonia, a cambio de que liderase su coalición para invadir el imperio persa como único medio viable para unirles y poner así fin a su cruelísima e imparable guerra ‘civil’. Invasión que llevaría luego a cabo su hijo Alejandro.

Es en ese contexto de la reciente derrota de Atenas ante Esparta, conclusión de la guerra del Peloponeso que trajo consigo el breve gobierno de los 30 tiranos y otra vez el restablecimiento de la democracia en Atenas, cuando tiene lugar la condena a muerte de Sócrates, el primer filósofo.

Según la *Apología* de Platón, la acusación reza textualmente así: “*Sócrates es culpable, porque corrompe a la juventud, porque no cree en los dioses del Estado, y porque en lugar de estos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.* He aquí la acusación.” (Platón, 1871: 59)⁵, donde, entre otros interesantes datos a este respecto, Sócrates nos da noticia de que se negaba a participar en política⁶, expresando su pensamiento solo en

⁵ Platón. *Apología*. Obras completas, edición de Patricio de Azcarate, tomo 1, Madrid, 1871: 59. (<http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>).

⁶ *Idem*:

“Quizás puede parecer absurdo que me haya entrometido a dar a cada uno en particular lecciones, y que jamás me haya atrevido a presentarme en vuestras asambleas, para dar mis consejos a la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado, y que ha servido a Melito para formar donosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado a mí desde la infancia; es una voz que no se hace escuchar sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita a emprender nada. Ella es la que se me ha opuesto siempre, cuando he querido mezclarme en los negocios de la república; y ha tenido razón, porque ha largo tiempo, creedme atenienses, que yo no existiría, si me hubiera mezclado en asuntos públicos, y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y el mío. No os enfadéis, os lo suplico, si no os oculto nada; todo hombre que quiera oponerse franca y generosamente a todo

privado, además sin cobrar por ello —a diferencia de los sofistas y retóricos tan abundantes en la democracia ateniense—.

En efecto, lo que le caracteriza a Sócrates como filósofo es el darnos testimonio de su compromiso con la humanidad —la justicia— más allá del marco al que le constreñía la polis o el estado. No participar en política era un asunto realmente grave en la democracia ateniense y lo pagaría con la muerte.

Es mucho lo que nos refiere Platón de Sócrates, pues Sócrates no dejó nada escrito, y es difícil distinguir cuando es simple portavoz de Platón y cuando Platón nos refiere el pensamiento de Sócrates, pero el mensaje de la *Apología* se complementa perfectamente con otro temprano diálogo platónico, el *Gorgias*, donde Sócrates crítica a los retóricos y políticos, representados por el maestro de retórica Gorgias y sus acompañantes, por corromper y embrutecer al pueblo y dedicar sus esfuerzos a dañar los intereses de las otros polis, el equivalente a fortalecer la propia (actividad independiente del estado de paz o guerra), dirigir todos los esfuerzos a reforzar la flota de guerra, los muros y los arsenales⁷, y eso los más grandes políticos griegos como Temístocles, Cimón y Pericles, pues su actividad tiene por objeto siempre realmente la guerra, del modo que así nos está describiendo e ilustrando el término moísta de la parcialidad (bie), en cuanto a que la toma de decisiones parcial es la ineludible causa de la miseria y las calamidades del mundo, según hemos visto que dice textualmente Mòzǐ.

“Y, como ya ha sido dicho, el interés del humano (ren ren) está en procurar beneficios al mundo y eliminar sus calamidades. Ahora, hemos encontrado que las consecuencias del amor universal son el mayor beneficio del mundo y las consecuencias de la parcialidad son la mayor calamidad del mundo; esta es la razón por la que Mòzǐ dice

un pueblo, sea el vuestro o cualquier otro, y que se empeñe en evitar que se cometan iniquidades en la república, no lo hará jamás impunemente. Es preciso de toda necesidad, que el que quiere combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea solo simple particular y no hombre público. (*Apología*, 1871: 71).

⁷ <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf05115.pdf>

“Calicles, exaltas a hombres que han hecho buenos servicios a los atenienses, prestándose a todo lo que deseaban. Han engrandecido el estado, dicen los atenienses; pero no echa de ver que ese engrandecimiento no es más que una hinchazón, un tumor lleno de corrupción y que esto es todo lo que han hecho los políticos antiguos con haber llenado la ciudad de puertos, de arsenales, de murallas y de tributos y otras necesidades semejantes, sin unir esto a la templanza y a la justicia. Cuando se descubra la enfermedad, la tomarán con aquellos que en aquel momento se pongan a darles consejos, y no tendrán más que elogios que prodigar a Temístocles, Cimón y Pericles, que son los verdaderos autores de sus males.” (Platón. *Gorgias*. Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 5, Madrid, 1871: 268).

que la parcialidad es errónea y la universalidad es correcta.” (*Mòzǐ*, Amor Universal, III, 2)

La influencia de Sócrates en Grecia y, por consiguiente, en Occidente es enorme. Es, tras su muerte, una referencia constante de la filosofía griega, de la que todos luego se declaran discípulos. Pero aquí conviene señalar que, así como en China el Moísmo cayó en el olvido con la unificación, igualmente se suele asumir en Occidente que los seguidores de Sócrates son el aristócrata Platón y aún luego Aristóteles, el tutor de Alejandro Magno. Sin embargo, tenemos buenas razones para disputar esa versión y asegurar que sus verdaderos seguidores son los cínicos⁸.

Antístenes, el fundador de la escuela cínica, era uno de los más destacados discípulos de Sócrates y tenemos constancia documentada que estuvo presente en el momento de su muerte, mientras que de Platón sabemos que dijo encontrarse enfermo.

El siguiente líder cínico tras Antístenes es el más famoso representante del partido del Perro, Diógenes el Cínico (390-323 a. C.) quien es conocido por decir, “Yo soy ciudadano del mundo (en griego, *kosmopolites*).” La palabra cosmopolita se ha vaciado de sentido en nuestro tiempo y se dice de uno que ha conocido muchos países y se familiarizado con ellos, pero en el original griego, así como la unidad política era la polis, cosmopolita (*kosmopolites*) significaba a aquel que se postulaba por un gobierno o una política común para el cosmos o mundo (天下), es decir; para toda la humanidad.

Tras Diógenes quedó al frente de la escuela cínica Crates, maestro a su vez de Zenón de Citio, fundador de la Stoa, Escuela de la Puerta, o Estoicismo, a cuyo corazón doctrinal está el Cosmopolitismo. El Estoicismo es con bastante seguridad la escuela filosófica predominante entre los siglos III a. C y III d. C. en Occidente, tanto en el gran espacio helénico, resultante de las conquistas de Alejandro en Asia, como en Roma.

Desgraciadamente hemos perdido *La República* de Zenón, que hubiera sido el equivalente occidental al *Mòzǐ*, pero nos ha quedado así referida por Plutarco:

⁸ Es interesante destacar que el nombre cínico, que viene de la palabra perro (κύων-kyon) y quiere decir en griego ‘el partido o la secta del perro’. Sócrates solía jurar por el perro según lo recoge Platón en todos sus diálogos, se debe a que entendían que el ser humano no es amigo del ser humano ni de la humanidad, por lo que hubo de buscarse sustituto que les representara mejor, concluyéndose en que el mejor amigo es el perro y así lo que ellos querían ser. (Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Escuela_c%C3%ADnica).

“La muy admirada República de Zenón, el fundador de la secta estoica, se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades y ciudades diferenciadas por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y padece unido bajo una ley común. Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena comunidad filosófica...” (Plutarco, *Fortuna y virtud de Alejandro*, I: 240-241)⁹

Contamos, sin embargo, con una gran producción de sus seguidores estoicos, muchos de ellos ya bajo el Imperio Romano, como Séneca, o el mismo emperador Marco Aurelio, los cuales apelaban al Logos, razón o sentido común humano, que fundamentaba y requería ese cosmopolitismo para la paz y la concordia humanas. Veamos la exposición que nos hace Marco Aurelio del mismo en sus *Pensamientos* o *Meditaciones*:

“Si la inteligencia nos es común a todos, la razón por la cual somos criaturas racionales nos es igualmente común; en consecuencia, una misma razón nos prescribe lo que se debe hacer o evitar. Esto admitido, una ley común nos gobierna; somos ciudadanos que vivimos sometidos a un cuerpo político común; luego el mundo entero no es más que una gran ciudad. En efecto, ¿de qué otro cuerpo político común podríamos decir que forma parte el género humano?” (*Meditaciones* 4.4)¹⁰ y ¹¹

La cuestión es que los pensadores occidentales no podían ni soñar con un gobierno o comunidad universal como era el caso de los chinos, convencidos estos de que eran el centro del mundo o de la civilización propiamente dicha, mientras que los occidentales ante la multitud de estados entre los que convivían y con diferentes orígenes y experiencias históricas, posiblemente del universal abstracto desembocaron en la religión monoteísta como la forma única alcanzable de la ‘unidad’ humana, aunque figurada,

⁹ *Fortuna y virtud de Alejandro I*, Plutarco, Editorial Gredos, traducción de Rosa María Aguilar. Madrid 1989: 240-241) <https://es.scribd.com/document/137875858/Tomo-v-Obras-Morales-y-de-Costumbres-Plutarco-Sobre-La-Fortuna-o-Virtud-de-Alejandro>

¹⁰ *Pensamientos*, Marco Aurelio, Editorial Nueva Acrópolis, Libro IV, 4 http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Marco_Aurelio-Meditaciones.pdf

¹¹ Para una versión más extensa de estas ideas, véase de Cicerón: *De Legibus* 1.22-39.

abstracta y ficticia, y así sucede que los estoicos fueron seguramente los grandes valedores de la proyección universal que dio San Pablo a la extraña religión judía con vistas a ese intento de universalización. El Evangelio de San Juan comienza apelando a ese Logos (palabra, razón) de los estoicos señalando que “estaba junto a Dios” y “era Dios” y luego que “se hizo carne”, en Jesucristo.

O la misma iglesia Ortodoxa que da lugar a la expresión o palabra eslava мир (Mir) cuyo significado es tanto ‘paz’, como ‘mundo’ o ‘cosmos’ o incluso ‘humanidad’ y nos remite así a la idea cosmopolita. Con todo, esa pretensión de universalidad seguía siendo ideal o ilusoria, abstracta, nunca real ni posible para su tiempo. Seguramente una vuelta de tuerca en esa dirección intentó darlo el Islam con una versión al tiempo que un poco más realista, quizás más estatal y menos humana...

Tras esta revisión ilustrativa de la experiencia de Occidente, podemos ya dar paso al comentario de algunos pasajes moístas de sus capítulos dialécticos o *Mò biān* que refieren a esa impotencia para la realización práctica del concepto de universalidad o cosmopolitismo.

4. Los capítulos dialécticos del *Mòzǐ* (*Mò biān*)

4.1. Los Cánones y las Exposiciones (*Mò Jīng shuō*)

Los llamados capítulos dialécticos del Moísmo son los seis libros que van del 40 al 45 posteriores a las triadas y atribuidos a los seguidores del maestro *Mò*, los neo-moístas. Su estilo es diferente, caracterizado como ‘dialéctico’ por tanto no refieren o se enmarcan en situaciones vitales o históricas sino que son solo frases cortas sin contexto alguno. De estos libros dos son los cánones (*Jīng*), generalmente de una frase o dos; y un texto que las sigue y abunda en el tema o lo explica llamado las Exposiciones o Explicaciones de los cánones (*Jīng shuō*). Esta parte se compone a su vez de dos, una de 87 cánones y sus explicaciones y otra de 86. Otro libro de los dialécticos es conocido como ‘La gran selección’ (*Dà Qǔ*), una colección de fragmentos que podría ser que incluyera restos de otros ensayos y otro más, conocido como ‘La Pequeña Selección’ (*Xiǎo Qǔ*), la forma más perfecta o completa de ensayo de todas ellas y, posiblemente, de toda la producción china antigua.

Esas frases cortas de los cánones, generalmente compuestas de una definición y una explicación, nos exponen un conocimiento sobre asuntos de carácter matemático, ético, epistemológico, científico y filosófico según nuestra nomenclatura contemporánea. Este estilo muy posiblemente surge o resulta de un entorno escolástico y es resultado de la investigación

mantenida en la escuela moísta así como del diálogo o disputa con otras escuelas de su tiempo.

Estos textos han sido corrompidos con el paso del tiempo, pues fueron escritos en tablas de bambú de fácil deterioro y luego modificados al pasarlo a papel por sus recopiladores a lo largo de la historia. El hecho de que refieran a temas diversos como la mecánica, el espacio y el tiempo, la óptica, ética, epistemología, etc. dificulta más su entendimiento, pues no es posible aplicarles un hilo conductor basado en una coherencia discursiva y así quedan reducidos a una serie de cuestiones inconexas por las que mostraron interés y sobre los que debatían los pensadores de la época, lo que nos ofrece una buena muestra del amplio alcance de sus intereses intelectuales.

A diferencia de los otros textos, cuyo claro contexto vital nos permite una traducción más libre en la seguridad de que expresamos lo que autor original quiere comunicar, en el *Mò biān* la traducción es mucho más rudimentaria, pues, además de la corrupción de los textos, ha de someterse con mucha tensión a los conceptos que aparecen en el chino original y quizás también se tienda a adaptarlos a los términos que las ciencias contemporáneas han fijado como apropiados para estas definiciones de, por ejemplo, fenómenos físicos como la duración, el espacio, etc.

4.2. Los Cánones, su sentido y su contexto

Los moístas mantienen en los cánones la doctrina del Amor Universal al igual que en la triadas, pero parten de ella y ya no se ocupan de establecerla, justificarla y defenderla como era el propósito de las triadas, simplemente queda a la base del resto de los términos éticos de su interés, así, por ejemplo, en las definiciones de beneficio y daño, de justicia, de lo que es la imparcialidad de ese amor universal, etc.

Un elemento que pierde mucho peso en comparación con las Triadas es la ausencia del criterio de la 'intención del Cielo' así como de los espectros y de los espíritus, relativamente recurrentes en las triadas. Esta ausencia fundamenta el sentido de la interpretación general de A. C. Graham, el estudioso occidental de los textos neo-moístas más reconocido, autor de *Later Mohist Logic, Ethic and Science* publicado en 1978 y con un buen número de reediciones. A. C. Graham establece que apelar al Cielo como justificación del amor universal había sido desacreditado por la llamada 'escuela egoísta' que argumentaba que, si somos consecuentes con el principio de una voluntad del Cielo, esta quedaba como última *ratio* de la disposición criminal de la naturaleza de algunos individuos. Ese debate

está presente sin duda en la Gran Selección (Dà Qǔ) que se pregunta si es correcto hablar de la intención del Cielo con respecto a un tirano.

En efecto, La Gran Selección (Dà Qǔ), seguramente el texto menos comprensible o más corrupto de todos, parece girar en torno a la existencia del mal y a su compatibilidad con la intención del Cielo, que es el Amor Universal. Veamos:

“暴人为我为天之。以人非为是也，而性不可正而正之。利之中取大非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉是利之中取大也；于所既有而弃焉，是害之中取小也。”

El tirano dice: ‘Yo soy la intención del Cielo’, que es tomar lo que la gente condena y darlo por correcto, y una naturaleza que no puede ser corregida y corregirla. Al elegir lo mayor de lo que es beneficioso, hay una alternativa. Al elegir lo menor de lo que es perjudicial, no hay alternativa. Elegir lo que uno todavía no tiene es elegir lo mayor de lo que es beneficioso. Apartar lo que uno ya tiene es elegir lo menor de lo que es perjudicial. (Selección/Ilustración Mayor –Dà Qǔ–, 4)¹²

“Al elegir lo menor de lo que es perjudicial, no hay alternativa. Elegir lo que uno todavía no tiene es elegir lo mayor de lo que es beneficioso. Apartar lo que uno ya tiene es elegir lo menor de lo que es perjudicial”. Esto debe entenderse: Uno aguanta al tirano solo porque no tiene alternativa, pues si la tuviera, si pudiera, modificaría esa situación o política tanto como le fuera posible. Mientras que al elegir de lo que uno no tiene uno elige “el mayor beneficio”, que es el Amor Universal. Es decir, “Al elegir lo mayor de lo que es beneficioso, hay una alternativa”. “Elegir lo que uno todavía no tiene, es elegir lo mayor de lo que es beneficioso”, pues, en tanto no es, o es irreal, es proyecto, una idea, una esperanza nos cabe seleccionar lo mejor y también deseárselo a todos ¿qué obstáculo hay? Ninguno, pues nuestra imaginación o proyección obedece fielmente a nuestro deseo. El hecho de que no lo tenemos, de que no existe, de que no es real, es al tiempo condición necesaria para que podamos tener también libertad de proponerlo y proyectarlo.

¹² <https://ctext.org/mozi/book-11> (Selección/Ilustración Mayor –Dà Qǔ–, 4-5) En esta cita sigo la traducción de Johnston. *The book of Master Mo*, Johnston, Penguin Classics, 2013 (first published by the Hong Kong University Press in 2010). Johnston comienza el párrafo cinco con “暴人為我為天之。以人非為是也，而性不可正而正之” El tirano dice: ‘Yo soy la intención del Cielo’, que es tomar lo que la gente condena y darlo por correcto, y una naturaleza que no puede ser corregida y corregirla.” Mientras que W. P. Mei, traductor de CTEXT.ORG, mantiene esta parte en el final del párrafo 4.

Ahora bien, “Al elegir lo menor de lo que es perjudicial, no hay alternativa”. “Apartar lo que uno ya tiene, es elegir lo menor de lo que es perjudicial”. Está claro, de lo malo se quita todo lo que se puede -no hay alternativa, está determinado así. En este caso, con lo perjudicial nos habla de la realidad del tirano –que podemos extrapolar o generalizar a la desigualdad humana–, y la existencia forzada o regida por la fuerza en que vivimos, incapacitados para conducirnos según nuestra humanidad. Aquí la advertencia moísta es que de esa existencia irracional, injusta y deleznable no hemos de pasar a considerar que eso malo o perjudicial deba ser dado por correcto, es decir, pervertir los términos, pasar del *ser* al *deber ser* y, en consecuencia, tomar “lo que el pueblo condena” como la intención del Cielo.

Dejemos en este punto lo que *Mòzǐ* dice y la conclusión que extraía A. C. Graham y juzgue el lector mismo sobre esa polémica. Según nuestro entendimiento, aparte del aspecto esencial de la cuestión -si el mal tiene su origen en el Cielo o no, queremos y debemos incluir en nuestra reflexión el elemento temporal, histórico, es decir; que lo que entonces, en la época de *Mòzǐ*, no era, pudiera serlo en el futuro –y mientras tanto soportar la vida– y lo malo o ‘perjudicial’ en ella –con ‘estoicismo’ tal como concluyeron en Occidente–.

Ahora, al respecto del horizonte temporal mencionado, nos ayudamos con otro pasaje de La Gran Selección o Ilustración Mayor (*Dà Qǔ*); precisamente sus primeras palabras, que rezan así:

“天之爱人也，薄于圣人之爱人也；其利人也，厚于圣人之利人也。”

“El amor del Cielo al ser humano es más inclusivo que el amor a este del sabio; su manera de beneficiarlo más profunda que la del sabio”¹³. (Ilustración Mayor (*Dà Qǔ*, 1)

Y esta proposición podemos relacionarla con buen criterio con un pasaje del diálogo *Gēng Zhù* en el que le preguntan a *Mòzǐ* ¿Quién es más sabio, los espectros y espíritus o los sabios? A lo que *Mòzǐ* responde con un ejemplo en el que los espíritus hacen un juicio que trasciende los siglos, mientras que los juicios humanos se limitan a periodos de tiempo más limitados, generalmente como máximo a los años que duran las vidas individuales. Veámoslo:

¹³ <https://ctext.org/mozi/book-11> Ilustración Mayor (*Dà Qǔ*) 1.

巫马子谓子墨子曰：“鬼神孰与圣人明智？”子墨子曰：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。昔者夏后开使蜚廉折金于山川，而陶铸之于昆吾；是使翁难雉乙卜于白若之龟，曰：‘鼎成三足而方’，不炊而自烹，不举而自臧，不迁而自行，以祭于昆吾之虚，上乡”！乙又言兆之由曰：‘飡矣！逢逢白云，一南一北，一西一东，九鼎既成，迁于三国。’夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。夏后、殷、周之相受也。数百岁矣。使圣人聚其良臣与其桀相而谋，岂能智数百岁之后哉！而鬼神智之。是故曰，鬼神之明智于圣人也，犹聪耳明目之与聋瞽也。”¹⁴ (Gēng Zhù, 2)

Wūmǎ zǐ preguntó a Mòzǐ “¿Quién es más sabio, los espectros y espíritus o los sabios?” Mòzǐ dijo: Los espectros y los espíritus son más sabios que los sabios tanto como los que tienen vista aguda y finos oídos sobrepasan a los ciegos y a los sordos. En tiempos antiguos el emperador Qǐ de Xià comisionó a Fěilián que excavase minerales de las montañas y ríos y forjara calderos en Kūnwú. Él ordenó a Yǐ matar al faisán para invocar la tortuga de Bóruò diciendo: dejemos que los calderos cuando sean completados sean de tres patas. Que sean capaces de cocinar automáticamente, sin fuego, ocultarse sin ser levantados y movidos por si mismos sin ser llevados de modo que puedan ser usados para sacrificio en Kūnwú. ¿Que nuestra ofrenda sea aceptada! Entonces el oráculo fue interpretado diciendo: “He aceptado la ofrenda. Profusas son las nubes blancas: una hacia el sur, otra hacia el norte, una hacia el oeste y una hacia el este Cuando los nueve calderos fueron completados, serán dados por los tres imperios. Cuando el emperador de Xià los pierda el hombre de Yīn (Shāng) los poseerá entonces; cuando el hombre de Yīn los pierda los poseerá el hombre de Zhōu”. Ahora, la transferencia del emperador Xià a Yīn y a Zhōu sucedió en muchos siglos. Incluso si el sabio planea en consejo con sus excelentes ministros y asistentes superiores, ¿puede proveer lo que acontecerá tras varios siglos? Sin embargo, los espectros y los espíritus pueden. Por lo tanto, podemos decir que los espectros y los espíritus son más sabios que los sabios tanto como los que tienen vista aguda y finos oídos lo son en comparación con los ciegos y los sordos. (Gēng Zhù, 2)

¹⁴ <https://ctext.org/mozi/book-11> Gēng Zhù, 2).

Así pues, podemos extrapolar este argumento relativo a los espíritus al caso del Cielo; el cual parte de una consideración temporal (o intemporal) distinta a la humana, inalcanzable e ininteligible para nosotros.

Abundando de nuevo en esa diferencia que señalaba A. C. Graham entre las Triadas, elementos nucleares del *Mòzǐ*, y el *Mò biān*, los capítulos dialécticos de los Neo-moístas, C. Fraser, otro conocido estudioso occidental de la filosofía china clásica, señala que la conducta correcta o justa sigue siendo aquí, como en las Triadas, la que beneficia, pero el beneficio (利 - li) ya no se explica cómo en la Triadas en términos de los objetivos del gobierno de “lograr riqueza, aumentar la población y mantener el orden”, sino que define beneficio como: ‘lo que nos place obtener’ así como daño (害 - hai) su antónimo, ‘es lo que nos displace obtener’ en términos que Fraser denomina ‘psicológicos’ y yo quiero llamar ‘personales’.

En mi opinión, este desplazamiento también nos ofrece una clave quizás mayor que la señalada por Graham para el entendimiento de los capítulos dialécticos: los neo-moístas ya no están intentando implementar una política mediante la acción del gobierno o estado; posiblemente, no solo han fracasado sino también han renunciado ya a ello y están centrados en exponer el simple sentido común del ser humano despojado ahora de otra condición social, sexual, cultural, etc., y apelan a la forma de raciocinio común (logos) que garantiza la validez de su propuesta de unión o convivencia humana y de Amor Universal o cosmopolitismo -aunque este no pudiera llevarse a cabo en su tiempo o ser implementado por los reyes o estados que les eran coetáneos. Y es esa referencia a la impotencia práctica de la doctrina moísta la que vamos a tratar de identificar en algunos pasajes.

5. Los ladrones no son personas

El contexto de esta curiosa expresión moísta es su posición a favor de la pena capital para las bandas de bandidos que aterrorizaban a las pequeñas comunidades y a los mercaderes ambulantes.

La Objeción, que creamos nosotros de modo ficticio a modo de Ilustración, podría exponerse así:

Los ladrones son personas, así que matar a ladrones es matar a personas. Dado que matar personas no es beneficiar (amar universalmente) la doctrina del Amor Universal es contradictoria e inviable.

En efecto, matar personas entra en contradicción con la doctrina del Amor Universal y las escuelas rivales se lo reprochaban con esta argumentación u otra muy semejante infiriendo de ello la inviabilidad de la propuesta moísta. Este asunto de ‘los ladrones no son personas’ es de tanta importancia que es el más repetido en todo el *Mò biān*; nos aparece en todas sus partes, tanto en los Cánones y las Ilustraciones como en la Ilustración Mayor y en la Ilustración Menor. Los moístas defendían su posición rechazando el paralelismo ladrones, personas, asegurando que los ladrones no eran personas, e incluyéndolo en una de las categorías de falacia que expresan como: “es, pero no es así”, según vemos en la Ilustración Menor Xiǎo Qǔ. Veamos:

“获之亲，人也；获事其亲，非事人也。其弟，美人也；爱弟，非爱美人也。车，木也；乘车，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盗人，人也，多盗，非多人也，无盗非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽盗人人也，爱盗非爱人也；不爱盗非不爱人也；杀盗人非杀人也，无难矣。此与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，无他故焉，所谓内胶外闭与心毋空乎？内胶而不解也，此乃是而不然者也。” (Xiǎo Qǔ, 5)

Los padres de Huo son personas, pero el servicio de Huo a sus padres no es el de servir a personas. Su hermano menor es una bella persona, pero amar a su hermano menor no es amar a una bella persona. Un carro es madera, pero conducir un carro no es conducir madera. Un barco es madera, pero subir a un barco no es subir sobre madera. Un ladrón es una persona, pero muchos ladrones no son muchas personas. Que no haya ladrones no significa que no haya personas. ¿Cómo puede aclararse esto? Rechazar que haya muchos ladrones no es rechazar que haya mucha gente. Desear que no haya ladrones no es desear que no haya gente. El mundo está unido en el acuerdo de que esto es así. Si esto es así, entonces aunque: ‘Un ladrón es una persona, amar a un ladrón no es amar a una persona; no amar a un ladrón no es no amar a una persona; matar a un ladrón no es matar a una persona, no hay dificultad en esto. Este y ese son ambos de la misma clase. Sin embargo, la gente del mundo cree esto y considera que no está en un error, mientras que nosotros los moístas creemos esto y todo el mundo lo considera en un error. Esto es sin una buena razón y puede ser dicho como siendo fijado con respecto a lo que está dentro y no es receptivo a lo que está fuera. Estos son casos de ‘esto

es esto y sin embargo no es así'. (Selección/Ilustración Menor (Xiǎo Qǔ), 5)¹⁵

Es interesante ver cómo los Moístas concluyen cándidamente en que “El mundo tiene los otros y no los critica. Los Moístas tienen este y el mundo les critica”. Es decir, el mundo, las escuelas rivales, no aceptaban que matar ladrones no sea matar personas y, por tanto, que no sea algo que no entra en contradicción práctica con la doctrina y la validez de la política del amor universal -este entre todas las personas, lógicamente.

Esta cuestión, en efecto, no es baladí, ni es ni tiene un carácter básicamente formal, sino que es crucial en el contenido del sistema moísta y en su desarrollo histórico, donde efectivamente ‘el mundo’ (sus rivales en conjunto) le gana la partida al Moísmo.

Este desacuerdo nos está manifestando la incongruencia del sistema y la causa de que sea inviable, pues los moístas basaban su juicio en una empatía o consideración conjunta de la situación entre los interlocutores, en la que el Moísmo pretendía que matar a un ladrón no era matar a una persona –podemos decir aquí como portadora de ese Logos (humano) al que se remitían los estoicos– ya que este ladrón no alcanzaba tal categoría sino que quedaba en la categoría de bestia depredadora -aparecía y desaparecía. Sin embargo, sus rivales no solo no aceptaban empatizar con los moístas (o quizás empatizaban también con los ladrones) sino que así rechazaban validez de su doctrina y, por lo tanto, no participaban en construirla, tal como el Moísmo a toda costa pretendía –pues el amor universal necesita, lógicamente, la cooperación de todos–.

En efecto, si no podemos hablar, razonar, con esas personas (los ladrones, ya que están ocultos, son nómadas) no podemos pedirles responsabilidad ni integrarles en la armonía y concordia que les proponemos -aunque estemos seguros de que les interesa y les convenceríamos si pudiésemos tratar con ellos. Pero mientras no podamos preguntarles, mientras tanto, no podemos prescindir de la fuerza, de la policía, del ejército,... Pues estos solo son prescindibles si se acaba con el robo y con los otros ejércitos, etc. La fuerza, como acción-reacción que es, solo se controla con la actuación conjunta o coordinada por los diversos lados.

Es decir, el amor universal solo puede generarse desde la universalidad o lo que es lo mismo; no puede llevarse a cabo unilateralmente. En efecto, intentar alguna acción según (la idea del) “el Amor Universal y la

¹⁵ <https://ctext.org/mozi/book-11> Pequeña Ilustración (Xiǎo Qǔ), 5.

cooperación para el beneficio mutuo” (que esta es la expresión completa de la doctrina moísta), como desarmarse unilateralmente es contraproducente; tendría como consecuencia un mayor perjuicio o daño, pues, lo primero, convocaría la guerra —lo opuesto a lo que se pretende— por el mismo principio que, al contrario, se expresa como: *si vis pacis parabellum*, esto es; si quieres la paz, prepara la guerra.

Así pues, el simple hecho de declararse partidario del amor universal (algo que sí se produce ineludiblemente unilateralmente) conlleva perjuicio en el lado en el que esta declaración toma posición. En caso de guerra, al que se significa ‘pacifista’ se le castiga o ejecuta sumariamente como ‘desertor’ con ‘justicia’ (esta es la base última de la justicia y no otra, y esta es la justicia que se le aplicó a Sócrates), pues la parcialidad, el estado, necesita que todos sus recursos le aporten toda su fuerza.

Los moístas intentaban paliar este efecto con su teoría de la guerra defensiva, pero los Confucianos y, sobre todo, los Legistas apreciaron y expresaron con claridad, no solo la inviabilidad del proyecto moísta sino lo perjudicial de su doctrina para el estado.

Expresión de esta imposibilidad práctica es la contradicción en que incurre la doctrina moísta con los dos capítulos dedicados a la Defensa Militar así como con su quijotesca defensa de los débiles, pues no se distingue, al menos no el rival, entre los preparativos para matar, de lo que es para una guerra defensiva o agresiva. La preparación militar, la producción de medios para matar, es una ‘ofensa’ (una fuerza contraria) sin importar cuál sea su ‘objetivo’ concreto.

Y así, cualquier pueblo que encuentra a otro —como los españoles encontraron a los indios americanos— ya lo van a encontrar armado y jerarquizado, aún sin haberse visto ni temido nunca antes uno a otro, pues la circunstancia humana original es una ‘condición de fuerza, ofensa o afrenta’.

6. Cuanto tiempo habrá ladrones

Es en este punto donde toma especial sentido otra controversia en la teoría mohista que tenemos que vincular a la anterior. Se trata de sus disquisiciones sobre la extensión del mundo, pues esos ladrones o criminales principalmente eran grupos nómadas, quizás algunos entre los mismos chinos, pero, sobre todo, se trata de las tribus al norte y este de China, que podían atacar poblados apareciendo y desapareciendo sobre sus caballos dejando todo arrasado, como en Europa sucedía con las incursiones de los

vikingos o de los piratas berberiscos, un peligro tal que en China dio lugar a la construcción más grande de la historia de la Humanidad.

Los moístas replican a la cuestión de la incógnita o desconocimiento del mundo (tiempo y espacio) en su época, según lo exponen en la Segunda Parte de “Los Cánones y las Explicaciones” (Jīng y Jīng shuō xià —经下—Canon II)¹⁶, de la siguiente manera:

无穷不害兼，说在盈否。

无：南者有穷则可尽，无穷则不可尽。有穷无穷未可智，则可尽，不可尽，不可尽，未可智。人之盈之否未可智，而必人之可尽不可尽亦未可智，而必人之可尽爱也，悖。

人若不盈先穷，则人有穷也，尽有穷无难。盈无穷，则无穷尽也，尽有穷无难。(Canon II: 174)

C: ‘Sin límites’ no excluye ‘universal’. La explicación reside en ser completado o no.

E: No. Objeción: En el caso del Sur, si tiene límites, entonces puede ser ‘agotado’; si no tiene límites, entonces no puede ser ‘agotado’. Si no se puede saber si tiene límites o no, entonces no se puede saber si puede o no ser ‘agotado’. Y si la gente lo ‘llena’ o no, no puede ser sabido y así, si la gente puede o no puede ser ‘agotada’ no puede ser sabido. De modo que, de necesidad, reivindicar que la gente puede amar exhaustivamente (esto es, universalmente) es perversa.

Respuesta: Con respecto a la gente, si no “llenan” lo que ‘no tiene límites’, entonces la gente tiene ‘límites’. ‘Agotar’ lo que ‘tiene límites’ no presenta dificultad. Si la gente ‘llena’ lo que es ‘sin límites’, entonces lo que es ‘sin límites’ se ‘agota’. ‘Agotar’ lo que es ‘sin límites’ no presenta dificultad.

不知其数而知其尽也，说在明者。

不：“二智其数，恶智爱民之尽文也？或者遗乎？”其问也尽问人，则尽爱其所问。若不智其数而智爱之尽文也，无难。(Canon II: 175)

C: No saber su número pero saber su ‘completitud’. La explicación radica en la pregunta.

E: No. Objeción: Si no sabes su número, ¿cómo sabes que amar a la gente es algo que lo ‘completa’?

¹⁶ <https://ctext.org/mozi/book-10> Canon II -经下 II: 174, 175, 176.

Respuesta: Hay algunos que se quedan excluidos en sus preguntas. Si cuestiona a la gente exhaustivamente, entonces ama exhaustivamente a aquellos que son cuestionados. Entonces, no conocer el número y, sin embargo, conocer que se les ama en su ‘completitud’ no presenta dificultad.

不知其所处，不害爱之。说在丧子者。(Canon II: 176)

C: No saber el lugar donde se encuentran no excluye (perjudica) amarlos. La explicación reside en los hijos perdidos.

(De este Canon 176 no nos queda Objeción ni Respuesta, aunque se comprende plenamente la idea).

Vamos a analizar detenidamente estos cánones y sus explicaciones, que pueden tomarse como un único diálogo:

A

El interlocutor niega la doctrina moísta de la siguiente manera (según explica la Objeción):

Reivindicar la doctrina moísta del Amor Universal, “que la gente pueda amar exhaustivamente”, es perverso - (antinatural), pues no puede ser sabido si la gente puede o no puede ser agotada (de algún modo es también decir: que no haya ladrones).

A esto el Moísmo responde que la gente obligatoriamente tiene límites -por lo tanto se niega la mayor, pues: “es sabido que la gente puede ser agotada”.

B

El interlocutor replica que cómo puede saber que la completa (o agota) si no sabe su número, a lo que los moístas proponen un razonamiento inductivo para la ‘completa’ validez del amor universal como sigue:

Si todos aquellos a los que les cuestionamos responden afirmativamente al Amor Universal podemos asegurar que la doctrina del Amor Universal es válida exhaustivamente (por completo)”.

C

SDe C no tenemos ni la Objeción ni la Respuesta, solo el Cánón, que dice así:

“No saber el lugar donde se encuentran no excluye (perjudica) amarlos. La explicación reside en los hijos perdidos.”

La Objeción del interlocutor, tenemos que entender, sería similar a la primera a la segunda:

Reivindicar la doctrina moísta del Amor Universal, “que la gente pueda amar exhaustivamente”, es perverso-(antinatural), pues ni siquiera el lugar de la gente puede ser sabido.

A lo que los moístas replican señalando que no es problema para que un padre ame a sus hijos no saber el lugar en el que se encuentran.

La doctrina del Amor Universal es irrealizable y, por eso, es perversa, antinatural para su interlocutor. Es impracticable porque no se puede interactuar exhaustivamente (universalmente) —que es el único modo de implementar el Amor Universal, acabar con los ladrones y poner fin a la ‘ofensa’ entre los humanos y solo cabe actuar unilateralmente, que ya hemos visto era, más incluso que inútil; contraproducente—.

Y los moístas solo replican propiamente a esa acusación de perversidad o anti-naturalidad, pero nada más pueden hacer; comprenden el motivo de su interlocutor y saben también que aquí, ahora, físicamente no puede realizarse. Es irreal, sí, pero no perversa o antinatural, porque también se determinan sus condiciones de posibilidad concretas; en efecto: su implementación pasa porque sea conjunta, simultánea y universal.

Los términos de la cuestión se nos manifiestan o ilustran aún más profundamente en el hecho de que el padre puede amar a sus hijos, aún sin saber dónde están. Aquí sucede algo semejante a la expresión “los ladrones no son personas”, que los moístas requieren una empatía voluntariosa. El amor del padre a los hijos, aunque no sabe dónde se encuentran está habilitado porque el padre conoce a sus hijos y parte de un vínculo con ellos, sin embargo, el punto de partida de la humanidad es violenta, donde los ‘otros’ ya están organizados para matar, o para la defensa y el ataque, y he ahí la ofensa u ‘afrenta’¹⁷ como punto de partida, que descalificaría la

¹⁷ Cervantes distingue entre la afrenta y el agravio. El agravio puede ser resuelto, pero no la afrenta porque esta tiene un carácter permanente. Y a este respecto señalaba que ni las mujeres ni los sacerdotes podían ser causa de afrenta, solo de agravio. Puede verse a este respecto el Capítulo XXXII de la Segunda Parte del *Quijote*, titulado: “De la respuesta que dio don Quijote a su reprehensor, con otros

semejanza del tipo de amor del padre a los hijos a efectos de su práctica. Aspecto, pues, que no es capaz de superar el hecho de que la realización del amor universal no puede producirse unilateralmente sino que su realización ha de concertarse “exhaustivamente”, algo, en efecto, imposible (en el tiempo de los moístas), por lo que la doctrina moísta es rechazada con buen ‘criterio’.

Sin embargo, ¿Cuál es nuestro caso actualmente? ¿Desconocemos los límites del mundo como entonces y el número de sus habitantes y el lugar en el que se encuentran como para no poder plantear, preguntar por la aprobación o no de la política del Amor Universal a todos y a cada uno, que es, según el Moísmo, el modo suficiente de implementar esa política? Estas cuestiones, cruciales en la época de Mozí, pues daban cuenta del desagüe de su doctrina, han venido hoy a ser resueltas; no por un cambio o mejora en el cuerpo ideológico de la misma sino porque se da la condición de posibilidad prevista y establecida tanto por el mismo Moísmo como por sus oponentes.

Una condición o término de posibilidad cristalizada en nuestros días en la globalización, la convivencia real de la humanidad, aunque todavía mediada por los estados; de modo que la propuesta de Mòzǐ retoma su validez y ¿Qué tienen ahora que objetar el ‘mundo’, o si pudieran haber ahora las escuelas rivales, a la pregunta por su aprobación o desaprobación a la política del amor universal?

La cuestión hoy para sustituir el sistema de toma de decisiones parcial o el sistema de estados por la universalidad —la comunidad humana—, o la relación humana directa sin la mediación de los estados (兼以易别 “sustituir la parcialidad por la universalidad”) está en que la ‘pregunta’ o ‘cuestión’ —que, en efecto, tiene necesariamente un carácter inicialmente unilateral— se pueda plantear hasta alcanzar un nivel público, universal que sea capaz de convocar, demandar la respuesta o responsabilidad de todos y cada uno.

Pero de lo que no hay duda es de que el marco circunstancial o político concreto actual, contemporáneo corresponde con el marco establecido implícitamente tanto por el Moísmo como, incluso, por sus oponentes para que la política del Amor Universal pueda llevarse a cabo.

graves y graciosos sucesos”. Esta diferenciación o análisis del carácter de la afrenta la señala Cervantes también en otros pasajes de su obra.

BIBLIOGRAFÍA

- Aurelio, M. *Pensamientos*, Madrid: Nueva Acrópolis. [Online]. [Accessed 23 March 2018]. Available from http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Marco_Aurelio-Meditaciones.pdf
- Cervantes Saavedra, M. 1604 y 1614. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid. [Online]. [Accessed 23 March 2018]. Available from http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-ingenioso-hidalgo-don-quijote-de-la-mancha-6/html/05f86699-4b53-4d9b-8ab8-b40ab63fb0b3_16.html#l_119_
- Johnston, I. (Trans.) 2013. *The Book of Master Mo*. London: Penguin Books.
- Legge, J. (Trans.). *Mengzi*. [Online]. [Accessed 23 March 2018]. Available from <https://ctext.org/mengzi>
- Mei, W. P. (Trans.). *Mòzǐ*. [Online]. [Accessed 11 November 2016]. Available from <https://ctext.org/mozi>
- Platón. *Gorgias*. 1871. In P. Azcarate (eds.), *Obras completas*. Tomo 5. Madrid.
- Platón. 1871. *La Apología de Sócrates*. In P. Azcarate (eds.), *Obras completas*. Tomo 1. Madrid. [Online] [Accessed 23 March 2018]. Available from <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>
- Plutarco, Mercedes, L. S. (Trans.) 1989. *Fortuna y virtud de Alejandro I*, In *Obras Morales y de Costumbres (Moralia) V*. Madrid: Editorial Gredos. [Online]. [Accessed 23 March 2018]. Available from <https://es.scribd.com/document/137875858/Tomo-v-Obras-Morales-y-de-Costumbres-Plutarco-Sobre-La-Fortuna-o-Virtud-de-Alejandro>

