

Resumen

El artículo propone investigar el significado de la guerra en un texto chino escrito hace más de mil trescientos años: *El Arte de la Guerra*, de Sun Tzu. El ensayo se vale de la distinción entre "guerras justas" y "guerras injustas", de Mao Tse Tung, para plantearse la pregunta sobre el origen de la noción de "guerra justa" en el pensamiento clásico chino. El artículo indica, en primer término, rastros de ese origen en la oposición de Mo Tzu a las "consecuencias injustas" de la guerra; después, analiza de un modo más extenso la noción de "lo bueno" como la característica del "General inteligente"; finalmente, muestra cómo las formulaciones de Lao Tzu, en el Tao Te Ching, sirvieron al autor de *El Arte de la Guerra* para expresar el sentido del "bien" en la conducta inteligente del General. El artículo explora paralelamente el problema de las "formas de pensamiento": primero, relacionando el comienzo de las ideas sobre la guerra en China con la noción de "tiempo eje" de Karl Jaspers; y, segundo, planteando el estudio del lenguaje de los clásicos chinos como formas de "expresión

* Licenciado en Filosofía – Universidad Javeriana. Magíster en teología – Universidad de Sophia, Japón. Profesor titular del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales – Universidad de los Andes. Coordinador del Área de Estudios Asiáticos, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.

1 La numeración de los textos que se citan en este estudio siguen la establecida por la traducción del chino al inglés hecha por Samuel B. Griffith (*The Art of War*, Oxford, Oxford University Press, 1963, publicada con una extensa introducción, notas críticas, apéndices importantes y una bibliografía extensa). La traducción del inglés al castellano fue publicada por Panamericana Editorial (*El arte de la guerra*, Bogotá, 1999). Para el texto chino me valí de R.L. Wing, *The Art of Strategy. A New Translation of Sun Tsu's Classic The Art of War*. New York, Doubleday -A Dolphic Book, 1988. Más recientemente la colección *Pliegos de Oriente* publicó una traducción castellana de Albert Galvany hecha a partir del chino antiguo que está acompañada de copiosas notas (Sunzi, *El arte de la guerra*. Prólogo de Jean Levi, traducción del chino antiguo y notas de Albert Galvany, Madrid, Trotta, 2001). Esta traducción se limita al texto de Sun Tzu sin los comentarios de los estrategas chinos clásicos. El texto no contiene la división de capítulos en versículos que facilita la ubicación de las referencias. La traducción está acompañada de un apéndice con el texto en chino (págs. 215-234); falta, sin embargo, el capítulo primero, y el capítulo segundo se encuentra repetido (ver págs. 215-16.) El texto de Galvany sigue la versión descubierta en la necrópolis de Yin-que, que data de la dinastía Han de Oeste. Existe otra versión reciente en castellano que no sólo utiliza este documento sino que añade cinco capítulos adicionales y contiene seis capítulos de fragmentos de textos atribuidos a Sun Tzu (Sun Zi, *El arte de la guerra*, Edición de Fernando Puell de la Villa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 2001).

simbólica" según las ideas propuestas por Susanne Langer. La conclusión es una invitación a investigar el desarrollo que tuvieron estas ideas por su transposición al contexto japonés de mil años más tarde.

Abstract

This article intends to investigate the meaning of war in a Chinese text wrote more than 300 years ago: *The Art of War*, by Sun Tzu. The essay uses Mao Tse Tung difference between "just wars" and "unjust wars", to ask about the origin of the "just war" concept in classical Chinese thinking. In the first place, the article finds signs of this origin in Mo Tzu's opposition to the "unjust consequences" of war. It then analyses to a greater extent the concept of "the good" understood as the characteristic of an "intelligent General". Finally, it shows how Lao Tzu's formulations in the Tao Te Ching were used by the author of *The Art of War* to express a sense of the "good" in the General's intelligent behavior. In a parallel way, the article explores the problem of "ways of thinking": first, establishing a relation between the beginning of ideas about war in China and Karl Jaspers' concept of "axis time", and secondly, proposing the study of the Chinese classics' language as a way of symbolic expression, following Susanne Langer ideas. The conclusion is an invitation to research these ideas' development on their transposition to a Japanese context a thousand years later.

Palabras clave:

Guerra, China, Sun Tzu, guerra justa, táctica, estrategia.

Keywords:

War, China, Sun Tzu, just war, tactics, strategy.

1. Mao Tse-Tung y la guerra justa

En diciembre de 1936, Mao Tse-Tung terminó un texto que ha servido desde entonces como manual de "guerra de guerrillas" a todos los revolucionarios del mundo: "Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China".² Mao condensó en él la experiencia ganada en su

2 El texto se encuentra en Mao Tse-Tung, Selección de escritos militares, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1967, págs. 86-166. El editor anota que la obra sirvió a Mao "para sintetizar las experiencias de la Segunda Guerra Civil revolucionaria y presentada entonces en una serie de conferencias en la Academia del Ejército Rojo, en el Norte de Shensi [...] La obra, resultado de una importante controversia que se desarrolló en el Partido durante la Segunda Guerra Civil Revolucionaria, expone la posición de los partidarios de una de estas líneas" (nota al pie 83). El general Tao Hantshang ha escrito un largo comentario al texto de Sun Tzu basado en las ideas de Mao y en la experiencia de la guerra revolucionaria china. El libro contiene análisis muy pormenorizado de las batallas más importantes. General Tao Hanshang, *El arte de la guerra de Sun Tzu*. La interpretación china moderna, Buenos Aires, Editorial Distal, 2002.

lucha contra el Kuomintang, particularmente en “la larga marcha” de 1934 a 1935, y delineó las reglas que iba a seguir en adelante en la resistencia contra los invasores japoneses. El texto se abre con una referencia directa a la primera línea del clásico chino *El arte de la guerra*, de Sun Tzu. Sun Tzu había escrito: “La guerra es un asunto de vital importancia para el Estado; la provincia de la vida o de la muerte; el camino de la supervivencia o de la ruina. Se requiere estudiarla profundamente”. (1:1)³ Mao despoja al consejo de Sun Tzu de la retórica que lo envuelve (“...vital importancia... de la vida o de la muerte... de la supervivencia o de la ruina”), va directamente a su meollo (“se requiere estudiarla profundamente”), y se hace la pregunta concreta que titula el capítulo primero: “¿Cómo estudiar la guerra?”. En él expone una respuesta por medio de comentarios a cuatro máximas: (i) “las leyes de la guerra se desarrollan”, (ii) “el objetivo de la guerra es eliminar la guerra”, (iii) “la estrategia estudia las leyes de la situación de guerra en su conjunto” y (iv) “lo importante es saber aprender”. Las cuatro máximas son prácticamente la quintaesencia de *El arte de la guerra* de Sun Tzu. Los comentarios, sin embargo, introducen dos distinciones que no aparecen en los textos escritos 2.300 años antes. Para Mao hay, por un lado, guerras contrarrevolucionarias y guerras revolucionarias, y, por otro lado, guerras injustas y guerras justas. La distinción entre guerras contrarrevolucionarias y guerras revolucionarias le permite diferenciar dimensiones en los escenarios de las guerras y plantear modos de estudio y soluciones diferentes. El desarrollo de las leyes de la guerra consiste en la diferenciación de estos escenarios. En el primer aparte, que trata sobre la máxima “las leyes de la guerra se desarrollan”, Mao comienza escribiendo:

Las leyes de la guerra constituyen un problema que debe estudiar y solucionar quienquiera que dirija una guerra.

Las leyes de la guerra revolucionaria constituyen un problema que debe estudiar y solucionar quienquiera que dirija una guerra revolucionaria.

Las leyes de la guerra revolucionaria de China constituyen un problema que debe estudiar y solucionar quienquiera que dirija la guerra revolucionaria de China.⁴

La segunda distinción, entre guerras injustas y justas, empuja a Mao a abandonar transitoriamente el tono didáctico y objetivo practicado en la exposición del sentido de la primera máxima. El comentario a la segunda máxima, “el objetivo de la guerra es eliminar la guerra”, que forma el segundo aparte del capítulo primero, se asemeja a un manifiesto dirigido no al comité de un partido o a un país, sino a toda la humanidad.

La guerra, este monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente liquidada, en un futuro no lejano, por el progreso de la sociedad humana. Pero sólo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria, oponer la guerra revolucionaria nacional a la guerra contrarrevolucionaria nacional y oponer la guerra revolucionaria de clase a la guerra contrarrevolucionaria de clase. La historia conoce sólo dos clases de guerras: las justas y las injustas. Apoyamos las guerras justas y nos oponemos a las injustas. Todas las guerras contrarrevolucionarias son injustas; todas las guerras revolucionarias son justas. Con nuestras propias manos pondremos fin a la época de la guerra en la historia de la humanidad, y la guerra que hacemos es indudablemente parte de la guerra final. Pero la guerra que enfrentamos es al mismo tiempo, sin duda alguna, parte de la más grande y más cruel de todas las guerras. Se cierne sobre nosotros la más grande y cruel de todas las injustas guerras contrarrevolucionarias. Si no levantamos la bandera de la guerra justa, la gran mayoría de la humanidad será devastada. La bandera de la guerra justa de la humanidad es la bandera de la salvación de la humanidad. La bandera de la guerra justa de China es la bandera de la salvación de China. Una guerra liberada por la gran mayoría de la humanidad y del pueblo chino es incontestablemente una guerra justa; es la empresa más elevada y gloriosa para salvar a la humanidad y a China, un puente que conduce a una nueva era en la historia mundial. Cuando la sociedad humana llegue a una etapa en que sean eliminadas las clases y los Estados, ya no habrá guerras, ni contrarrevolucionarias ni revolucionarias, ni injustas ni justas.

3 Las citas y referencias a Sun Tzu se encuentran dentro del cuerpo del artículo entre paréntesis (por ejemplo, 1:1. El primer número (1:) señala el capítulo; el segundo (:1), el versículo del texto. Todas las citas de este ensayo están tomadas de la traducción al castellano del libro de S. Griffith. Las palabras de Sun Tzu parecen venir de más atrás en el tiempo. Un texto posterior, el *Chun qiu Zuo zhuan*, cita como una frase muy antigua la siguiente: “Los asuntos más importantes del Estado residen en los sacrificios y en la guerra” (citado por Galvany, *op. cit.*, pág. 29, nota 17).

4 Mao, *op. cit.*, pág. 83.

Esa será la era de la paz perdurable para la humanidad. Al estudiar las leyes de la guerra revolucionaria partimos de la aspiración a eliminar todas las guerras. Esta es la línea divisoria entre nosotros, los comunistas, y todas las clases explotadoras.⁵

Mao se mantiene dentro de la tradición china para la cual ser hombre o mujer consiste en saber y aprender. Pero las expresiones “guerra injusta” y “guerra justa” que marcan el tono de este “manifiesto” señalan la gran distancia que separa los textos de Sun Tzu y de Mao Tse-Tung. El propósito de esta investigación, sin embargo, no es llamar la atención sobre la importancia que da Mao Tse-Tung al “aprendizaje” y a la “justicia” como parte integral del conocimiento de la guerra, sino rastrear en los documentos de hace 2.300 años, la emergencia de la noción de “injusticia” en la formación del saber chino sobre la guerra. El foco de la investigación es, si se prefiere, la pregunta: ¿En qué momento del pensamiento chino surge la pregunta moral sobre la guerra?

2. Mo Tzu⁶ y la guerra injusta

Los textos chinos más antiguos que hablan de “justicia” e “injusticia” en la guerra parecen ser los que transcriben las reflexiones de Mo Tzu. Mo Tzu, vivió entre el 479 y el año 381 a.e. La fecha de su nacimiento coincide con la de la muerte de Confucio (552/551-479 a.e.), “el más ilustre de los sabios de China”.⁷ Con Confucio termina una época que se conoce en la historia china como de las Primaveras y Otoños (770-476 a.e.); Mo Tzu vive en la época que ha sido llamada de los Reinos Combatientes (403-221 a.e.). El tiempo de estos dos períodos, que habrían de terminar en el nacimiento del imperio chino y la entronización del primer emperador y se caracterizan por divisiones territoriales y contiendas continuas, coinciden con lo que

el filósofo existencialista alemán Karl Jaspers, llamó el “tiempo-eje” de la historia, en una obra aparecida en 1950 cuyo título es *Origen y meta de la historia*.⁸ Según Jaspers, existe un “eje de la historia universal” que “parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy”.⁹ Jaspers llamó a este “corte”: “tiempo-eje”. Durante este tiempo en diferentes partes del mundo, en Grecia, Israel, Persia, India, China aparecen casi simultáneamente y sin contacto entre sí, ciertos “individuos” cuyos nombres los separan nítidamente de sus contemporáneos. Son Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón, Aristóteles; Elías, Jeremías, el Deutero-Isaías; Zarathustra; los Upanishadas; Gautama Siddharta, el Buddha; Confucio, Lao-Tse, Mo-Tzu, Chuang-Tse, Lie-Tse. Para Jaspers: “en esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos”.¹⁰ Estas grandes ideas y grandes pensadores, sin embargo, surgieron en tiempos difíciles de disolución de mitos políticos y desilusión de poderes mágicos.

Samuel B. Griffith, el traductor de Sun Tzu al inglés, afirma que “fue este uno de los períodos más caóticos de la larga historia de China”.¹¹ Un viejo texto chino enumera 540 combates entre distintos territorios y dominios y más de 130 guerras civiles en el transcurso de 259 años. Como efecto de la guerra,

las colinas cubiertas de bosques, los lagos rodeados de juncos, los numerosos estanques y pantanos proveían de escondites a las bandas de ladrones y asesinos que arrasaban las aldeas, secuestraban a los viajeros y cobraban peajes a comerciantes que tenían la desgracia de caer en sus manos. Muchos de estos hombres sin ley eran

5 *Ibid*, págs. 86-87.

6 Para la transcripción de nombres propios y el establecimiento de fechas sigo las propuestas por W. Theodore de Barry, et. Al., *Sources of Chinese Tradition. Volume I*, New York, Columbia University Press, 1964. Este libro contiene varios textos importantes de Mo Tzu sobre la guerra. Para una exposición de las ideas de Mo Tzu en contraposición a las ideas de Confucio y Mencio, ver el capítulo 4 del libro de Harrlee G. Greel, *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-tung*, Madrid, Alianza Editorial, 1976 (el original inglés es de 1953), págs. 61-84.

7 M. Kaltenmark, *La filosofía china*, Madrid, Ediciones Morata S.A., 1982, pág. 18.

8 *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. La edición de Piper en München de once mil ejemplares se agotó tan rápidamente que hubo necesidad de hacer una segunda en 1950. Mis referencias son a la cuarta edición de la traducción española del alemán por Fernando Vela publicada en Madrid por la Revista de Occidente en 1968. Debo mi interés por esta obra a una conferencia del pensador canadiense Bernard Lonergan el 12 de mayo de 1965, “Dimensions of Meaning”, publicada en Frederick E. Crowe and Robert Doran (eds.), *The Collected Works of Bernard Lonergan. Volume 4. Collection*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

9 Jaspers, *op.cit.*, pág. 20.

10 *Ibid*, pág. 21.

11 Griffith, *op. cit.*, pág. 48.

campesinos, obligados al bandolerismo para sobrevivir. Otros eran criminales prófugos, desertores del ejército, oficiales caídos en desgracia. En conjunto constituían un formidable reto a las llamadas fuerzas de la ley y el orden. Las venganzas de las grandes familias eran ejecutadas por bandas de espadachines profesionales, reclutados de entre los rangos más bajos de la aristocracia hereditaria en disolución.¹²

Un pasaje de Mo Tzu, el humanista, describe este estado de cosas de manera dramática.

Supongamos que se reclute una hueste de soldados. Si sucede en invierno será muy frío, y, si en verano, muy caluroso. No deberá ser, en consecuencia, ni en invierno ni en verano. Pero si es en primavera habrá que sacar a la gente de su oficio de sembrar y plantar, y si es en otoño, de recoger y cosechar. Si hubiese que tomarlos en cualquiera de estas estaciones, mucha gente morirá de hambre y de frío. Y cuando el ejército se disuelve, las empalizadas de bambú, las flechas, los estandartes emplumados, las tiendas de campaña, las armaduras, los escudos, la empuñadura de las espadas se rompen y pudren en grandes cantidades y nunca más son recuperadas, y así será con lanzas, espadas, caballos, cuadrigas y carromatos; también se quemarán, se pudrirán, nunca volverán a ser lo que fueron. Innumerables caballos y bueyes marchan gordos a la guerra y regresan flacos, si es que no mueren y nunca retornan. Un número incontable de gente muere porque les faltará el alimento y no se les puede abastecer por la gran distancia de los caminos, mientras que otro número incontable morirá a causa del peligro constante, la irregularidad en comer y beber, los extremos del hambre y la saciedad. Así, un ejército pierde muchos hombres o su totalidad; en cualquiera de los dos casos el número es incontable.¹³

Lo significativo de la reflexión de Mo Tzu es el modo cómo desarrolla un argumento en contra de la guerra. Mo Tzu no se apoya en alguna teoría, sino en el "sentido

común". El sentido común de la época rechazaba el robo y la muerte de un individuo como acciones injustas, pero era incapaz de extender este modo de pensar a la consideración de la guerra.

Si un hombre mata a un hombre inocente, hurta sus ropas y su lanza y su espada, su ofensa es mayor que cuando se cuela en su establo y roba un buey o un caballo. El daño es mayor, la ofensa es más grave, el delito de un más alto grado. Cualquier persona sensata sabe que es equivocado e injusto. Pero cuando en el ataque a un país se cometen asesinatos, no se considera una acción equivocada; se la aplaude y se la llama justa. ¿Puede considerarse que esto es saber lo que es justo e injusto? Cuando alguien mata a otro se lo considera injusto y la acción es castigada con la muerte. De ahí se sigue, con el mismo argumento, que cuando un hombre mata a diez hombres, su crimen debe ser diez veces más grande y debe castigársele a morir diez veces. Y de un modo semejante, quien mata a cien hombres debe ser castigado cien veces más duramente...¹⁴

Es evidente que Mo Tzu no intenta con las palabras que recoge este texto responderse a la pregunta teórica "qué es (*quid sit*) la justicia". El pensador chino no es Sócrates interrogando a los atenienses, en búsqueda de una definición *quae competit omni et soli definito*. Su pensamiento es completamente concreto. Su intención es diferente: se pregunta "si la guerra es (*an sit*) injusta". Los contemporáneos de Mo Tzu consideraban matar a un hombre una "acción injusta", pero eran incapaces de calificar la guerra. Frente a ellos Mo Tzu afirma con firmeza que la "guerra es injusta". Pero también Mo Tzu, como los atenienses, si hubiese sido urgido por un Sócrates chino, no hubiese sabido "explicar la diferencia" (*ratio quia*) entre lo justo y lo injusto.

Si un hombre llama negro a lo negro cuando se trata de cosas en pequeña escala, pero llama negro a lo blanco, cuando se trata de cosas en grande escala, entonces se trata de alguien que no distingue el negro del blanco... De modo semejante cuando al crimen pequeño se le considera delito, pero a un crimen enorme cual es el de atacar a un país, se le aplaude como un acto justificado, ¿puede decirse que esto

12 *Ibid*, págs. 48-49. Para una más detallada descripción de este período ver tres obras: Caroline Blunden y Mark Elvin, *China gigante milenario*, Barcelona, Folio, 1989, págs. 59-72; Ray Huang, *China: A Macrohistory*, New York, M. E. Sahye Inc., 1992, págs. 3-35; Marcel Granet, *Chinese Civilization*. Cleveland, Meridian Books, 1964, págs. 70-91.

13 Citado por Griffith, *op. cit.*, pág. 49. La cita está tomada de Fung, Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1952, págs. 94-95.

14 Citado en Griffith, *op. cit.*, pág. 50. La cita está tomada de Kiang, Ch'i Ch'ao, *Chinese Political Thought*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1930, pág. 97.

sea conocimiento de la diferencia entre lo justo y lo injusto?¹⁵

El ideograma chino de "justicia" tiene dos partes, una superior y otra inferior. La parte superior es el pictograma de un carnero; este pictograma es un carácter primitivo que, según una glosa, "muestra a un carnero visto desde atrás: los cuernos, la cabeza, las patas y la cola";¹⁶ el pictograma contiene la idea de "dulzura, paz, armonía". La parte inferior, las picas de dos hombres enredadas en un combate. La combinación de los dos elementos, el carnero y la lucha, significaba "la armonía, comprensión y paz restaurada después de un conflicto; los convenios concluidos después de un desacuerdo; la concordia restaurada y la satisfacción concedida a las partes interesadas".¹⁷

3. Bing Fa de Sun Tzu

De la misma época de Mo Tzu es *El arte de la guerra*, de Sun Tzu, obra que "podría situarse en el último tercio del siglo IV a.e.". ¹⁸ El título dado al libro en Occidente no corresponde exactamente con el que tiene en chino. Se debe al que se le dio a la primera traducción (1772) publicada en una lengua occidental, *L'art de la guerre*, título que se viene perpetuando en todas las versiones subsiguientes. En chino la expresión *Bing Fa*, señala algo menos solemne que lo que sugieren los términos "arte" o "técnica" y se refiere a algo menos englobante que el término "guerra". *Bing Fa* es la abreviación de una frase más extensa que se repite a lo largo del texto que significa: "procedimientos (*Bing*) para usar (*Yong*) tropas de infantería (*Fa*)". En realidad, no es un tratado sino un opúsculo: una colección de 394 aforismos muy cortos agrupados en cuadernillos. En China se le conoce

por el número de estos: "los trece cuadernillos". Toda consideración de una "ética" de *El arte de la guerra* debe tener presente una idea general de lo que encierran estos cuadernillos y del modo como fueron compuestos.

Cuando se hicieron las primeras "ediciones" de los "trece capítulos" de Sun Tzu no se había inventado el papel. Los "textos" se escribían con una tinta hecha de hollín sobre tabletas de bambú o tiras finas de madera que medían entre 20 y 25 centímetros de largo y cerca de 60 milímetros de ancho. En cada tira podían escribirse cerca de doce o quince caracteres chinos. Las tiras escritas se convertían en 'cuadernillos' por medio de agujeros o hendiduras abiertos en los orillos a través de los cuales se pasaban cordones de cuero, seda o lino, con los cuales unas veces se formaban especies de rollos secuenciales de tablitas y otras se apilaban a la manera como se hace con las hojas de un libro. De esta forma, el "libro" de Sun Tzu consistía propiamente en mil tiras de madera que contenían trece mil caracteres escritos. Cuando se extendían las tiras ocupaban 20 metros de largo. Cuando se enrollaban, necesitaban una carreta de bueyes para transportarlas. La transcripción de este "texto" al papel de un libro ocupa sólo 20 páginas.

La anterior digresión es importante si se quiere comprender la composición del texto y los problemas de traducir e interpretar. Cuando se redescubrieron muchas obras antiguas chinas se advirtió que los cordones o cuerdas que unían los "capítulos" o "cuadernillos" se habían podrido y las tiras se encontraban sueltas. Dado el carácter aforístico de la escritura china, la reconstrucción del orden y la estructura original de un "libro" es una labor increíblemente larga y delicada. Para poder comprender la "ética de la guerra" que subyace en el manual de "procedimientos para usar tropas de infantería", que es *El arte de la guerra*, de Sun Tzu, me valí de un análisis de contenidos y de una búsqueda de dos caracteres chinos asociados con el objeto de la investigación: el ideograma de justicia, y el ideograma de "bien". El análisis de contenidos me sugirió dividir (ver tabla siguiente) "los trece capítulos" en dos partes centrales, antecedidas por una introducción (capítulo I), y, seguidas por un doble apéndice (capítulos XII y XIII). La primera parte (capítulos II a VI) está centrada en el General; la segunda parte (capítulos VII a XI), en el terreno. Un apéndice (capítulo XII), trata sobre "el ataque con fuego" y otro (capítulo final), sobre el "empleo de agentes secretos". La investigación de los caracteres chinos muestra que el ideograma de "justicia"

15 Griffith citando a Yu Lang, *op. cit.*

16 L. Wieger, *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*, New York, Dover Publications Inc., 1965, pág. 179. Esta edición es una traducción de la segunda edición de la obra en francés publicada en 1927.

17 *Ibid*, pág. 179. Este significado no parece tan lejano del sentido de la "justicia" en los comienzos del pensamiento griego. Frederick Copleston considera que la justicia (*dikaosyne*) que expone Platón en el libro cuarto de *La República* "es una virtud general que consiste en que cada parte del alma realice su propia tarea en armonía" (*History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome*, Garden City, Doubleday & Company Inc., 1985, pág. 220.)

18 Galvany, *op. cit.*, pág. 24.

(*Yi*) sólo aparece una vez en “los trece capítulos” (en el capítulo final) mientras que el ideograma de “bien” (*Shan*) aparece 34 veces. Sin embargo, lo aparentemente más significativo del escrutinio fue el descubrimiento de que el término *Shan* está asociado con la manera de pensar del General: 30 de las 34 ocurrencias del término aparecen en los capítulos dedicados a éste en lo que hemos llamado la primera parte del tratado. Si se considera esta doble estructura en términos de hoy, puede decirse que la primera parte es una reflexión sobre “estrategia” y la segunda un recuento de “tácticas”. A esto puede añadirse que mientras el título chino de “Manual de procedimientos del uso de tropas de infantería” responde más al contenido de la segunda parte, el nombre “Arte de la guerra”, que se le dio en las traducciones europeas, califica con precisión el contenido de la primera parte. Como se sugerirá más adelante, la primera parte puede subdividirse en dos consideraciones: una (capítulos II y III) sobre las funciones propias del General y otra (capítulos IV-VI), sobre las relaciones del General con el *Tao*.

TABLA

Estructura de *El arte de la guerra* de Sun Tzu

Introducción

I. Estimativos.

Primera parte: el estratega

A. Funciones del general

II. Hacer la guerra (* 3).

III. Estrategia ofensiva (* 5).

B. Operaciones del Tao

IV. Disposiciones (* 13).

V. Energía (* 5).

VI. Debilidades y fortalezas (* 4).

Segunda parte: el terreno

VII. Maniobras (* 1).

VIII. Las nueve variables.

IX. Marchas.

X. Terreno.

XI. Las nueve variables del terreno (* 3).

Apéndice

XII. Ataque con fuego.

XIII. Empleo de agentes secretos (** 1).

Nota: Los asteriscos y números indican la aparición y número de ocurrencias de los caracteres chinos para “bien”, * *Shan* (34 veces), y para “justicia”, ** *Yi* (1 vez)

Una hipótesis, que no ha sido propuesta y cuya verificación requeriría un análisis muy cuidadoso basado en un texto reconstruido críticamente, que no estuvo disponible para la presente investigación, es que los capítulos (VII a XI), que constituyen la segunda parte sobre procedimientos tácticos, son una edición de compilaciones de fragmentos muy anteriores al “libro” de Sun Tzu, que contienen simples experiencias de guerra.¹⁹ En esta hipótesis la contribución propia de Sun Tzu consistió, no sólo en la edición y redacción de documentos anteriores, que se encontraban probablemente sueltos aquí y allí, sino en la adición de una perspectiva ética que señala la atribución del término *Shan*, no a la “guerra”, sino a la “persona” responsable de hacer o no hacer la guerra, el estratega. El alcance de esta perspectiva está contenido en los capítulos (II-VI) que forman la primera parte.

4. Tácticas

A. Galvany subraya que “en la China de este período las actividades relacionadas con las ofrendas religiosas, es decir, la guerra, la caza y los sacrificios, son simbólicamente intercambiables. Buena parte del vocabulario que designa lo militar o lo marcial se encuentra vinculado a la caza, del mismo modo que los términos asociados a la caza sirven también para la esfera militar”²⁰. En la segunda parte de *El arte de la guerra* (capítulos VII-XI), que hemos propuesto como compuesta por compilaciones de elementos anteriores al libro como lo conocemos, Sun Tzu desacraliza la esfera de la guerra, describe las acciones propias de lo militar y las diferencia de otras que no lo son (como la adivinación antes del combate). Sun Tzu hace esta deconstrucción,

19 Esta hipótesis está sugerida por un comentario de Fung Yu-lan a propósito de Mo Tzu: “Por todo lo que sabemos hoy día, el libro más antiguo que haya sido compuesto por alguien, más por iniciativa propia que por público mandato es Lim Yu, un registro de los dichos de Confucio, escrito de un modo simple y abreviado. Más tarde... existe un avance claro de conversaciones desunidas de este tipo a registros de conversaciones con considerable extensión, que despliegan una estructura definitiva de relato. Este primer gran desarrollo de estilo se dio en los escritos de los filósofos del Período de los Estados Combatientes. Estas crónicas fueron reemplazadas más tarde por la composición de verdaderos ensayos” (Citado por Griffith, *op. cit.*, pág. 26). Según esta propuesta Sun Tzu escribió un ensayo que contenía grandes porciones de relatos que unían fragmentos desunidos de experiencias de la guerra.

20 Galvany, *op. cit.*, pág. 85, nota 8.

primero, mostrando que la guerra se hace por medio de acciones inteligentes; segundo, indicando que las acciones inteligentes se combinan en las especializaciones propias de la acción militar; y, tercero, señalando que el grupo de combinaciones de operaciones inteligentes es una unidad física concreta: el terreno.

Un fragmento de un largo pasaje del capítulo IX sobre las "marchas" ilustra en qué consiste una "acción inteligente" y "una combinación de acciones inteligentes". Una acción inteligente se expresa en un aforismo o proverbio que tiene la estructura de una inferencia lógica: "si... entonces...". "Una combinación de acciones inteligentes" es, por ejemplo, aquella que realiza el "scout", espía explorador, que incursiona en el campo enemigo antes de la llegada de las tropas y cuya función fundamental es "inferir", comprender inteligentemente, suministrar una interpretación a partir de señales sensibles. Dice Sun Tzu que:

[9:20] Cuando se ven árboles que se mueven, el enemigo está avanzando.

[21] Cuando se han colocado muchos obstáculos en la maleza, ha sido con el propósito de engañar.

[22] Pájaros que levantan el vuelo es señal de que el enemigo está agazapado para una emboscada; cuando los animales salvajes se alarman y escapan, está intentando tomarte por sorpresa.

[23] Nubes de polvo saliendo hacia arriba en forma de rectas columnas indica la llegada de carros. Cuando el polvo está suspendido en una nube baja y extendida se está acercando la infantería.

[24] Cuando el polvo se levanta en sitios dispersos, el enemigo está acarreado leña; cuando hay numerosos parches pequeños que parecen ir y venir, está acampando el ejército.

Lo que se dice del "scout" puede decirse también de otras especializaciones de la acción militar (del arquero, del ballestero, del alabardero, del auriga, del zapador, del constructor de puentes...): una especialización es una combinación de operaciones inteligentes diferenciadas. En el texto de Sun Tzu, sin embargo, la atención está centrada en el "scout", primero, y, más tarde (en el segundo apéndice del capítulo XIII) en el "espía". Si la guerra es un conjunto de acciones inteligentes, la posesión de información e inteligencia es parte de la esencia de la guerra. Ahora bien, si las especializaciones militares son combinaciones de operaciones inteligentes, el "terreno" no sólo es el campo de las acciones de la guerra sino "el campo" (en el sentido contemporáneo de

the field) de las variaciones del grupo de combinaciones de acciones inteligentes. La segunda parte de *El arte de la guerra* contiene cuatro capítulos (VIII-XI) completos dedicados al terreno. En el capítulo XI, "Las nueve variedades de terreno", Sun Tzu intenta una tipología de este "campo".

[11:1] Con respecto al empleo de tropas, un terreno puede clasificarse como de distracción, de frontera, clave, de comunicaciones, de centro, serio, difícil, rodeado y de muerte.

[2] Cuando un señor feudal lucha en su propio terreno, se encuentra en un terreno de distracción.

[3] Cuando no hace sino una breve penetración en el territorio enemigo, se encuentra en un terreno de frontera.

[4] Terreno que sea igualmente ventajoso de ocupar por el enemigo o por mí, es un terreno clave.

[5] Terreno que es igualmente accesible tanto al enemigo como a mí, es un terreno de comunicaciones.

[6] Cuando un terreno está encerrado por otros tres estados, es un terreno central. Quien primero logre control de él obtendrá el apoyo de 'Todo-bajo-el-Cielo'²¹.

[7] Cuando un ejército ha penetrado profundamente en territorio enemigo, dejando atrás muchas ciudades y pueblos enemigos, es un terreno serio.

[8] Cuando un ejército atraviesa montañas, bosques, precipicios o marcha a través de desfiladeros, lagunas, pantanos o lugares penosos de andar, se trata de un terreno difícil.

[9] Terreno cuyo acceso es estrecho, cuya salida es tortuosa y en donde una pequeña fuerza enemiga puede atacar la mía más grande, se llama 'rodeado'.

[10] El terreno en el cual un ejército sobrevive sólo si pelea con el valor de la desesperación se llama 'de muerte'.

5. El estratega

Si la segunda parte (capítulos VII-XI) de *El arte de la guerra* hace énfasis en la guerra como actividad inteligente, la primera (capítulos II-V) comienza con una reflexión sobre la función del General en incrementar la probabilidad de alcanzar un resultado final inteligente. En el capítulo II, "Hacer la guerra", Sun Tzu afirma que el fin de la guerra es la victoria y la única victoria válida es la que se obtiene rápidamente.

21 Nombre dado al "Emperador" o al "territorio imperial".

[2:3] La victoria es el principal objetivo de la guerra. Si la victoria tarda en llegar, las armas pierden su filo y la moral decae. Cuando llegue el momento de atacar las ciudades, su vigor se habrá agotado.

[4] Cuando un ejército emprende largas campañas, no bastan los recursos del Estado.

[5] Cuando tus armas estén embotadas y apagado el ardor guerrero, agotada la fuerza y todos los fondos gastados, los gobernantes vecinos se aprovecharán de tus dificultades para actuar. Entonces, aun cuando tengas sabios consejeros, ninguno será capaz de crear buenos planes para el futuro.

[6] Así, aunque hemos visto casos de precipitarse torpemente en la guerra, no hemos visto todavía ninguna operación inteligente que haya sido prolongada.

[7] Porque nunca ha existido una larga guerra de la cual se haya aprovechado algún país.

[8] Así, quienes son incapaces de entender los peligros que conlleva emplear tropas, son igualmente incapaces de comprender los modos ventajosos de hacerlo.

La duración que requieren las operaciones inteligentes de la guerra, sin embargo, desencadenan consecuencias que van contra el propósito mismo de la guerra.

[2:11] Cuando un país se empobrece por las operaciones militares, esto se debe al transporte hasta lugares lejanos; el acarreo de las provisiones durante largas distancias empobrece la gente.

[12] En donde se encuentra un ejército, los precios son altos; cuando suben los precios se agota la riqueza del pueblo. Cuando se agota la riqueza se oprime al campesino con apremiantes exacciones.

[13] Con la fuerza reducida de esta manera y la riqueza agotada, las familias en las planicies centrales se empobrecerán completamente, y siete décimos de su haber desaparecerán.

[14] En cuanto a los gastos del Gobierno, los debidos a carros rotos, caballos inutilizados, armaduras y cascos, flechas y ballestas, lanzas, guanteletes y escudos, animales de arrastre y vagones de suministros, llegarán al sesenta por ciento del total.

[15] Por todo esto, un General avisado procura que sus tropas se alimenten a costa del enemigo, porque una fanega de las provisiones del enemigo es equivalente a veinte de las propias, y cuatro arrobas de forraje del enemigo equivalen a cien del propio.

De aquí resulta la necesidad de un estratega. Su función es conciliar el propósito de la guerra, la victoria, con la

duración que requieren las combinaciones de operaciones diferenciadas.

[2:21] [...] lo esencial en una guerra es la victoria y no inacabables operaciones. Y, por lo mismo, el General que entiende de la guerra es ministro de la suerte de su pueblo y árbitro del destino de la nación.

El papel de un general es resolver la paradoja que resulta de la naturaleza de las operaciones militares: obtener la victoria sin hacer la guerra. En esto consiste "ser bueno" (*Shan*) en el "arte de la guerra". Traductores, como Griffith y Galvany, han interpretado a *Shan* como experto, hábil, con saber, experimentado. Yo preferiría retomar su sentido original que es analógico al de "justo". El ideograma chino de *Shan* tiene un elemento en común con el de *Yi* y una estructura idéntica. La parte superior del ideograma de *Shan* es un carnero y su significado es dulzura, paz, armonía. La parte inferior la forman dos bocas de donde salen palabras enredadas en una discusión. La combinación de los dos elementos se interpreta como "la paz que se hace después de un altercado. Por extensión, amenidad, agrado, dulzura, bien"²². Sun Tzu, inclusive, fabrica una expresión reduplicando el término *Shan* de modo que signifique no sólo habilidad, destreza, saber, sino "bien (*Shan*) del bien (*Shan*)", es decir, excelencia. El capítulo III, "Estrategia ofensiva", comienza con una especie de "tesis":

[3:1] Por lo general, la mejor política en la guerra es tomar intacto un estado; arruinarlo es inferior política.

[2] Capturar el ejército enemigo es mejor que destruirlo; tomar intacto un batallón, una compañía o un pelotón de cinco hombres es mejor que aniquilarlos.

[3] Porque alcanzar cien victorias en cien batallas no es la suma (*Shan*) de las habilidades (*Shan*). La suma (*Shan*) de las habilidades (*Shan*) es dominar sin lucha al enemigo.

El resto del capítulo, en consecuencia, se dedica a examinar la probabilidad de diferentes posibilidades de derrota o de victoria.

[3:10] De este modo los expertos (*Shan*) en la guerra someten un ejército enemigo sin librar combates. Capturan

²² Wieger, *op. cit.*, pág. 186.

sus ciudades sin asedios y desbaratan su gobierno sin largas operaciones.

[11] Tu propósito debe ser el de apoderarte intacto de 'Todo-bajo-el-Cielo'. De este modo tus tropas no quedarán deshechas y tu ganancia será completa. Este es el arte de una estrategia ofensiva.

El capítulo concluye con tres aforismos que acercan este modo de pensar al de Sócrates.

[3:31] Yo digo, en consecuencia: 'Conoce al enemigo y concóctate a tí mismo; nunca te encontrarás en peligro en cien batallas'.

[32] Cuando no sabes nada del enemigo pero te conoces a tí mismo, tienes igual posibilidad de ganar o de perder.

[33] Si no conoces al enemigo ni a tí mismo, puedes estar seguro de estar en peligro en todo combate.

La comparación con los griegos, sin embargo, termina en Sócrates. Sun Tzu no es Aristóteles. El modo como el "tiempo-eje" de Jaspers se desarrolló en China no es el modo como se desarrolló en Grecia. El pensador japonés Nakamura Jaime, en un monumental estudio sobre los "modos de pensar de los pueblos orientales",²³ dedica tres extensos capítulos a mostrar que en el caso chino el tipo peculiar de lenguaje escrito que posee, produjo un énfasis del modo de pensar en la percepción de lo concreto, una contención del desarrollo del pensamiento abstracto y una atención minuciosa a lo particular²⁴. Nakamura muestra que con Mo Tzu se llegó hasta el umbral de la lógica pero "la estima por lo individual y concreto, la falta de interés en universales, abortó el descubrimiento de leyes que ordenen muchos particulares"²⁵. Nakamura matiza su apreciación diciendo que "entre los chinos naturalmente existía un cierto grado de conciencia lógica pero no construyeron sobre esa conciencia" y añade que "más tarde cuando la lógica india fue introducida en China ejerció una cierta

influencia significativa sobre los modos de pensar de los chinos, pero desapareció pronto y desapareció como asunto de estudio"²⁶. La apreciación de Nakamura es muy exacta: "naturalmente existía un cierto grado de conciencia lógica". Sun Tzu se da cuenta, sabe, como lo indican los párrafos citados más arriba, que la guerra es, en último término, ininteligible pero no conoce la "causa" de su experiencia, no puede decir "por qué".²⁷

El modo de pensar de Sun Tzu es lo que Susanne Langer²⁸ ha llamado "simbólico". Es dentro de él como debemos comprender la relación entre guerra y ética. Para Langer "los símbolos obedecen a leyes, pero no a las de la lógica, sino a las de la imagen y del sentimiento. En lugar del grupo lógico, el símbolo usa la figura representativa. Sustituye la univocidad por una abundancia de múltiples significaciones. No demuestra algo, sino que abruma con una pluralidad de imágenes que convergen en una significación. No respeta el principio de tercio excluido, sino que admite la *coincidentia oppositorum*, la del amor y del odio, la del valor y el temor, etc. No niega, sino que supera lo que rechaza, reteniendo todo lo que es contrario a él. No se mueve en una única pista o en un solo nivel, sino que condensa en una extraña unidad todos sus intereses actuales".²⁹ La guerra es un "grupo lógico". El estratega, en cambio, es una "figura representativa", un arquetipo. Occidente se pregunta desde Vitoria "si la/una guerra es justa"³⁰; Sun Tzu, en cambio, describe un "buen (*Shan*)

23 Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of the Eastern Peoples, India China Tibet Japan*, Edición revisada de la traducción inglesa por Philip P. Wiener, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985. La primera edición es de 1964. Sobre el pensamiento chino hay un estudio pionero de Marcel Granet: "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises" (1929), en *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, págs. 95-155.

24 Nakamura, *op. cit.*, págs. 185-203.

25 *Ibid.*, pág. 188.

26 *Ibid.*, pág. 191.

27 Para un análisis de estas ideas ver Bernard Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, págs. 11-33.

28 Susanne Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from 'A Philosophy in a New Key'*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953, págs. 236-44.

29 He tomado esta condensación de las ideas de Langer del aparte sobre el símbolo que trae Bernard Lonergan en *Método en Teología* (Salamanca, Ediciones Sígueme S.A., 1988) en el capítulo sobre la significación. El libro fue publicado originalmente en inglés en 1972.

30 Las consideraciones de Vitoria sobre la guerra tienen la forma de "relecciones", especie de exposiciones doctrinales o tesis. Vitoria parece inspirarse en el pensamiento de Santo Tomás. Las ideas de Santo Tomás, sin embargo, se originan en grupos de series de preguntas. La pregunta "*utrum bellare semper sit peccatum*" forma parte de un grupo de cuatro preguntas (*Summa Theologica*, II-II, 40, 1-4) dentro de una serie de nueve grupos que tratan desviaciones contra la caridad, no contra la justicia ni contra la inteligencia. El principio ordenador en Vitoria parece centrarse no en el ejercicio concreto de una operación, sino en una noción abstracta, el "derecho a la guerra" (*ius belli*).

General". Los ideogramas chinos contienen pluralidad de significaciones. *Shan* es bueno y también moral, armonía y sensación agradable; dulce y también hábil, experto, experimentado. Los aforismos de *El arte de la guerra* no tienen como fin probar o argumentar, pero sí, probablemente, disuadir por medio de una abrumadora cantidad de ejemplos cuyo sentido se resiste a toda formulación lógica:

[3:10] [...] los expertos (*Shan*) en la guerra someten un ejército enemigo sin librar combates.

El lenguaje capaz de ayudar a Sun Tzu a expresar este pensamiento simbólico es el del Tao.

6. El Tao y la guerra³¹

El ideograma de *Tao* está compuesto de dos elementos: uno que significa moverse, caminar, correr; el otro que significa cabeza, jefe, adelante. La combinación sugiere la idea de "ir adelante". En chino tiene numerosas acepciones: curso, vía, camino, habla, discurso, método, y, también, principio, doctrina³². La doctrina del *Tao* sobre la guerra se encuentra en el *Tao Te Ching*³³, "tratado del *Tao* y de su virtud *Te*", un opúsculo de 81 capítulos, dos secciones y alrededor de cinco mil ideogramas, que la tradición atribuye a Lao Tzu, un contemporáneo de Confucio, pero que se cree fue escrito más tarde, hacia el año 300 a.e. El *Tao Te Ching* contiene cinco capítulos sobre la guerra. El primer libro contiene dos apartes. En ellos se desaconseja al sabio el recurso a las armas o la victoria armada por dos tipos de razones diferentes.

30. a) Los que con *Tao* asisten a los soberanos no deben, con armas, violentar al mundo. Las cosas fácilmente se trastruecan. Donde acamparon los ejércitos nacen las

zarzas, y tras las tropas, inevitablemente vienen años de hambre.

b) Lo mejor es contentarse con los frutos espontáneos, sin pedir más. No arrebatarse nada a la fuerza. Sólo el fruto, sin urgir más; el fruto, sin más empeñarse, sin encapricharse. El fruto, y aún éste a no poder más. El fruto sin forzar más.

En este pasaje, la guerra es desaconsejable por razones semejantes a las que predica Mo Tzu: sus consecuencias y sus frutos. En el siguiente la razón es diferente. Las armas son "nefastas", aborrecibles". Su uso requiere "exceso" y el exceso no es compatible con la armonía, el equilibrio, el control, la sencillez, la hermosura, la bondad, el *Tao*. El texto superpone además una razón curiosa: en los rituales, la posición de un caballero, lo propicio, es la izquierda; la posición del militar, lo nefasto, es la derecha.

31. a) Las buenas armas son instrumentos nefastos, cosas aborrecibles. El hombre que tiene *Tao* no se vale de ellas.
b) Para un señor la izquierda es el puesto de honor. Para el militar, que lleva armas, la derecha es el puesto de honor. Las armas son instrumentos nefastos; no son propias de perfectos caballeros. Se usan a no poder más. La paz sencilla ('insulsa') es superior. La victoria de las armas no es hermosa (buena). Sólo quien goza en el crimen la estima hermosa. Los propósitos de los que gozan el crimen no pueden prevalecer en el mundo.
c) Para lo fausto, el puesto de honor es la izquierda y la derecha para lo nefasto. En la milicia, el jefe segundo ocupa el puesto de la izquierda y el primero el de la derecha. Quiere decir que se guarda el ritual de los funerales. El que ha matado a mucho debe llorar (como los plañidores en los funerales). Para la victoria de las armas rige el ritual de los funerales.

El segundo libro contiene cuatro pasajes relativos a la guerra. El primero condensa las razones dadas anteriormente: el Tao no puede producir desarmonía, exceso, codicia.

46. a) Cuando en el mundo florece el *Tao*, los caballos de tiro y de montar se usan para acarrear estiércol. Cuando falta el *Tao*, en los mismos arrabales de las ciudades se crían caballos para la guerra.
b) No hay mayor mal que el de no quedarse satisfecho; ni hay vicio mayor que la codicia. La satisfacción del que sabe satisfacerse es satisfacción duradera.

El segundo pasaje contiene un modo de pensar diferente que está más cerca del pensamiento de Sun Tzu. Ni se

31 Debo al consejo de mi amigo Fernando Barbosa la lectura de un libro reciente que hace una amplia y rica relación entre las ideas del Tao de Lao Tse con "el arte" y las fórmulas de Sun Tzu. Francois Jullien, *Tratado de la eficacia. La inteligencia de hacer posible lo que parece inalcanzable*, Buenos Aires, Libros Perfil S.A., 1999 (original francés 1996). La traducción es de Cristina Piña. Hay otra edición de Trotta. Las ideas allí expuestas requerirían una discusión más amplia que la concedida en este ensayo.

32 G. D. Wilder & J. H. Ingram, *Analysis of Chinese Characters*, New York, Dover Publications Inc., 1974, pág. 39, no. 101. La primera edición es de 1922.

33 Sigo la edición, numeración y traducción de Carmelo Elorduy (Madrid, Ediciones Orbis S.A., 1977).

condena ni se propone la guerra. Se parte de la naturaleza misma de la acción bélica. En el combate mismo y en la guerra el principio que debe operar es el *Tao*.

69. a) Es axioma de táctica de guerra: no quiero ser patrón, sino huésped. No quiero avanzar una pulgada para luego retroceder un pie.

b) Esto se llama avanzar sin dar un paso; repeler sin mover los brazos; conquistar al adversario y quedarse sin enemigo; apoderarse sin haber hecho uso de las armas.

c) No hay mal mayor que el de menospreciar al enemigo. Al desestimarle pongo en peligro mis tesoros. De esta manera, empuñadas las armas y enfrentados los contendientes, la que a ambos debe vencer es la mutua conmiseración.

En el cuarto pasaje, el grupo de los aforismos se asemeja sorprendentemente a las fórmulas tácticas de Sun Tzu.

80. a) Un pequeño Estado de poca población no querrá emplear sus decenas o centenas de armas de que dispone.

b) No se aventurará a una expedición lejana por temor a pérdidas graves de vidas. Aunque tenga barcos y carros, no querrá utilizarlos.

c) Aunque tenga armaduras y armas, no querrá servirse de ellas en el frente de batalla.

d) Hará que sus gentes vuelvan a anudar sus cuerdas.

e) Hará que hallen sabrosa su comida, elegantes sus vestidos, tranquilas sus moradas, alegres sus costumbres.

f) Que en las barriadas tan cercanas que se ven unas desde las otras y se oyen, de unas de otras, los cantos de los gallos y los ladridos de los perros, los vecinos mueran de edad avanzada, sin haberse visitado en toda la vida.

El sentido de los aforismos es claro: la paz es preferible a la guerra. La palabra "paz", sin embargo, no existe. La noción no está formulada como tesis sino sugerida por medio de una serie de actividades "no bélicas" que son preferibles a las actividades propias de la "guerra". Sun Tzu menciona al *Tao* desde las primeras líneas del capítulo introductorio, cuando lo considera como uno de los "cinco factores fundamentales" de la guerra. Albert Galvany traduce el término *Tao* como "virtud" y Samuel Griffith, como "influencia moral".

[1:2] [...] evalúa la guerra en términos de los cinco factores fundamentales, y compárala con los siete elementos que se nombrarán más tarde. De este modo podrás estimar su esencia.

[3] El primer factor es la influencia moral (*Tao*); el segundo, el clima; el tercero, el terreno; el cuarto, el mando; el quinto, la doctrina.

[4] Por influencia moral (*Tao*) entiendo aquello que hace a un pueblo estar en armonía con sus líderes, de tal manera que los acompañen en la vida y hasta la muerte, sin temor de un peligro mortal.

Griffith y Galvany justifican sus versiones con largas notas en las que restan importancia al aspecto místico y metafísico de los sabios taoístas y subrayan más bien la interpretación política de los legistas. Griffith no separa lo político de lo moral; Galvany piensa que lo político no tiene connotación ética. En la nota que acompaña a su versión, Griffith escribe que tao "usualmente se traduce como 'El Camino', 'La Vía Correcta'. Aquí se refiere a la moralidad del Gobierno, específicamente a la del soberano. Si el soberano gobierna justa, benévola y correctamente, sigue el Sendero Justo o el Camino Justo, ejerciendo así un grado superior de influencia moral".³⁴ Galvany, por el contrario, prefiere "[...] entender aquí el término 'virtud' no en su acepción ética, sino más bien, en el sentido estrictamente político que posee, por ejemplo, en Montesquieu: el conjunto de instituciones que condicionan las costumbres de una nación y le proporcionan su fuerza moral".³⁵ Mis argumentos en favor de una lectura filosófica, mística y ética del término se basan en las ideas de los tres capítulos siguientes (IV-VI) en los que se relaciona explícitamente a *Shan* (la habilidad, maestría, destreza, saber) del estratega con el *Tao*.

El título dado al capítulo IV tanto por Griffith como por Galvany es "Disposiciones". En él, Sun Tzu usa la reduplicación de *Shan* para distinguir entre una habilidad ordinaria y una habilidad extraordinaria. El General debe tener una habilidad extraordinaria.

[4:8] Prever una victoria que un hombre común puede anticipar no es ninguna habilidad (*Shan*) extraordinaria (*Shan*).

[9] Triunfar en la batalla y ser aclamado universalmente como un 'experto' (*Shan*) no es lo último (*Shan*) en destrezas

34 Griffith, *op. cit.*, pág. 102, nota 4.

35 Galvany, *op. cit.*, pág. 111. Galvany cita en su apoyo a su maestro, el prestigioso sinólogo de la Universidad de París, autor de una reciente traducción al francés (J. Levi, *L'art de la guerre*, Paris, Hachette, 2000). Mi opinión es que los argumentos por una interpretación política (sin ética) del tao, se basa en interpretaciones posteriores de los legistas y de los neoconfucianos.

(*Shan*). Porque ninguna fuerza es necesaria para levantar la pelusa del otooño; distinguir el sol de la luna no es prueba de buena visión; oír un trueno no es agudeza de oído.

Sun Tzu relaciona el “buen (*Shan*) estratega” con la posesión de poderes casi mágicos de invencibilidad, invisibilidad y velocidad. Un buen estratega es invencible.

[4:2] En la antigüedad, los buenos (*Shan*) guerreros primero se hacían invencibles y después esperaban el momento de vulnerabilidad del enemigo.

[3] Ser invencible depende de sí mismo. La vulnerabilidad del enemigo depende de él.

[4] De aquí se sigue que el experto (*Shan*) en la guerra puede hacerse invencible, pero no puede tener la certeza de volver vulnerable al enemigo.

Un “buen estratega” también es invisible y veloz:

[4:7] El experto (*Shan*) en la defensa se oculta como si estuviese bajo siete capas de tierra. El experto (*Shan*) en el ataque como si volara sobre siete cielos. Uno y otro son, de esta manera, tan capaces de protegerse a sí mismos como de obtener una victoria completa.

El reconocimiento de poderes casi mágicos en el “buen (*Shan*) estratega” sugiere que para Sun Tzu *Shan* era un ejercicio del *Tao*.

[4:10] En la antigüedad, quienes fueron llamados hábiles (*Shan*) para la guerra conquistaron un enemigo fácilmente conquistado.

[11] Y, en consecuencia, no fueron las victorias ganadas por un maestro (*Shan*) de la guerra las que le otorgaron fama de sabio o mérito por su valor.

[12] Porque el maestro logra sus victorias sin equivocarse. 'Sin equivocarse' quiere decir que cualquier cosa que haga le asegura el triunfo; conquista a un enemigo que ya se encuentra derrotado.

[13] El buen (*Shan*) comandante, en consecuencia, asume una posición en la que no se le puede derrotar, y no pierde oportunidad de dominar al enemigo.

[14] Así, un ejército victorioso alcanza sus victorias antes de buscar el combate; un ejército condenado a la derrota pelea con la esperanza de alcanzar el triunfo.

[15] Quien es hábil (*Shan*) en la guerra cultiva el *Tao* y guarda la ley. Así se vuelve capaz de formular políticas exitosas.

El capítulo V lleva por título “Energía” en Griffith y “Potencial estratégico” en Galvany. Contiene una extensa descripción de la acción del estratega en términos de la actividad del *Tao*. El estratega es un intérprete del movimiento de la energía, de las combinaciones de los cinco elementos, de fuerzas ordinarias y extraordinarias.

[5:7] Ahora bien, los recursos de los expertos (*Shan*) en el manejo de las fuerzas extraordinarias son, como el cielo y la tierra, ilimitados; como el caudal de los grandes ríos, inagotables.

[8] Porque llegan al final y vuelven a empezar; son cíclicos, como lo son los movimientos del sol y de la luna. Mueren y renacen; retornan, como lo hacen las estaciones pasajeras.

[9] Son sólo cinco los colores primarios pero sus combinaciones son tan innumerables que es imposible visualizarlas todas.

[10] Son sólo cinco los sabores pero sus mezclas son tan variadas que no se puede degustarlas todas.

[11] En el combate sólo existen fuerzas ordinarias y fuerzas extraordinarias; las combinaciones son, sin embargo, ilimitadas. Nadie puede abarcarlas todas.

[12] Porque estos dos tipos de fuerzas se reproducen mutuamente y su interacción, como la de dos anillos entrelazados, es interminable. ¿Quién sería capaz de determinar en dónde comienza uno y termina el otro?

[13] Es por su ímpetu por lo que una inundación torrencial lanza peñascos.

[14] Es por su momento por lo que un halcón destroza el cuerpo de su presa.

[15] Así también el ímpetu del experto (*Shan*) en la guerra es aplastante, y su ataque precisamente regulado.

Sun Tzu precisa, sin embargo, que “hacer bien (*Shan*) la guerra” no es sólo interpretar el movimiento del *Tao* sino “crear situaciones” de victoria.

[5:20] [...] quienes saben (*Shan*) cómo hacer que el enemigo se mueva lo hacen creando una situación a la que tenga que conformarse; lo atraen por medio de algo que están seguros de obtener; y con el cebo de mayores oportunidades le aguardan en una posición más fuerte.

[21] Un comandante hábil (*Shan*), en consecuencia, busca la victoria a partir de la situación y no la exige de sus subordinados.

[5:24] Aquel que depende de la situación usa sus hombres en el combate como si hiciese rodar troncos o piedras. Ahora bien, es de la naturaleza de troncos y piedras permanecer

inamovibles sobre terreno estable; sobre terreno inestable, moverse.

[25] De esta manera, el potencial de tropas mandadas hábilmente (*Shan*) en batalla puede compararse al de peñascos redondos que ruedan desde las alturas de una montaña.

El capítulo VI reexamina las tácticas en función de las ideas del *Tao*. Sun Tzu examina el terreno y las acciones militares como “debilidades y fortalezas” (Griffith) o como interacción de “lo hueco y lo consistente” (Galvany). El combate ideal para Sun Tzu es aquel que consiste en “enfrentar pares de opuestos, en los que uno de los componentes de dichos binomios se encuentra en una situación abiertamente ventajosa respecto de la otra: se trata de enfrentar un grupo numeroso contra uno escaso, de contraponer unidad frente a dispersión, etc. Así pues, el General competente debe arreglárselas para conseguir que sus tropas o posiciones consistentes golpeen las tropas o posiciones huecas del rival. En ese sentido, tal y como el propio Sun Tzu manifiesta en este capítulo, se requiere la facultad de ocultar las carencias o inconsistencias y de camuflar, de hacer pasar por debilidad, la propia fortaleza o solidez”.³⁶

[6:2] [...] los que saben (*Shan*) de guerra llevan al enemigo al campo de batalla y no se dejan llevar por él.

[6:8] [...] contra los que saben (*Shan*) atacar, un enemigo no sabe por dónde defenderse; contra los expertos (*Shan*) en defensa, el enemigo no sabe atacar.

Estas especulaciones taoístas son las que permiten a Sun Tzu reinterpretar textos de la segunda parte, que como anotamos, recogen colecciones de aforismos y tratan más de las operaciones “en el campo de batalla” que del estrategia. Así, en un pasaje relaciona el movimiento externo de los cinco elementos con el movimiento de la energía psíquica (*Ch'i*)³⁷ en la mente e interior de sus soldados, y el ejército enemigo.

³⁶ *Ibid*, pág. 151, nota 1.

³⁷ El ideograma de *Ch'i* representa “vapor ascendiendo de arroz cocido” (Wieger, *op. cit.*, pág. 241). El *Ch'i* es una de las principales nociones de la filosofía china. C. Elorduy cita al diccionario *Tzu-hai* que le da “las significaciones de vapor, aliento, olor, espíritu, energía vital, aire, temperatura” (*op. cit.*, pág. 126, nota 60). Lao Tzu dice: “El *Tao* engendra al Uno, y el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres, y el Tres engendra los diez mil seres. Los diez mil seres llevan en sus espaldas el *Yin* (oscuridad) y en sus brazos el *Yang* (luz), y el vapor de la oquedad queda armonizado” (42. A).

[7:22] [...] los que saben (*Shan*) de guerra evitan al enemigo cuando su ánimo (*Ch'i*) está alerta y lo atacan cuando está flojo y sus soldados añoran el hogar lejano. En esto consiste el control del factor moral.

Y en otro pasaje resalta que la victoria en la guerra es un asunto de armonía con la energía del *Tao*:

[11:25] En la antigüedad, aquellos que se describían cómo hábiles (*Shan*) en la guerra hacían imposible al enemigo unir su vanguardia con su retaguardia; poner a cooperar mutuamente sus partes tanto grandes como pequeñas; las tropas buenas socorrer a las débiles; y superiores y subordinados apoyarse unos en otros.

[11:38] [...] las tropas de aquellos expertos (*Shan*) en guerra son empleadas como la serpiente del Monte Ch'ang cuyo nombre era 'respuesta simultánea'. Cuando se la golpea en la cabeza, ataca con la cola; cuando se la golpea en la cola, ataca con la cabeza; cuando se la golpea en el centro, ataca tanto con la cabeza como con la cola.

7. Epílogo: Sun Tzu en el Japón

La traducción de Griffith contiene un largo apéndice en donde trata de la “influencia de Sun Tzu en el pensamiento japonés”³⁸. El apéndice lleva a un sutil e irónico enjuiciamiento de la derrota japonesa en la Guerra del Pacífico. El ataque a Pearl Harbor y la campaña de Malasia estuvieron inspirados en *El arte de la guerra*, pero su actitud frente a la guerra de guerrillas de Mao y las ingenuas tácticas defensivas desplegadas contra el avance de los aliados muestran que “a pesar de su entusiasta estudio la comprensión japonesa de Sun Tzu no pasa de ser superficial. En el sentido más profundo, no conocían a sus enemigos ni a sí mismos; sus cálculos en los consejos no habían sido hechos con objetividad”.³⁹ Dejo de lado el discutir sobre esta apreciación. Pienso, más bien, que el desplazamiento histórico de las ideas de Sun Tzu de China a Japón, cerca de mil años después de escrito el libro, muestra un movimiento de las ideas en el mismo pensamiento oriental que es conveniente estudiar más a fondo. La cultura china del siglo IV a.e. y la cultura japonesa del siglo VIII d.e. son predominantemente

³⁸ Griffith, *op. cit.*, págs. 228-241.

³⁹ *Ibid*, págs. 240-241.

simbólicas y sus expresiones escritas de carácter sapiencial. Los aforismos y proverbios son polisémicos. Sus máximas tienden a la sobredeterminación y condensación, en el sentido de S. Langer. Sin embargo, dentro de este pensamiento hay ciertos desplazamientos: la "figura representativa" del "general" de Sun Tzu fue reemplazada en Japón por la del "guerrero". El "Estado"⁴⁰ dejó sitio al "individuo". El énfasis en la inteligencia de la situación y la sabiduría que se obtiene por la acumulación de la experiencia, da paso a la preparación concreta para las decisiones. A la consideración de la "inteligencia de la guerra" se añade un "arte marcial": un código ético del "espíritu" del combate, el *bushido*.⁴¹ El objetivo de evitar la guerra y de vencer sin dar combates es transpuesto en los códigos japoneses que versan sobre el samuray,⁴² en una ascética, la actitud constante de dominio de sí mismo que expresa la máxima: "Si tienes una espada no la desenvainas. Pero si la desenvainas, mata".

Bibliografía

- Blunden, Caroline y Elvin, Mark, *China gigante milenaria*, Barcelona, Folio, 1989.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome*, Garden City, Doubleday & Company Inc., 1985.
- Daidoji Yuzan, *El código del samuray. El espíritu del bushido japonés y la vía del guerrero*, Madrid, Ediciones EDAF, S.A., 1998.
- de Barry, Theodore, et. Al., *Sources of Chinese Tradition. Volume I*, New York, Columbia University Press, 1964.
- Granet, Marcel, "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises", en *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, Cleveland, Meridian Books, 1969.
- Greel, Harrlee G., *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-tung*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- Huang, Ray, *China: A Macrohistory*, New York, M.E. Sahye Inc., 1992.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- Jullien, François, *Tratado de la eficacia. La inteligencia de hacer posible lo que parece inalcanzable*, Buenos Aires, Libros Perfil, S.A., 1999.
- Kaltenmark, M., *La filosofía china*, Madrid, Ediciones Morata S.A., 1982.
- Langer, Susanne, *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from 'A Philosophy in a New Key'*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953.
- Lao Tse, *Tao Te Ching*, Carmelo Elorduy (ed.), Madrid, Ediciones Orbis S.A., 1983.
- Lonergan, Bernard, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1967.

40 En el texto chino conservo el término "Estado" que traen todas las traducciones. Debe advertirse, sin embargo, que el ideograma chino significa originalmente "territorio acotado por las armas (es decir, la guerra)", región, agrupación política. El ideograma representa un espacio encerrado (por una muralla) en cuyo interior hay una albarda. La albarda fue reemplazada, más tarde, por el ideograma de "rey" (el hombre que une al cielo y la tierra. No creo que sea conveniente el uso del término "Estado" que tiene como contexto entre nosotros la Paz de Westfalia, para traducir el ideograma que se creó en tiempos y políticas diferentes. Sigo, sin embargo, la costumbre de las traducciones.

41 Traducido comúnmente como "el camino del samuray". Literalmente: "el camino (*do*) del caballero (*shi*) que porta armas (*bu*)". Ver la obra escrita en 1865, cuando occidente descubrió a Japón, para explicar a los occidentales este "espíritu": Inazo Nitobe, *El Bushido. El alma del Japón. Exposición del pensamiento japonés*, Traducción de Esteve Sierra, Palma de Mayorca, José J. De Olañeta (ed.), 2002.

42 Véase por ejemplo, Miyamoto Musashi, *El libro de los cinco anillos. Guía del Samurai*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1992. Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. The Book of the Samurai*. Tokyo: Kodansha International, 1983. Daidoji Yuzan, *El código del samuray. El espíritu del bushido japonés y la vía del guerrero*, Madrid, Editorial EDAF S.A., 1998.

- Loneragan, Bernard, "Dimensions of Meaning", en Frederick E. Crowe y Robert Doran (eds.), *The Collected Works of Bernard Lonergan. Volume 4. Collection*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.
- Loneragan, Bernard, *Método en Teología*, traducción de Gerardo Remolina Vargas, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A., 1988.
- Mao Tse-Tung, *Selección de escritos militares*, Pekín, Edición en Lenguas Extranjeras, 1967.
- Miyamoto Musashi, *El libro de los cinco anillos. Guía del Samurai*, Madrid, Miraguano ediciones, 1992.
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of the Eastern Peoples. India China Tibet Japan*, Honolulu, University of Hawai Press, 1985.
- Nitobe, Inazo, *El Bushido. El alma del Japón. Exposición del pensamiento japonés*, traducción de Esteve Sierra, Palma de Mayorca, José J. De Olañeta Editor, 2002.
- Sun Tzu, *El arte de la guerra*, traducción de Jaime Barrera Parra de la versión en inglés de Samuel B. Griffith, Bogotá, Editorial Panamericana, 1999.
- Sun Zi, *El arte de la guerra*, edición de Fernando Puell, Madrid, Distal Biblioteca Nueva, 2001.
- Sun Zi, *El arte de la guerra*, prólogo de Jean Levi, traducción del chino antiguo y notas de Albert Galvany, Madrid, Trotta, 2001.
- Tao Hantzang, *El arte de la guerra de Sun Tzu*. La interpretación china moderna, Buenos Aires, Editorial Discal, 2002.
- Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. The Book of the Samurai*, Tokyo, Kodansha International, 1983.
- Wieger, L., *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification, and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*, New York, Dover Publications, Inc., 1965.
- Wilder, G.D. & Ingram, J.H., *Analysis of Chinese Characters*, New York, Dover Publications, Inc., 1974.
- Wing, R.L., *The Art of Strategy. A New Translation of Sun Tzu's Classic The Art of War*, New York, Doubleday, 1988.