

Tesela: EL GOBIERNO SIN MANOS Y LA VIRTUD CON FORMA



Tao Te Ching, Wen-tzu y Confucio como tecnologías normativas: virtud (infraestructura), rito (interfaz de emergencia) y ley (mecánica terminal) bajo análisis materialista y Razón Literaria

Ensayo académico materialista
Julio David Rojas Aguayo

Atelier Velázquez, Ciudad de México, 02/25/26

Razón Literaria y Materialismo Filosófico aplicados a textos clásicos chinos

RESUMEN

Este ensayo propone una lectura operatoria de tres clásicos chinos —Tao Te Ching, Wen-tzu y el corpus confuciano— como tecnologías normativas orientadas a producir orden social con costos mínimos de coerción. La tesis articula un triángulo degradativo: (1) la virtud (德) opera como infraestructura política de baja intervención; (2) el rito (禮) funciona como interfaz institucional cuando la virtud se erosiona; y (3) la ley y el castigo (法/刑) aparecen como mecánica terminal, síntoma de desconfianza sistémica. Desde Razón Literaria y Materialismo Filosófico, las ideas se analizan como transducciones materiales: formas literarias → prácticas → aparatos → efectos de gobernabilidad. El resultado es una comparación técnica —no espiritualista— de cómo taoísmo y confucianismo modelan la estabilidad, el control y la reproducción institucional del orden.

Palabras clave: taoísmo; confucianismo; virtud; rito; ley; tecnología normativa; materialismo filosófico; razón literaria.

ABSTRACT

This essay develops an operative reading of three Chinese classics —the Tao Te Ching, the Wen-tzu, and the Confucian corpus— as normative technologies designed to produce social order with minimal explicit coercion. The central claim is a degradative triangle: (1) virtue (德) works as low-intervention political infrastructure; (2) ritual (禮) acts as an institutional interface when virtue decays; and (3) law and punishment (法/刑) function as a terminal mechanism, signaling systemic distrust. Through Literary Reason and Philosophical Materialism, ideas are treated as material transductions: literary forms → practices → apparatuses → governability effects. The outcome is a technical (non-spiritualist) comparison of how Taoist and Confucian frameworks engineer stability, control, and institutional reproduction of order.

Keywords: Taoism; Confucianism; virtue; ritual; law; normative technology; philosophical materialism; literary reason.

Índice

1. Resumen
2. Abstract
3. Introducción
4. Corpus y ediciones utilizadas
5. Marco teórico: Razón Literaria y Materialismo Filosófico
6. Tesis central: el triángulo de tecnologías normativas (virtud–rito–ley)
7. Mapa de fricciones: taoísmo y confucianismo
8. Tao Te Ching: virtud y gobierno de baja intervención
9. Wen-tzu: explicitación técnica del taoísmo gubernamental
10. Confucianismo: rito, educación y reproducción institucional
11. Ley y castigo: mecánica terminal y costos de coerción
12. Síntesis comparativa: convergencias, divergencias y secuencias del orden
13. Discusión: transducción normativa (ideas → prácticas → aparatos)
14. Nota metodológica y limitaciones
15. Conclusión
16. Bibliografía (APA 7)
17. Glosario de términos operatorios
18. Apéndice: tabla de pasajes núcleo

INTRODUCCIÓN

0.1 El problema

Hay un conjunto de textos que los historiadores del pensamiento suelen despachar como 'filosofía del Tao' o 'sabiduría confuciana', emparejándolos con incienso y caligrafía. Esa operación es una falsificación por inanición analítica. El Tao Te Ching, el Wen-tzu y los Cuatro Libros de Confucio son artefactos de ingeniería política. Funcionan como dispositivos para producir orden social con el mínimo de coerción explícita. La pregunta que organiza este ensayo es precisa: ¿cómo construyen estos textos, en tanto formas literarias materializadas en prácticas institucionales, un triángulo de tecnologías normativas donde la virtud opera como infraestructura de baja coerción, el rito como interfaz de emergencia cuando la virtud se degrada, y la ley como señal de colapso del orden?

El análisis excluye toda lectura espiritualista o psicologista. 'Tao', 'virtud', 'ren', 'li' y 'fa' son ideas objetivadas —materializadas en formas literarias, rituales, aparatos de Estado e instituciones educativas— analizables desde la gnoseología materialista de Gustavo Bueno: verdad como operaciones sobre materiales, no como acceso a esencias.

El corpus abarca tres estratos cronológicos y textuales diferenciados. El Tao Te Ching (atribuido a Laozi, ca. siglos V-III a.C.) provee la gramática básica de la infraestructura política taoísta. El Wen-tzu (compilado entre siglos II a.C.-I d.C., aunque con núcleo pre-Qin) desarrolla explícitamente las implicaciones políticas y gubernamentales del taoísmo. Confucio (551-479 a.C.) y los textos que consolidan su escuela —Analectas, Mencio, Gran Saber, Doctrina del Justo Medio— articulan el dispositivo del rito como protocolo institucional y la educación como aparato reproductor del orden. Los tres textos no son equivalentes ideológicamente: sus tensiones y complementariedades son el verdadero objeto de análisis.

0.3 Tesis y mapa de fricciones

Tesis central: el Tao Te Ching, el Wen-tzu y los textos confucianos forman un triángulo de tecnologías normativas donde (a) la virtud (de/德) opera como infraestructura política de baja coerción, estabilizando el sistema sin hiper-regulación; (b) el rito (li/禮) funciona como interfaz social de emergencia, el parche institucional que suple a la virtud cuando esta se degrada; y (c) la ley y el castigo (fa/法, xing/刑) constituyen la mecánica terminal, síntoma de desconfianza sistémica cuando el orden ya está enfermo. Esta jerarquía degradativa —de la virtud a la ley, pasando por el rito— no es moral sino operatoria: describe colapsos reales de gobernabilidad y los costos crecientes de la coerción a medida que las infraestructuras de confianza fallan.

La clave interpretativa es la transducción: Ideas (Tao, virtud, ren) → prácticas (wu-wei, cultivación, ritual cotidiano) → aparatos (academias, ceremonias de corte, burocracia) → consecuencias políticas medibles (estabilidad, lealtad, rebelión, colapso fiscal). Los tres textos son maquinarias de transducción, no poemas de consolación.

0.4 Plan de cobertura nuclear

Los capítulos y pasajes 'núcleo' —aquellos con mayor densidad política y mayor rendimiento para la tesis— son los siguientes: del Tao Te Ching, los capítulos 17, 38, 57, 58 y 59 (jerarquía de gobierno, cadena degradativa virtud-rito-ley, moderación, gobierno sin intervencionismo, 'gobernar como cocer un pez pequeño'); del Wen-tzu, los capítulos 3, 5, 6, 14, 35, 68 y 172 (gobierno por la raíz/wu-wei, humanidad-justicia-rito como remedios subsidiarios, crítica a la proliferación legal, analogía del conductor de carro, degeneración de la música como síntoma político); de las Analectas, los pasajes 2.1, 2.3, 12.1, 12.11, 13.3, 13.6, 15.5, y varios sobre castigo y ritual; del Mencio, 1A:7 y 2A:6; del Gran Saber y el Justo Medio, los pasajes sobre rectificación de la mente y gobierno de uno mismo como condición del gobierno exterior.

MAPA DE FRICCIONES

El ensayo se organiza alrededor de los siguientes choques dialécticos:

I. Virtud (de) vs. rito (li): la virtud como orden interno que no necesita forma externa explícita frente al rito como forma explícita que compensa la ausencia de virtud internalizada. La fricción es entre infraestructura invisible (virtud interiorizada) e interfaz visible (ritual codificado).

II. No-acción (wu-wei) vs. intervención estatal deliberada: el wu-wei no es pasividad; es intervención mínima articulada a la dinámica interna de los procesos. El Wen-tzu desarrolla esta dialéctica con mayor tecnicidad que el Tao Te Ching. La fricción opera entre el gobernante que 'gobierna sin gobernar' y el gestor que optimiza la administración deliberadamente.

III. Ley y castigo (fa/xing) vs. confianza y virtud: la ley es el mecanismo de último recurso cuando la confianza se ha evaporado. El costo político de gobernar por ley es exponencialmente mayor que el costo de gobernar por virtud. La fricción es entre eficiencia a corto plazo (coerción legal) y estabilidad a largo plazo (infraestructura moral).

IV. Confucio vs. Laozi/Wen-tzu: divergencia real o división del trabajo político. El confucianismo acepta la necesidad del rito como tecnología de primer recurso; el taoísmo la trata como segundo recurso ya degradado. Esta asimetría no resuelve quién tiene razón: describe dos fases distintas del orden político y dos diagnósticos distintos sobre la enfermedad del gobierno.

V. Nombres y orden simbólico (zhengming) vs. orden material: la rectificación de los nombres en Confucio no es semántica pura sino operatoria política. Los nombres son dispositivos de asignación de roles y responsabilidades. La fricción es entre la gestión simbólica del poder y la gestión material de recursos e instituciones.

VI. Música y escritura como tecnología blanda: en el Wen-tzu, la degeneración de la música y la proliferación de la escritura (sobre todo legal) son síntomas del deterioro del orden. La música es una interfaz de calibración emocional-colectiva; su corrupción señala desconexión entre la forma cultural y los ritmos naturales de la vida comunitaria.

VII. Educación como aparato reproductor del orden: en Confucio, el aprendizaje (xue) produce al 'hombre de bien' (junzi) que es la unidad básica del funcionariado virtuoso.

La Academia confuciana es una máquina de producción de cuadros de gobierno, no un espacio de contemplación.

VIII. Burocracia moral vs. burocracia legal: la tensión entre gobierno por selección virtuosa y gobierno por procedimiento reglamentado recorre todo el corpus. El Mencio la pone en términos de 'reyes que gobiernan por humanidad' vs. 'hegemonías que gobiernan por fuerza' (Mencio 2A:3). La fricción determina la arquitectura institucional de cualquier Estado.

DESARROLLO

I. El Tao Te Ching: virtud como infraestructura de baja coerción

1.1 La paradoja del gobierno vacío

Existe una trampa interpretativa antigua que consiste en leer el capítulo 1 del Tao Te Ching —'El Tao que puede ser dicho no es el Tao eterno'— como advertencia contra todo análisis. Los místicos la han usado durante siglos para blindar el texto contra la crítica operatoria. La trampa es fácil de desactivar: lo que ese capítulo describe no es una interdicción del análisis, sino la naturaleza funcional de la infraestructura política taoísta, que actúa precisamente porque no se exhibe. Una infraestructura eficiente es invisible cuando funciona. Nadie señala los cimientos cuando el edificio está en pie.

El capítulo 17 del Tao Te Ching establece una taxonomía del gobierno que es el núcleo de toda la teoría política del texto: 'El mejor gobernante es del que el pueblo apenas sabe que existe. Le sigue aquel al que aman y alaban. Después viene aquel al que temen. Y el peor es al que desprecian' [Tao Te Ching, cap. 17, trad. D.C. Lau, Penguin 1963]. Esta secuencia no es moralista. Es una escala de costos de gobernabilidad. El gobernante invisible opera con costo mínimo porque ha logrado internalizar las normas en la población; el gobernante temido opera con costo máximo porque debe sostener permanentemente el aparato de intimidación. El escalamiento del miedo al desprecio marca el colapso institucional: cuando el pueblo desprecia al gobernante, la energía de coerción necesaria para mantener el orden excede la capacidad del Estado.

Esta lectura convierte el wu-wei —la no-acción— en un concepto técnico de gestión de sistemas. No designa inactividad: designa la intervención calibrada a los ritmos internos del proceso, sin añadir fricción innecesaria. El capítulo 57 lo dice con precisión administrativa: 'Gobierna el reino con rectitud; despliega las tropas con astucia; pero gana el mundo sin hacer nada' Tao Te Ching, cap. 57, trad. D.C. Lau]. Y añade una cadena de s contraintuitivas pero operatoriamente correctas: cuantas más prohibiciones, más pobres los pueblos; cuantas más armas en manos de la gente, mayor el desorden; cuantos más decretos promulgados, más ladrones y bandidos. [desde Tao Te Ching, cap. 57: la proliferación de dispositivos de control genera resistencias y costos que superan el beneficio nominal de la regulación adicional.]

1.2 La cadena degradativa: virtud → bondad → justicia → ritos

El capítulo 38 del Tao Te Ching es el texto diagnóstico más importante del corpus taoísta para la teoría política. Merece un examen despacio. Su argumento es el siguiente: el hombre de virtud superior (shang de) actúa sin conciencia de su virtud, y por eso tiene verdadera virtud; el hombre de virtud inferior la afirma constantemente, y por eso carece de ella. El hombre de humanidad (ren) actúa humanamente sin cálculo; el hombre de justicia (yi) actúa justamente con cálculo; el hombre de ritual (li) actúa conforme al rito y, cuando nadie responde, extiende el brazo y arrastra al otro. Tao Te Ching, cap. 38, trad. D.C. Lau].

La cadena es explícita: virtud → humanidad → justicia → rito. Cada paso hacia abajo implica mayor intervención consciente, mayor coste de operación, menor espontaneidad. El rito ocupa el peldaño más bajo de la escala precisamente porque es el dispositivo más explícito y más costoso de los cuatro. Cuando el rito surge, dice el texto, es 'la flor más superficial del Tao y el principio de la confusión' Tao Te Ching, cap. 38]. 'Principio de la confusión' aquí es un diagnóstico político, no una condena moral: el rito señala que la virtud ya no circula de manera espontánea por el sistema y que se ha vuelto necesario regular explícitamente las interacciones. Es el momento en que la tubería ha dejado de funcionar y se instala la bomba de agua.

Esta lectura conecta directamente con la tesis central del ensayo. La virtud es infraestructura porque mantiene el sistema en funcionamiento sin que nadie la vea. El rito es interfaz de emergencia porque opera cuando la infraestructura ha fallado y hay que reparar los intercambios sociales con un protocolo explícito. La ley será el mecánico de urgencia cuando ni la infraestructura ni la interfaz funcionen.

1.3 Gobernar como cocer un pez pequeño

El capítulo 59 introduce la figura del gobernante moderado ('ser moderado es la raíz de la virtud') y el capítulo 60 ofrece la imagen más memorable de toda la política taoísta: 'Gobernar un gran Estado es como cocer un pez pequeño' Tao Te Ching, cap. 60, trad. D.C. Lau]. La imagen es técnica, no poética. Un pez pequeño se rompe si se mueve demasiado durante la cocción: el exceso de intervención destruye el objeto que se pretende gobernar. El Estado sometido a regulación excesiva desarrolla patologías de resistencia, evasión, corrupción y colapso de los lazos de confianza exactamente por los mismos mecanismos por los que el pez se deshace.

El capítulo 58 elabora el mismo argumento desde el ángulo contrario: 'Cuando el gobierno es circunspecto, el pueblo prospera; cuando el gobierno es intrusivo, el pueblo sufre' Tao Te Ching, cap. 58, trad. D.C. Lau, [sobre la correlación entre densidad de intervención y deterioro social]. La circunspección del gobierno no es incapacidad: es precisión. El buen gobierno actúa sobre los nodos críticos del sistema y deja que los procesos secundarios se regulen por sí mismos. Esta es la descripción de la función óptima de cualquier infraestructura.

1.4 El Tao como Idea objetivada: transductor de práctica política

Hay que insistir en el estatuto epistemológico del término 'Tao' en este análisis. No es la denominación de un principio metafísico ni de una experiencia mística. Es una Idea objetivada —en el sentido de Gustavo Bueno: una idea que se materializa en formas culturales específicas y produce efectos operatorios reales— que funciona como axioma regulativo de un sistema de gobernación. El 'Tao' del Tao Te Ching designa la dinámica interna de los procesos naturales y sociales que el gobernante debe conocer,

no para dominarlos, sino para no contravenirlos. Es equivalente funcional a lo que un ingeniero de sistemas llamaría 'los parámetros intrínsecos del sistema'.

El transductor histórico del 'Tao' como idea política es complejo. La compilación del Tao Te Ching ocurrió probablemente bajo la dirección de un grupo de consejeros administrativos (los llamados 'huang-lao', la escuela amarillo-anciana) interesados en ofrecer alternativas al legalismo y al confucianismo como tecnologías de gobierno del período de los Reinos Combatientes (475-221 a.C.). La figura de Laozi es una construcción; el texto es un dispositivo. Su uso por parte de los emperadores Han Wen y Han Jing en el siglo II a.C. para justificar políticas de reducción fiscal y alivio de la regulación es evidencia directa del funcionamiento del texto como tecnología normativa real, no como objeto de contemplación.

II. El Wen-tzu: la traducción política del taoísmo

2.1 Posición en el corpus: explicitación de lo implícito

Si el Tao Te Ching es la gramática, el Wen-tzu es la sintaxis política. Redactado en formato de diálogo —Laozi responde preguntas de su discípulo Wenzhi— el texto desarrolla los problemas de gobierno concretos que el Tao Te Ching deja en estado de aforismo. La forma literaria del diálogo es, en sí misma, un dispositivo técnico: permite introducir objeciones, elaborar casos y especificar condiciones de aplicación que el aforismo comprimido no puede manejar. La obra tiene doce capítulos en su versión recibida (Wen-tzu Tongxuan zhenjing) y aproximadamente 172 secciones en la numeración de la traducción de Cleary. Su fecha de composición es disputada —Cleary la ubica entre el período pre-Qin y la dinastía Han, posiblemente compilada entre los siglos II a.C. y I d.C.— pero el núcleo doctrinal es claramente anterior a la unificación Qin.

El texto tiene acceso directo en la edición de Thomas Cleary (Shambhala, 1991/2003), la única traducción completa al inglés. La sección de introducción de Cleary es útil para reconstruir la historia de la transmisión, pero su lectura del texto en clave de 'sabiduría'

debe ser filtrada: el análisis materialista extrae la capa política operatoria prescindiendo del encuadre espiritualizante del traductor.

2.2 Raíz y ramas: la jerarquía de los dispositivos de orden

El Wen-tzu articula con mayor sistematicidad que el Tao Te Ching la distinción entre 'raíz' y 'ramas' del orden político. La raíz es la virtud cultivada desde el interior, el alineamiento espontáneo del gobernante y la sociedad con el dinamismo natural de los procesos. Las ramas son las instituciones explícitas —humanidad, justicia, rito, música— que sustituyen a la raíz cuando esta se pudre. La imagen botánica es precisa: las ramas no pueden sostenerse indefinidamente cuando la raíz falla. Un gobierno de ramas sin raíz consume energía en sostenerse a sí mismo y tiene cada vez menos recursos para gobernar.

La sección 3 del Wen-tzu establece el argumento central: 'El gobierno de la gente completa abandona el intelectualismo y elimina los adornos ostentosos. Dependiendo del Tao, rechaza la astucia. Surge de la equidad, en unísono con el pueblo' [Wen-tzu, sec. 3, trad. Cleary, Shambhala 1991]. La palabra 'equidad' aquí —fairness en Cleary— traduce el concepto de alineamiento entre la voluntad del gobernante y el movimiento real de la sociedad. El gobernante 'completo' no impone agenda; detecta la dirección del movimiento social y la facilita. Es un conductor, en el sentido técnico del término.

2.3 Humanidad, justicia, rito: remedios que señalan enfermedades

El Wen-tzu retoma la cadena degradativa del capítulo 38 del Tao Te Ching y la amplía hacia el diagnóstico institucional. Si el Tao se ha perdido, surge la virtud como su copia explícita; si la virtud se ha perdido, surge la humanidad como ersatz; si la humanidad se ha perdido, surge la justicia; si la justicia se ha perdido, surge el rito; si el rito se ha perdido, surge la música; si todo ello ha fallado, surge la ley. Cada elemento de la cadena es, simultáneamente, un recurso terapéutico y un síntoma. La humanidad cura el déficit de virtud; su aparición anuncia ese déficit. El rito cura la declinación de la humanidad; su codificación revela esa declinación. La ley no cura nada: diagnostica el colapso del sistema.

La sección de Wen-tzu sobre la degeneración de la música es particularmente rica para la teoría materialista de la cultura. La música no es entretenimiento en este corpus: es un mecanismo de calibración de las estructuras emocionales colectivas. Una música adecuada sincroniza los ritmos individuales con los ritmos comunitarios y con los ciclos naturales. Su degeneración —la música lujuriosa, el sonido estimulante pero vacío de la corte— desregula esos ritmos y produce individuos que no pueden cooperar sin incentivos externos explícitos. [desde Wen-tzu secs. 68, 172: la música como tecnología de cohesión social análoga al ritual pero operando sobre el plano emocional-somático antes que sobre el plano normativo explícito.] La proliferación de la escritura legal tiene el mismo efecto: cuando el derecho escrito invade todos los dominios de la vida, la confianza interpersonal desaparece porque ya no hay comportamientos que no estén regulados, y los actores sociales aprenden a maximizar dentro de los resquicios del reglamento en lugar de orientarse por criterios de confianza.

2.4 La analogía del conductor de carro

Una de las imágenes técnicas más precisas del Wen-tzu es la del conductor de carro con caballos bien entrenados. El buen conductor no tira de las riendas constantemente: ha establecido previamente el entrenamiento (infraestructura) y durante el trayecto interviene con señales mínimas. El mal conductor jala sin parar, cansa a los caballos, descoordina sus movimientos y acaba volcando el carro. [desde Wen-tzu sec. 5: la analogía funciona como modelo de la distinción entre gobierno-infraestructura y gobierno-coerción permanente.] Esta imagen conecta directamente con el 'cocer el pez pequeño' del Tao Te Ching: ambas son descripciones de la misma propiedad sistémica, la relación inversa entre densidad de intervención y eficiencia del sistema gobernado.

El gobierno con virtud es el conductor que ha entrenado a los caballos. El gobierno con rito es el conductor que usa señales explícitas porque el entrenamiento fue insuficiente. El gobierno con ley es el conductor que arrastra físicamente a los caballos porque ni el entrenamiento ni las señales funcionan. Los costos son crecientes; la velocidad y la dirección, decrecientes. El colapso del sistema es la carreta volcada.

2.5 Crítica a la proliferación legal

El Wen-tzu dedica secciones extensas a la crítica de la proliferación legal, que en el período de los Reinos Combatientes y en la reforma legalista de Shang Yang (siglo IV a.C.) había alcanzado proporciones de laboratorio histórico. El legalismo (fa-jia) postuló que el gobierno eficiente requería leyes claras, universalmente aplicadas e impersonalmente ejecutadas. La crítica taoísta del Wen-tzu no ataca la claridad o la impersonalidad: ataca la ilusión de que la proliferación de normas reduce la incertidumbre. Lo que hace la proliferación normativa, argumenta el texto, es desplazar la incertidumbre al dominio interpretativo: hay tantas reglas que siempre hay alguna que se puede invocar, y la discrecionalidad que se ha eliminado en la norma reaparece, multiplicada, en la aplicación. El Estado legal avanzado produce más manipulación, no menos, porque cada actor aprende a navegar las contradicciones del ordenamiento. [Evidencia indirecta: Wen-tzu secs. 35, 68, pasajes sobre proliferación legal y colapso de la confianza.]

III. Confucio y los Cuatro Libros: el rito como protocolo de primer recurso

3.1 La posición asimétrica de Confucio en el triángulo

El confucianismo no ocupa la misma posición que el taoísmo en el triángulo de tecnologías normativas. El taoísmo trata el rito como segundo recurso ya degradado; Confucio lo trata como primer recurso, el dispositivo básico de gobierno del mundo social. Esta diferencia no es superficial: implica diagnósticos distintos sobre el estado del orden político. Para Laozi/Wen-tzu, la sociedad del ritual es una sociedad que ya ha perdido la virtud espontánea. Para Confucio, la virtud solo se desarrolla y se sostiene a través de la práctica continuada del rito: *the rite makes the man*, diría un escolástico. La virtud no precede al rito; se constituye en él.

Este desacuerdo estructura toda la historia del pensamiento político chino. No hay modo de resolverlo desde fuera de ambas tradiciones sin adoptar el punto de vista de una de ellas. El materialismo filosófico permite, en cambio, tratarlos como tecnologías

normativas con condiciones de aplicación distintas: el taoísmo es óptimo cuando la sociedad ya tiene una infraestructura de confianza desarrollada y el gobernante necesita no estropearla; el confucianismo es óptimo cuando hay que construir esa infraestructura desde el rito y la educación, o reconstruirla tras un período de desorden.

3.2 Gobierno por virtud y su crítica al gobierno por ley

El pasaje más citado de las Analectas sobre teoría política es 2.3: 'Si el pueblo es guiado por leyes y regulaciones, y el orden se mantiene con castigos, evitará las sanciones pero sin tener sentido de la vergüenza. Si es guiado por la virtud y el orden se mantiene mediante el rito, tendrá sentido de la vergüenza y, además, se corregirá a sí mismo' [Analectas 2.3, trad. D.C. Lau, Penguin 1979]. La estructura del argumento es idéntica a la de la cadena degradativa del Tao Te Ching, cap. 38, pero con énfasis diferente: donde el taoísmo describe la degradación como proceso histórico, Confucio la presenta como opción de política pública disponible aquí y ahora.

El 'sentido de la vergüenza' (chi) no es un dato psicológico interior: es un mecanismo de autorregulación social que funciona solo cuando los actores comparten un horizonte de valores comunes. La vergüenza presupone una comunidad de juicio; el castigo, solo la presencia del ejecutor. Gobernar por castigo significa que el ejecutor debe estar siempre presente; gobernar por vergüenza significa que el ejecutor es innecesario porque el agente se sanciona a sí mismo. El costo diferencial es enorme.

El pasaje 2.1 elabora el punto en términos de imagen astronómica: 'El que gobierna por virtud es como la estrella del norte, que permanece en su sitio mientras todas las demás estrellas la rodean' [Analectas 2.1, trad. D.C. Lau]. La imagen no es poética: describe la estructura de un sistema de órbita gravitacional. La virtud del gobernante genera un campo de atracción que ordena los comportamientos a su alrededor sin que el gobernante necesite moverse. Es la descripción materialista de cómo funciona la autoridad carismático-moral: produce ordenamiento a distancia.

3.3 Ren: la humanidad como tecnología de cohesión

El concepto de ren (仁, humanidad, benevolencia, amor al prójimo) es la pieza central del humanismo confuciano, y ha sido interpretado hasta el agotamiento en clave psicológico-moral. Desde el ángulo materialista, ren es una tecnología de cohesión social que produce la disposición a cooperar incluso cuando la cooperación es costosa para el individuo. El capítulo 12.1 de las Analectas establece la descripción fundamental: 'Mastering oneself and returning to li is ren' Analectas 12.1, trad. D.C. Lau]. La traducción de Lau es más precisa de lo que parece: 'mastering oneself' designa la regulación de los impulsos inmediatos en favor de la norma colectiva; 'returning to li' designa el anclaje en las formas rituales compartidas. Ren es, literalmente, la disposición a subordinar el yo al protocolo comunitario.

Esta disposición es tecnológicamente valiosa porque reduce los costos de transacción: los individuos con ren no necesitan contratos explícitos, verificaciones o garantías para cooperar. Su propia motivación los empuja a cumplir compromisos aun cuando podrían eludirlos sin consecuencias formales. El mercado confuciano de la confianza es más barato que el mercado legalista de los contratos.

El pasaje 13.3 sobre la 'rectificación de los nombres' (zhengming) complementa el ren desde el ángulo institucional: 'Si los nombres no son correctos, el lenguaje no se ajustará a la verdad; si el lenguaje no se ajusta a la verdad, los asuntos no podrán concluirse con éxito' Analectas 13.3, trad. D.C. Lau]. El zhengming es un protocolo de consistencia semántico-institucional: cuando el ministro se llama 'ministro' pero actúa como privado, o el padre se llama 'padre' pero no ejerce la paternidad, el sistema de roles y responsabilidades se desajusta. La corrupción de los nombres precede y produce la corrupción de las instituciones. Es la descripción de cómo los sistemas de roles pueden colapsar por degradación semántica acumulativa.

3.4 Li: el rito como interfaz de emergencia

El concepto de li (禮, rito, ritual, protocolo) es el más equívoco del corpus confuciano, porque abarca desde los grandes rituales de Estado hasta el comportamiento en la mesa. Su análisis materialista requiere distinguir tres niveles: el li como macroritual (ceremonias de corte, sacrificios, coronaciones), el li como mesorritual (ritos familiares,

funerarias, bodas) y el li como microritual (cortesías, formas de hablar, maneras en la comida). Los tres niveles funcionan como protocolo de asignación de posición social y como mecanismo de reproducción del orden jerárquico.

El pasaje más operatorio para entender el li como tecnología es 3.4: 'Si no se actúa en conformidad con el rito, no mires; si no se actúa en conformidad con el rito, no escuches; si no se actúa en conformidad con el rito, no hables; si no se actúa en conformidad con el rito, no te muevas' Analectas 3.4 / 12.1, trad. D.C. Lau]. El rito regula los cuatro canales básicos de la interacción social: la mirada, el oído, el habla, el movimiento. Quien ha interiorizado el rito no necesita instrucciones caso por caso: su percepción misma está calibrada por el protocolo. El rito ha colonizado la corporalidad.

El li confuciano es, en términos del triángulo normativo, la interfaz de emergencia que activa cuando la virtud espontánea (de) no circula por el sistema. Es más costoso que la virtud porque requiere formación explícita, mantenimiento de las formas y supervisión ritual; pero es más barato que la ley porque opera sobre la motivación del agente, no sobre la amenaza de sanción externa. La Academia confuciana es la institución productora de li: el lugar donde los candidatos a funcionarios aprenden a tener el cuerpo confuciano, antes incluso de aprender los textos.

3.5 El Mencio y la legitimidad del gobierno por humanidad

El Mencio amplía el proyecto confuciano en dos direcciones relevantes para la tesis. Primera dirección: el libro 2A.6 establece la doctrina de los 'cuatro brotes' (si duan) como argumento de que la disposición a la humanidad, la rectitud, el decoro y la sabiduría moral son innatas al ser humano, aunque necesiten cultivo. La metáfora agrícola es operatoria: el cultivo es la educación, y la educación es un proceso material (práctica, repetición, ejemplo, corrección) que produce la disposición virtuosa. Mencio 2A.6, trad. D.C. Lau, Penguin 1970.] Este argumento sirve para justificar el proyecto educativo confuciano como inversión en infraestructura moral del Estado.

Segunda dirección: el libro 1A.7 introduce la distinción entre el rey que gobierna por humanidad (wang) y el hegemón que gobierna por fuerza (ba). El primero produce

lealtad espontánea, el segundo produce cumplimiento temeroso. La distinción repite la estructura del Tao Te Ching 17 (gobierno amado vs. gobierno temido) pero con elaboración institucional más detallada. El Mencio añade que el rey verdadero no necesita ejércitos para expandir su territorio: 'Los pueblos vienen solos a él' Mencio 1A.7, trad. D.C. Lau]. El poder del wang es un campo gravitacional producido por la virtud visible; el poder del ba es una fuerza de fricción producida por la amenaza.

3.6 El Gran Saber y la cadena de rectificación

El Gran Saber (Da Xue) es el texto programático más comprimido del confucianismo político. Su argumento central, la llamada 'cadena de ocho pasos', establece la lógica de transducción del gobierno confuciano: la investigación de las cosas → el conocimiento pleno → la sinceridad del pensamiento → la rectificación de la mente → el cultivo personal → la regulación de la familia → el gobierno del Estado → la paz del mundo. Gran Saber §4-5, trad. Legge, The Chinese Classics, 1893.]

La cadena es técnica, no metafísica. Establece que el gobierno del Estado es el resultado de una serie de operaciones previas sobre el agente gobernante, comenzando por el nivel más pequeño y más controlable (la propia mente) y escalando hacia el más grande y más complejo (el mundo). La lógica es sistémica: no es posible gobernar bien el Estado si el gobernante no ha regulado primero su propia mente y su familia. La capacidad de gobierno se desarrolla por práctica recursiva en sistemas de complejidad creciente. Esta es la descripción de una tecnología de formación de gobernantes, no de una virtud mística.

El Gran Saber establece también que el gobernante que trata de gobernar el Estado antes de haberse cultivado a sí mismo 'nunca ha existido' Gran Saber §4, trad. Legge]. La afirmación es falsificable históricamente (han existido y existen); lo que el texto sostiene es que ese gobernante no produce el tipo de orden que la teoría confuciana describe como gobierno legítimo. El gobierno sin cultivo previo es gobierno por fuerza o por rito vacío, y ambos tienen costos sistemáticamente superiores.

3.7 La Doctrina del Justo Medio: homeostasis política

La Doctrina del Justo Medio (Zhongyong) es el texto más abstracto del corpus, y también el más cercano a lo que podríamos llamar una teoría de sistemas políticos. Su concepto central, zhongyong (中庸), designa el equilibrio dinámico que mantiene un sistema en su estado óptimo: ni exceso ni defecto, ni pasividad ni sobre-intervención. Justo Medio, cap. 1, trad. Legge.] Este concepto es el equivalente confuciano del wu-wei taoísta, con la diferencia de que el Zhongyong lo tematiza como virtud activa del gobernante (la búsqueda consciente del equilibrio) mientras que el Tao Te Ching lo describe como resultado espontáneo del alineamiento con el Tao.

El capítulo 20 del Justo Medio elabora la conexión entre conocimiento del propio carácter, cultivo personal y gobierno efectivo con mayor detalle que cualquier otro texto del corpus: 'Solo aquellos que tienen la mayor sinceridad bajo el cielo pueden desarrollar plenamente sus propias naturalezas. Capaces de desarrollar plenamente sus propias naturalezas, pueden hacer lo mismo con las naturalezas de otros hombres. Capaces de hacer esto, pueden desarrollar las naturalezas de los animales y las cosas. Capaces de esto, pueden asistir en las operaciones transformadoras y nutritivas del Cielo y la Tierra' Justo Medio, cap. 22, trad. Legge]. La escala es la misma que la del Gran Saber: de lo más pequeño (el propio carácter) a lo más grande (las operaciones del cosmos). El gobierno es el punto medio de la cadena, y su eficacia depende de las operaciones que lo preceden.

3.8 Educación como aparato reproductor del orden

La Academia confuciana (ru-jia) es una institución política antes que pedagógica. Su función es producir la categoría de actores sociales que el sistema confuciano requiere para funcionar: el junzi (君子), el hombre de bien, el caballero, el funcionario virtuoso. El junzi es el transductor entre la teoría normativa y la práctica institucional: encarna los valores del li, el ren, el yi (justicia) y el zhi (sabiduría) de manera suficientemente consistente como para que su comportamiento sirva de modelo a otros.

El pasaje 15.5 de las Analectas describe el gobierno ideal con una figura memorable: 'El Maestro dijo: '¿Fue acaso Shun quien gobernó por no-acción? ¿Qué hizo sino

sentarse con gravedad y mirar hacia el sur?" Analectas 15.5, trad. D.C. Lau]. La imagen es notable porque Confucio utiliza aquí la figura del wu-wei taoísta —el gobierno por mera presencia virtuosa— para describir al sabio rey Shun. La convergencia entre las dos tradiciones en este punto es operatoria: el gobierno eficiente es, en ambos casos, el gobierno que ha logrado que el orden se sostenga a sí mismo. La diferencia está en el camino: para el taoísmo, ese estado se alcanza vaciando; para el confucianismo, se alcanza llenando.

Las Analectas 13.6 añaden la perspectiva institucional del funcionario viajante: 'El gobernante de Jing preguntó sobre el gobierno. El Maestro respondió: Que el príncipe sea príncipe, el ministro sea ministro, el padre sea padre, y el hijo sea hijo' Analectas 12.11, trad. D.C. Lau]. Esta respuesta es la versión comprimida del zhengming como tecnología de gobierno: el orden político resulta del cumplimiento efectivo de los roles asignados. Cuando el príncipe no actúa como príncipe —cuando toma para sí recursos que corresponden al Estado, o cuando trata a los ministros como siervos en vez de consejeros— el sistema de roles se desajusta y el gobierno se vuelve inestable.

IV. El triángulo integrado: fricciones, complementariedades y colapsos

4.1 La división del trabajo entre las tres tradiciones

Una lectura apresurada del corpus podría concluir que el taoísmo y el confucianismo se contradicen sobre el papel del rito. El análisis operatorio revela algo más interesante: se complementan como diagnósticos de estados diferentes del sistema político. El taoísmo describe el orden óptimo (infraestructura de virtud funcionando) y el orden degradado (rito como parche); el confucianismo describe el proceso de construcción y mantenimiento de esa infraestructura (educación, ritual, zhengming). La contradicción aparente es una división del trabajo analítico.

La síntesis se puede formular así: la virtud (de taoísta) y la humanidad (ren confuciana) son el mismo fenómeno descrito desde ángulos distintos. El de taoísta designa el estado

de alineamiento del gobernante con el Tao; el ren confuciano designa la disposición del actor social a cooperar más allá del interés inmediato. Ambos producen el mismo efecto operatorio: orden sin coerción visible. La diferencia está en que el taoísmo privilegia el alineamiento pasivo con los procesos naturales, y el confucianismo privilegia el cultivo activo de la disposición virtuosa. Estas dos rutas hacia el mismo destino son, en términos de ingeniería política, dos tecnologías de construcción de infraestructura, con condiciones de aplicación distintas según el estado inicial del sistema social.

4.2 La cadena degradativa integrada

La cadena degradativa completa del triángulo, integrando los tres textos, se puede formalizar de la siguiente manera. El sistema de gobierno pasa por siete estados posibles, cada uno más costoso y menos estable que el anterior: (1) gobierno por Tao/virtud pura (wu-wei, gobernante invisible, orden espontáneo); (2) gobierno por virtud cultivada (de confuciano, junzi como modelo, educación operando); (3) gobierno por humanidad activa (ren, benevolencia dirigida, intervención correctiva cariñosa); (4) gobierno por justicia (yi, sistemas de recompensa y mérito, burocracia basada en evaluación); (5) gobierno por rito (li, protocolo explícito, supervisión ritual, academias de formación); (6) gobierno por música y cultura (zhang, normalización de las emociones colectivas, legitimación simbólica del poder); (7) gobierno por ley y castigo (fa/xing, coerción directa, pérdida de confianza, Estado como máquina represiva).

Este esquema tiene consecuencias analíticas precisas. Cualquier reforma política que salte varios pasos de la cadena —que pretenda pasar del estado (7) al estado (2) directamente, por ejemplo— está ignorando la lógica de reconstrucción de la infraestructura de confianza. No hay atajo: la confianza se reconstruye lentamente, por prácticas repetidas y verificables, no por decretos. El taoísmo sabe esto y por eso prefiere el gobierno de largo plazo que siembra virtud; el confucianismo sabe esto y por eso construye instituciones educativas que tardan generaciones en producir sus efectos.

4.3 El legalismo como punto de no retorno

El legado del legalismo (fa-jia) de Shang Yang y Han Fei, que triunfó con la unificación Qin (221 a.C.) y se derrumbó en quince años, es el caso histórico de laboratorio para el triángulo normativo. El sistema Qin maximizó el estado (7): ley exhaustiva, castigo severo, control centralizado de todos los recursos, eliminación de la burocracia virtuosa y sustitución por la burocracia de procedimiento. El resultado fue la creación del primer Estado unificado chino —logro político formidable— seguida por el colapso más rápido de cualquier dinastía en la historia china. El diagnóstico taoísta-confuciano es exacto: un sistema gobernado únicamente por ley y castigo no puede sostenerse indefinidamente porque su costo de operación (el aparato represivo) consume los mismos recursos que pretende administrar.

La dinastía Han sucesora restauró selectivamente elementos taoístas (reducción fiscal, alivio de la regulación, política huang-lao) y confucianos (sistema de exámenes, Academia Imperial) precisamente porque necesitaba reconstruir la infraestructura de confianza que el legalismo Qin había destruido. La historia de las instituciones chinas entre el siglo III a.C. y el siglo III d.C. es la historia de ese proceso de reconstrucción, y los tres textos de nuestro corpus fueron sus herramientas teóricas.

4.4 Symploké y heterogeneidad del corpus

El análisis materialista requiere evitar dos errores simétricos. El primero es el holismo ('todo es Tao', 'los tres textos dicen lo mismo en el fondo'): la diferencia real entre el rito como segundo recurso degradado (taoísmo) y el rito como primer recurso legítimo (confucianismo) no es trivial y tiene consecuencias políticas distintas. El segundo error es el monismo atomizante ('cada texto es un mundo cerrado sin conexión con los otros'): los tres textos operan en el mismo campo problemático —el gobierno de una sociedad en condiciones de complejidad creciente— y sus conexiones son detectables a nivel de conceptos, imágenes y argumentos.

La herramienta analítica adecuada es la symploké de Bueno: conexiones parciales, verificables, entre elementos distintos, sin pretensión de síntesis totalizante. El triángulo de tecnologías normativas es una symploké: establece relaciones operatorias entre los tres textos sin disolver sus diferencias. La virtud taoísta y el ren confuciano se

conectan en tanto que producen el mismo efecto político (orden sin coerción visible) aunque por mecanismos distintos y desde presupuestos distintos sobre la naturaleza humana y el papel del rito. Esta conexión parcial es más útil analíticamente que la falsa unidad o la falsa separación.

4.5 El autor, la obra y el transductor: Razón Literaria aplicada

La Razón Literaria materialista de Jesús G. Maestro requiere analizar los textos en sus cuatro dimensiones constitutivas. En cuanto al Autor (A): los tres textos son construcciones de escuela, atribuidos retroactivamente a figuras que funcionan como condensadores de autoridad (Laozi, Wen-tzu, Confucio). La función política del 'sabio' en la China clásica es la del experto en gobernación cuya palabra tiene valor normativo porque ha demostrado —o se le atribuye— excelencia en el manejo de los fenómenos de la vida pública. No hay que creer en la historicidad de Laozi para usar el Tao Te Ching como texto político; hay que entender que 'Laozi' es el nombre del dispositivo de autoridad que legitima la tecnología normativa contenida en el texto.

En cuanto a la Obra (W): la forma literaria de cada texto no es accidental. El aforismo comprimido del Tao Te Ching maximiza la apertura interpretativa y la memorabilidad; es un texto hecho para ser citado, recitado y aplicado en contextos muy distintos. El diálogo del Wen-tzu permite especificar condiciones de aplicación y responder objeciones. Las Analectas, como registro de conversaciones, proveen ejemplos de situación concreta que facilitan la casuística. El Gran Saber y el Justo Medio son textos programáticos, más abstractos y más cercanos al manual. Estas diferencias formales son diferencias en la forma de transducción del pensamiento político a la práctica.

En cuanto al Lector (R): la recepción político-institucional de los tres textos determina su función histórica real. El Tao Te Ching fue libro de cabecera de emperadores Han y Tang; el corpus confuciano fue el fundamento del sistema de exámenes imperial durante dos milenios. La diferencia de recepción es diferencia de dispositivo: el Tao Te Ching fue usado como herramienta de gobernantes en el poder; el confucianismo fue usado como tecnología de formación de cuadros para el sistema administrativo.

En cuanto al Transductor (T): comentaristas, traductores, academias y Estados han mediado la transmisión de estos textos produciendo versiones sucesivas adaptadas a los contextos políticos de cada época. La versión de Wang Bi del Tao Te Ching (siglo III d.C.) introduce inflexiones neo-taoístas que el texto original no tiene; la codificación confuciana de Zhu Xi (siglo XII d.C.) impone lecturas neo-confucianas que el Confucio del siglo V a.C. no habría reconocido. El analista materialista trabaja sobre estos estratos de transducción, no sobre un texto original imaginario.

V. Crítica de falacias: lo que este análisis evita y por qué

5.1 Descriptivismo

El descriptivismo consistiría en limitarse a exponer 'lo que dicen los textos' sin plantear hipótesis sobre su función operatoria. Este ensayo evita el descriptivismo porque la pregunta central —¿cómo construyen estos textos tecnologías normativas?— obliga a salir del contenido explícito del texto y analizar su funcionamiento como dispositivo político. El capítulo 38 del Tao Te Ching no 'habla de' la cadena degradativa virtud-rito; produce el efecto político de legitimar el gobierno de baja coerción y deslegitimar el gobierno por coerción explícita. Ese efecto es el objeto del análisis.

5.2 Teoreticismo

El teoreticismo consistiría en construir un sistema filosófico abstracto a partir de los textos sin anclar las afirmaciones en evidencia textual concreta. Cada afirmación fuerte de este ensayo lleva localizador estándar o está marcada como . Las secciones donde la conexión entre texto y argumento es más indirecta están explícitamente señaladas como tales. El objetivo es mantener la cadena evidencia → argumento → consecuencia operatoria en cada paso del análisis.

5.3 Adecuacionismo

El adecuacionismo consistiría en asumir que los textos 'describen' la realidad política china con exactitud y que su análisis produce conocimiento directo sobre esa realidad. Este ensayo trata los textos como propuestas normativas —dispositivos que prescriben formas de gobierno y que producen efectos políticos reales cuando son adoptados institucionalmente— no como descripciones de hechos verificables. El Mencio no describe cómo gobierna el buen rey; prescribe cómo debería gobernar, y esa prescripción tiene efectos materiales cuando el sistema de exámenes imperiales la convierte en criterio de selección de funcionarios.

5.4 Circularismo blando

El circularismo blando consistiría en definir 'virtud' como 'lo que produce orden' y 'orden' como 'resultado de la virtud', cerrando el círculo sin criterio externo de verificación. Este ensayo rompe el círculo anclando los conceptos en efectos institucionales verificables: el gobierno por virtud produce qué tipo de lealtad, con qué costos, bajo qué condiciones. La comparación histórica entre el gobierno huang-lao de Han Wen/Han Jing (baja coerción, alta virtud, crecimiento económico) y el gobierno legalista Qin (alta coerción, colapso institucional en quince años) provee el criterio externo de evaluación que impide el circularismo.

NOTA METODOLÓGICA Y LIMITACIONES

Este ensayo se deja leer como ensayo, no como reporte. Aun así, conviene decir qué parte del edificio está cimentada en piedra y cuál está montada sobre vigas interpretativas.

La cadena virtud–rito–ley queda firmemente sostenida por pasajes convergentes del Tao Te Ching, del Wen-tzu y del corpus confuciano: ahí el texto no “inspira”, diseña. El punto delicado aparece cuando se pasa del diagnóstico literario a la explicación histórica (Qin/Han, academia imperial, recepción): esa capa se usa como marco de inteligibilidad, no como demostración exhaustiva, y no pretende sustituir investigación histórica especializada.

Quedan abiertas tres líneas que valen la pena, precisamente porque no son adornos: (1) la recepción efectiva del Wen-tzu en Tang y Song; (2) una comparación técnica entre música/ritual en Wen-tzu y en el confucianismo clásico; (3) el estatuto del Zhongyong como teoría de equilibrio político, leído sin metafísica. No son agujeros del argumento central. Son puertas.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Confucius. (1979). *The Analects* (D. C. Lau, Trans.). Penguin Classics.

Confucius. (1893). *The Chinese classics* (2nd ed., rev.; J. Legge, Trans.). Clarendon Press.

Laozi. (1963). *Tao Te Ching* (D. C. Lau, Trans.). Penguin Classics.

Mencius. (1970). *Mencius* (D. C. Lau, Trans.). Penguin Classics.

Wenzi. (1992). *Wen-tzu: Understanding the mysteries: Further teachings of Lao Tzu* (T. Cleary, Trans.). Shambhala.

Fuentes secundarias

Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.

Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica.

Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Open Court.

Maestro, J. G. (2017). Crítica de la razón literaria: El materialismo filosófico como teoría, crítica y dialéctica de la literatura (Vols. 1–3). Editorial Academia del Hispanismo.

Schwartz, B. I. (1985). The world of thought in ancient China. Harvard University Press.

GLOSARIO DE TÉRMINOS OPERATORIOS

Término (chino)	Transliteración	Definición operatoria en el análisis
道	Tao/Dao	Dinámica interna de los procesos naturales y sociales; axioma regulativo del sistema de gobernación taoísta. Idea objetivada, no principio metafísico.
德	De / Virtud	Infraestructura política de baja coerción; disposición de alineamiento entre el gobernante y el Tao que produce orden sin intervención visible.
無為	Wu-wei	Intervención calibrada a los ritmos internos del proceso; gestión del sistema sin añadir fricción innecesaria. No es pasividad: es precisión operatoria.
仁	Ren / Humanidad	Tecnología de cohesión social que produce la disposición a cooperar más allá del interés inmediato. Componente central del humanismo confuciano.
禮	Li / Rito	Interfaz social de emergencia; protocolo explícito de asignación de posición social y regulación de la interacción que suple a la virtud cuando esta se degrada.
義	Yi / Justicia	Principio de distribución equitativa de roles, recursos y responsabilidades. Nivel intermedio de la cadena degradativa entre humanidad y rito.
法	Fa / Ley	Mecánica terminal del orden político; mecanismo de coerción directa que opera cuando los mecanismos de baja coerción han

正名	Zhengming	fallado. Síntoma de desconfianza sistémica.
君子	Junzi	Rectificación de los nombres: protocolo de consistencia semántico-institucional; dispositivo de asignación y mantenimiento de roles y responsabilidades.
中庸	Zhongyong	Hombre de bien / caballero / funcionario virtuoso; transductor entre teoría normativa y práctica institucional en el sistema confuciano.
		Equilibrio dinámico como virtud activa del gobernante; equivalente confuciano del wu-wei, con énfasis en el cultivo consciente del equilibrio.

— *FIN DEL ENSAYO* —
· Atelier Velázquez · Ciudad de México · 2026

Atelier Velázquez